

Desafios da prática antropológica

relatos, pesquisas e reflexões contemporâneas

Andreas Hofbauer
Organizador



**CULTURA
ACADÊMICA**
Editora

A N D R E A S H O F B A U E R

(Organizador)

DESAFIOS DA PRÁTICA ANTROPOLÓGICA
relatos, pesquisas e reflexões contemporâneas

Marília

2011



**CULTURA
ACADÊMICA**
Editora

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS

Diretora:

Profa. Dra. Mariângela Spotti Lopes Fujita

Vice-Diretor:

Dr. Heraldo Lorena Guida

Copyright© 2011 Conselho Editorial

Conselho Editorial

Mariângela Spotti Lopes Fujita (Presidente)

Adrián Oscar Dongo Montoya

Célia Maria Giacheti

Cláudia Regina Mosca Giroto

José Blanes Sala

Marcelo Fernandes de Oliveira

Maria Rosângela de Oliveira

Mariângela Braga Norte

Neusa Maria Dal Ri

Rosane Michelli de Castro

Ubirajara Rancan de Azevedo Marques

Ficha catalográfica

Serviço de Biblioteca e Documentação – Unesp - campus de Marília

D441 Desafios e prática antropológica : relatos, pesquisas e reflexões contemporâneas / Andreas Hofbauer (org.).
– São Paulo : Cultura Acadêmica ; Marília : Oficina Universitária, 2011
132 p. : il. color. ; 23 cm.

ISBN 978-85-7983-139-3
DOI: <https://doi.org/10.36311/2011.978-85-7983-139-3>
1. Antropologia. 2. Índios – Cultura – Produção de filmes. 3. Negros - Identidade. 4. Pesquisa – Objetos e métodos. 5. Candomblé – Pesquisa de campo. I. Hofbauer, Andreas.

CDD 572

Sumário

Apresentação <i>Andreas Hofbauer</i>	5
Impedimento ao pensar <i>Lúcia Arrais Morales</i>	9
De como um antropólogo se transforma em “índio” ou como fazer pesquisa na academia <i>Christina de Rezende Rubim</i>	19
Idéias para um projeto futuro sobre cinema indígena <i>Sérgio Augusto Domingues</i>	33
Patrimônio, memória e território: festa de santo, identidade de negros <i>Bernadete Castro</i>	59
Desafios em pesquisa antropológica: o trabalho de campo em terreiros de candomblé <i>Claude Lépine</i>	75
Diáspora cabo-verdiana: algumas considerações sobre identidade, violência e discriminação <i>Andreas Hofbauer</i>	95

APRESENTAÇÃO

Nos dias 16 e 17 de setembro de 2009 ocorreu o 1º Seminário de Antropologia da Unesp, no campus de Marília, que buscou reunir os (as) antropólogos(as) atuantes nos diversos campi universitários da Unesp. A idéia era incentivar a discussão interna entre os profissionais de área com o objetivo de conferir mais visibilidade à antropologia na Unesp, uma vez que se tinha constatado – e esta era a avaliação dos organizadores – que o ensino e a pesquisa antropológicas não têm conseguido consolidar-se da mesma maneira que outras áreas vizinhas do conhecimento dentro da estrutura acadêmica da instituição.

Buscava-se, portanto, construir um diálogo a partir da apresentação de “relatos de pesquisa” que incluísse também uma troca de idéias a respeito das experiências de ensino nos diversos espaços da Unesp. Infelizmente, uma parcela não diminuta dos convidados não pôde comparecer ao evento. De qualquer forma, entendemos que este seminário constituiu um marco na trajetória da construção de uma prática antropológica na Unesp, uma vez que, pela primeira vez, profissionais desta área dedicaram-se, num evento acadêmico, especificamente a uma análise sobre a situação da antropologia nesta instituição. As atividades contemplaram também uma Seção de Comunicações em que os alunos puderam não apenas apresentar os seus trabalhos, mas também participar, juntamente com os professores, das reflexões sobre o passado, o presente e um possível futuro da antropologia unespiana.

Os textos que compõem esta coletânea refletem a diversidade dos trabalhos, tanto no que diz respeito a questões temáticas, quanto no que se refere às opções teóricas e metodológicas, que são desenvolvidas junto à Unesp. Alguns “relatos” apresentados pelos docentes referem-se a uma pesquisa bem delimitada, enquanto outras contribuições entrelaçam momentos de pesquisa e trajetória intelectual, e outros “relatos” ainda centram as suas avaliações nas condições adversas, nos foros acadêmicos, para a produção de conhecimento a partir de um olhar crítico-antropológico.

No seu ensaio “Impedimento ao pensar”, Lúcia Arrais Morales defronta-se com uma questão complexa que age diretamente sobre as atividades de ensino e de pesquisa, que ela denomina de “impedimentos naturalizados ao exercício do pensamento”. Morales desenvolve suas reflexões críticas a partir da constatação de que as universidades, tanto as públicas como as privadas, são parte de projetos políticos e de modelos de convivência humana. A inserção das universidades neste contexto mais amplo teria implicações diretas sobre a transmissão e produção de conhecimento e faria com que “ensaios do livre pensar sejam amplamente desestimulados”. Tendo como

referências fundamentais as idéias que Lévi-Strauss desenvolveu sobre o pensamento selvagem, de um lado, e as reflexões de Marx sobre o farisaísmo e o otimismo, de outro, Morales tece seu caminho argumentativo, buscando desvendar aquilo que restringe as potencialidades cognitivas dos jovens universitários.

Já Christina Rubim, em seu texto “De como um antropólogo se transforma em ‘índio’ - ou como fazer pesquisa na academia”, apresenta-nos um ensaio auto-reflexivo no qual procura argumentar que a experiência vivida explica opções teórico-metodológicas e vice-versa. Oferecendo ao leitor alguns insights em momentos-chave de sua biografia, Rubim mostra-nos como o “ser”, isto é, a vivência e prática pessoal, e o “fazer”, isto é, a reflexão e análise antropológica, estão necessariamente vinculados. Mostra também seus embates pessoais com questões como o objeto e o método de pesquisa. Revela, desta forma também, certas insatisfações em relação à ciência que, de acordo com a própria autora, é aquilo que a move intelectualmente e que estão por detrás da escolha de seu grande objeto de pesquisa.

Sérgio Domingues, por sua vez, reflete sobre a compatibilidade ou incompatibilidade entre pensamento (cultura) indígena e a produção de filmes. Na sua contribuição para esta coletânea, intitulada “Idéias para um projeto futuro sobre cinema indígena”, parte de reflexões filosóficas que relacionam a produção de filmes com a busca de uma objetivização desenvolvida, em primeiro lugar, pelo mundo ocidental. Ao comentar sua própria trajetória de pesquisa junto a diferentes comunidades indígenas, Domingues explica como a luta política levou alguns antropólogos e ativistas a investir na elaboração de projetos como o do “Vídeo nas Aldeias”. A análise de Domingues revela não somente que alguns grupos (xavante) demonstram maior interesse do que outros (krahô) pela comunicação via imagens, mas mostra também que, no caso de alguns representantes indígenas, o domínio da tecnologia cinematográfica que possibilita a criação de “documentos” impulsiona uma reflexão sobre a “sua cultura” e uma valorização dela.

No ensaio intitulado “Patrimônio, memória e território: festa de santo, identidade de negros”, Bernadete Castro analisa a importância social e cultural das festas de santo, principalmente, a de Nossa Senhora do Carmo, para uma comunidade negra num bairro situado na região metropolitana de São Paulo. Mostra como a história recente deste grupo está profundamente marcada pela expansão dos espaços urbanos e pela especulação imobiliária, que provocaram a perda da terra coletiva e como, ao mesmo tempo, a promoção periódica das festas religiosas ajuda-lhes a reforçar a unidade grupal ameaçada por diversas forças desagregadoras. Assim, o texto de Castro dá destaque para a relação entre espaço e produção cultural, quando avalia, por exemplo, que “os espaços das festas são espaços de produção e reprodução social do bairro”; e que as festas

religiosas podem ser entendidas como uma recuperação ritualizada das antigas posses de terra e como um momento de reafirmação do patrimônio cultural do grupo. Desta forma, a análise da autora chama também a atenção para a imbricação entre noções como memória, território, religiosidade e identidade.

O ensaio “Desafios em pesquisa antropológica: o trabalho de campo em terreiros de candomblé” permite ao (à) leitor(a) acompanhar Claude Lépine em duas das suas pesquisas sobre o mundo do candomblé, nas quais a autora faz reflexões detalhadas sobre os desafios que o (a) antropólogo(a) enfrenta durante a pesquisa de campo. A própria pesquisadora revela-nos que o fato de os estudos terem sido desenvolvidos em momentos e lugares diferentes refletiu-se também nas suas escolhas teórico-metodológicas e temáticas. Se, num primeiro momento, a preocupação teórica seguia, em boa medida, as premissas da antropologia estrutural lévi-straussiana, que servia a Lépine como o instrumental mais adequado para decodificar saberes fundamentais da mitologia do candomblé, como o do “sistema dos estereótipos da personalidade no candomblé queto”, num segundo momento, o interesse de Lépine volta-se para a compreensão de recentes reformulações ritualísticas – (re-)africanização – que a autora relaciona com disputas de poder dentro do mundo do candomblé, fato este que a leva a buscar nas reflexões de Bourdieu referências teóricas alternativas para a sua análise.

Finalmente, em “Diáspora cabo-verdiana: algumas considerações sobre identidade, violência e discriminação”, Andreas Hofbauer apresenta a sua experiência de pesquisa junto aos cabo-verdianos residentes em Lisboa, na qual procurou desenvolver uma perspectiva teórico-metodológica que permitisse abordar a questão da diferença simbólica e a da desigualdade (“discriminação”) de uma forma integrada. O objetivo da investigação consistiu, portanto, em avaliar de que maneira percepções de desigualdade / discriminação repercutem sobre processos identitários e vice-versa. Para isto, Hofbauer analisa e compara dois grupos que se revelaram como pólos extremos no que diz respeito à questão de investigação: uma velha elite cabo-verdiana que tinha ocupado cargos intermediários na administração colonial até a Revolução dos Cravos, quando resolveu refugiar-se em Lisboa; e os filhos de imigrantes laboriais cabo-verdianos, que já nasceram em Portugal e vivem nos “bairros degradados” na periferia da capital.

Esperamos que o panorama retratado neste livro sirva como um estímulo para intensificarmos a elaboração de projetos antropológicos dos mais variados tipos na nossa instituição. Que esta coletânea seja um primeiro volume de uma série de publicações gestadas por antropólogos, docentes e discentes, unespianos.

Andreas Hofbauer

ANDREAS HOFBAUER (ORG.)

Andreas Hofbauer

IMPEDIMENTO AO PENSAR

Lúcia Arrais Morales

Pensar uma questão da atualidade, além de falar da vida que estamos vivendo, permite tomar uma posição em relação ao presente. A escolha do objeto desse artigo está inscrita nessa exigência. Ele pretende examinar impedimentos naturalizados ao exercício do pensamento. Parte do princípio de que essa atividade não é um ato privado acontecendo no interior de um indivíduo, tampouco é o produto exclusivo da neurologia e da fisiologia do sistema nervoso humano. Ele é construído historicamente, mantido em sistemas sociais e aplicado a cada indivíduo. Se comparado a outros atos sociais, suas consequências são as de mais longa duração (GEERTZ, 2001). Portanto, o pensamento humano é, em sua origem, função, forma e aplicação, uma atividade social. Daí porque “seu ambiente natural é o pátio familiar, o mercado e a praça da cidade” (GEERTZ, 1978, p. 57).

Contudo, é necessário acrescentar a essa lista um espaço instituído como o locus do seu exercício em excelência: escolas e universidades. Essas últimas produzem os profissionais que, através de projetos políticos pedagógicos, imprimem determinado uso à memória, à atenção, à imaginação e à reflexão de uma coletividade. Desse modo, esses atos seletivos geram um distinto rendimento e produzem um determinado indivíduo para operar em consonância com o tempo e o lugar em que vive (KUHN, 1989; STRATHERN, 1999; ROSSI, 2002).

Essas considerações explicam porque instituições de ensino superior, destinadas a desenvolver o pensamento, também abrigam impedimentos a ele: universidades também fazem parte de projetos políticos. Então, a natureza e a magnitude desses impedimentos estão diretamente relacionadas à vigência de um modelo de convivência humana nelas praticado.

As universidades brasileiras, sejam públicas ou privadas, funcionam através do modelo contemporâneo de ciência, no qual empresas não apenas financiam as pesquisas, mas gerenciam seus objetos e linhas de investigação (BEN-DAVID, 1974). Essa circunstância engendra condições específicas tanto na transmissão de um conhecimento acumulado quanto na renovação desse conhecimento. Para a manutenção desse modelo, ações sobre corações e mentes são vigorosamente realizadas debilitando ensaios do livre pensar (LATOURET, 2000). Cabe, então, a pergunta: quais são e como operam esses impedimentos sobre o pensamento inovador?

O trabalho de Claude Lévi-Strauss oferece indicações para uma primeira aproximação. O autor dedicou grande parte de sua reflexão para demonstrar a ausência de equivalência entre restrições ao entendimento alargado do mundo e limites inescapáveis da condição humana à execução desse entendimento. Ele reflete sobre as condições de possibilidade do exercício da autonomia intelectual e discute um modelo de conhecimento gerador de alienação. Com isso, inspira o leitor para perceber restrições naturalizadas, ou seja, ocorrências corriqueiras, próximas a um cânone em um modo de pensar considerado o de mais alta excelência humana. Quando Lévi-Strauss (1989) dá o título de *O Pensamento Selvagem* a um de seus mais importantes livros, não está falando do pensamento de “selvagens”, mas de condições da atividade cognitiva do gênero humano, não submetidas a uma dada rentabilidade. Ou seja, o autor está se referindo ao exercício de um pensamento não domesticado por uma determinada lógica.

Compreender a atualidade do pensamento selvagem exige também inscrevê-la dentro de uma perspectiva histórica. Para efeitos de demonstração, toma-se aqui o final do século XIX. Nele está em curso esforços de transformação em modos de pensar e de intervir no mundo. Esforços que correm em paralelo com aqueles voltados para a manutenção do modelo binário de estruturas em equilíbrio estável e de elevada previsibilidade.

Em 1879, o físico inglês James Maxwell, através de seus estudos sobre eletricidade e magnetismo demonstrou que um corpo não pode nunca tocar diretamente outro corpo. Quando seguramos um objeto são as cargas elétricas da mão influenciando as cargas elétricas do objeto que possibilitam segurá-lo, movê-lo ou derrubá-lo. Com Maxwell, percebeu-se que não há contato direto e que o mundo físico também é mediatizado.

Em 1905, Einstein publica sua teoria da Relatividade através da qual demonstra que a posição do observador tem conseqüências sobre a definição que confere a coisa observada. Em 1920, um conjunto de físicos descobre que o átomo é divisível. Inaugura-se aí a física quântica e com ela a incerteza ganha mais densidade. Entre o objeto medido e o instrumento de medição há um terceiro elemento. Elemento, aliás, de discórdia: o observador humano. A determinação da posição e do momento de uma partícula móvel contém necessariamente erros e, embora esses erros sejam negligenciáveis na escala humana, eles não podem ser ignorados nos estudos sobre o átomo. A esse fenômeno, o físico alemão Werner Heisenberg, em 1927, deu o nome de o princípio da incerteza. A incerteza, então, torna-se um parâmetro legítimo de investigação, passando a primeiro plano na estruturação do pensamento científico do século XX, embora alguns domínios das ciências sociais tenham dificuldades de entendê-la e, por vezes, a associa ao relativismo e, outras vezes, ao niilismo.

Essas descobertas têm desdobramento que alcançam o trabalho do físico-químico russo naturalizado belga Ilya Prigogine que formula a teoria das estruturas dissipativas ou teoria do caos. Ele se dedica a estudar os sistemas instáveis, de baixa previsibilidade e irreversíveis. Com isso, redefine o conceito de caos retirando-o da noção exclusivista de desordem absoluta. Prigogine mostra que o caos é regido por uma ordem e antes de ser uma exceção, o caos é estruturante do mundo em que habitamos. As idéias de Prigogine tiveram um efeito profícuo, por exemplo, na obra do geógrafo marxista David Harvey. A teoria do caos forneceu elementos que organizam sua argumentação no livro "A condição Pós-Moderna". Para ele, não tem sentido designar como pós-moderna a circunstância em que vivemos. As conseqüências de transformações tecnológicas, arquitetônicas e de códigos semânticos da literatura, da música e do cinema são inerentes à estrutura presente no modo de vida moderno. Não são elementos de exceção, mas sim presenças constitutivas dessa realidade humana.

Para a física clássica, o não equilíbrio era considerado a exceção. Prigogine reverte esse pressuposto: os sistemas estáveis passam a ser vistos como casos especiais de uma dinâmica onde predomina a instabilidade e a irreversibilidade. O mundo e a vida no planeta terra estão longe de estabilidade e nos sistemas vivos essa dinâmica opera em magnitude. A teoria do caos, portanto, não é uma celebração do caos, mas a compreensão de que a ordem que preside o mundo possui a dinâmica da instabilidade, da irreversibilidade e suas interações não são transitórias, mas persistentes. A teoria do caos abre outros parâmetros para o pensamento: ao invés de determinismo, probabilidade. Ao invés de necessidade, a liberdade, a criatividade e o acaso; ao invés de certeza, limites sobre a previsibilidade; ao invés do transitório, a persistência. Para Prigogine, a vida é o reino do não linear, da autonomia do tempo; da multiplicidade das estruturas, e são nos sistemas vivos onde isso é visto com mais facilidade. O instável e o não equilíbrio

tornam-se objetos por excelência. Essa perspectiva oferecida pela teoria do caos, além de alterar a noção de natureza, reivindica ao humano, enquanto ser vivente, uma outra percepção de si (MASSONI, 2008).

Prigogine faleceu em 2003, aos 88 anos. Não foi um cientista social, um escritor, um artista plástico ou um músico. Foi um físico-químico cujo pensamento se constituiu através da legitimação da incerteza como parâmetro de investigação. Então, cabe perguntar: qual foi o movimento básico de Ilya Prigogine que resultou na produção de sua teoria sobre as estruturas dissipativas ou teoria do caos?

A partir do momento que a criatividade é um requisito para o trabalho intelectual, Lévi-Strauss fornece a pista para a solução dessa pergunta. Em *O Pensamento Selvagem*, ele expande a noção de ciência, fazendo-a sair da restrição que a localiza como uma prática executada em um determinado recinto, um laboratório, e própria de uma forma de sociedade humana, a ocidental, moderna, industrial e capitalista. No capítulo 1, *A ciência do concreto*, Lévi-Strauss lança o leitor, sobretudo o leitor que frequenta as atuais escolas de segundo e de terceiro grau, a estranharem o tratamento que populações, percebidas como atrasadas, primitivas ou selvagens, conferem ao conhecimento. Por “ciência do concreto” Lévi-Strauss procura dar conta de um movimento específico do pensamento humano, deixado em segundo plano pela modernidade e, portanto, não reconhecido como vigoroso e fecundo a não ser pelos indivíduos criativos: artistas e pesquisadores inovadores. Lévi-Strauss demonstra que, além de ser um fenômeno recente na história da humanidade (aproximadamente três séculos), a ciência moderna para existir precisou voltar às costas ao mundo dos sentidos e, com ele, arrastar a imaginação e a intuição (LÉVI-STRAUSS, 1978). Assim, o desafio de toda atividade de pesquisa no ocidente moderno é restituir esse nível de operação do pensamento do qual se foi afastado. O autor mostra que a ciência do concreto e a ciência moderna são dois modos diferentes de pensamento científico, ou antes, dois níveis estratégicos: “um aproximadamente ajustado ao da percepção e ao da imaginação, e outro deslocado; um muito próximo da intuição sensível e outro mais distanciado” (LÉVI-STRAUSS, 1989, p. 30).

Com essa perspectiva, o autor nos permite perceber um tipo de alienação a que somos submetidos no ocidente moderno: a despossessão do corpo. As sensações de incomodo, as percepções de confusão, a intuição de uma outra interpretação e a imaginação de uma possível solução não são validadas enquanto experiências escolares nem consideradas como fundamentais para inaugurar uma nova rota de análise e pensamento. A sensibilidade é considerada algo de menor valor e associada a atributos femininos. Contudo, é nesse nível que ocorre o estranhamento, a perplexidade, a dúvida, a pergunta que pode desencadear o novo, o turvo, o disruptivo.

A ênfase de Lévi-Strauss é demonstrar que esses dois modos de produzir conhecimento não são iguais tanto em termos práticos quanto teóricos, mas essa desigualdade não impede que as operações mentais do primeiro sejam tão sofisticadas e complexas quanto o segundo. O foco de Lévi-Strauss é fazer uma profunda intervenção no etnocentrismo europeu e, por extensão, em todos aqueles que nele se miram. Com isso, mostra que há uma forma de pensar própria às populações designadas como primitivas que, além de rica e fecunda não é prerrogativa apenas delas, mas faz parte das condições do pensamento humano.

Na primeira seção do capítulo A ciência do concreto, Lévi-Strauss trabalha com um conjunto de dados etnográficos de diversas regiões: América do Norte, África, Ásia, Oceania. Seu propósito é gerar a percepção da diversidade e, ao mesmo tempo, mostrar que uma atividade intelectual está presente em todas aquelas sociedades. Ao trabalhar com essas etnografias, a maioria oriunda de linhas pioneiras de pesquisas, que recebiam o nome de etnobotânica e refletiam a emergência da ecologia enquanto campo de investigação, o autor transcreve as observações daqueles que se viram diante de indivíduos iletrados e dotados do que ele define como “ânsia de conhecimento; curiosidade assídua e sempre alerta, vontade de conhecer pelo prazer de conhecer, atenção apaixonada e gosto pelo saber” (LÉVI-STRAUSS, 1989, p.18, 20).

Essas disposições foram encontradas tanto em adultos quanto em crianças. Ao ler essas considerações, o jovem leitor atual percebe o quão distantes são a experiência escolar e a atitude face aos estudos naqueles cujo sistema senso-perceptual foi inscrito como de segunda ordem e, por causa disso, permaneceu refratário a outras possibilidades do exercício de seu pensamento. Nesses indivíduos, a separação entre o sensorial e o intelectual se reveste de valor e seu destino é a reprodução do capital cultural e simbólico de orientadores, professores e teóricos. Aposar-se de sua pergunta e reconhecê-la como atividade constitutiva de sua condição humana não apenas produz autonomia, mas expressa atitude política, uma vez que todo o entorno está organizado para que esse nível estratégico de contato com a realidade opere sem o reconhecimento de seu valor.

Perguntar, duvidar e imaginar foram os procedimentos que Ilya Prigogine pôs a serviço de seu trabalho de pesquisador no campo da físico-química. Não indagar, portanto, é operar através de naturalizações. É, por exemplo, viver sem perguntar sobre o estatuto da inexistência do reconhecimento de que os coletivos indígenas possuem um sistema de pensamento. No país com uma diversidade de aldeias indígenas, presentes em todo o território nacional, brasileiros não associam índio a pensamento, à existência de atividade intelectual. Índio está ligado à mata, a arco e fecha, a cocar etc. (Rocha, 1984). Essa é uma idéia visceralmente estabelecida e, portanto, imperceptível a não ser por alguns e bem poucos. Esse pensamento é tratado como fabulação, atividade de

mentes desocupadas ou infantis, mas jamais como fruto de um sofisticado procedimento mental. Essa é a razão de Macunaíma ser imediatamente ligado a Mário de Andrade. Poucos sabem que Macunaíma é fruto do pensamento de Macuxis e Wapixanas que habitam o estado de Roraima e, atualmente, estão sob a ação da ocupação de rizicultores em sua reserva, a Raposa Serra do Sol. Esse mito foi recolhido na primeira década do Século XX pelo etnólogo alemão Koch-Grünberg e elaborado pelo paulista Mário de Andrade. Assim, Macuxis e Wapixanas também contribuíram para a formulação de uma ideologia nacional.

Perguntar, imaginar e intuir são operações cognitivas que permitem a tomada de posse de si e, conseqüentemente, condição para um agir consciente e para inaugurar uma reflexão em novos termos.

Essa preocupação está ilustrada também em Marx. Ao fazer, em 1867, o prefácio da primeira edição de *O Capital*, ele se dirige ao leitor alemão e o convoca a desfazer-se de uma percepção falsa. Seu intento é oferecer elementos concretos que suspendam a tentação desse leitor para circunscrever geograficamente apenas à Inglaterra o que descreve e analisa em seu livro. Marx destaca dois caminhos possíveis para o exercício desse impedimento à tomada de consciência do plano do vivido. Em ambos, o indivíduo entrega-se com afinco a um ideário produtor do ato de obscurecer a apreensão de elementos concretos da experiência imediata. Ao fazê-lo, um dado problema torna-se inexistente e situado em outro lugar. Desse modo, Marx (1978, p. 5) apresenta sua obra não apenas esclarecendo sua opção metodológica pela Inglaterra, mas assumindo um dever moral de agir sobre consciências:

Até agora a Inglaterra é o campo clássico dessa produção. Este o motivo por que a tomei como principal ilustração de minha explanação teórica. Se o leitor alemão, farisaicamente, encolher os ombros diante da situação dos trabalhadores ingleses, na indústria e na agricultura, ou se, com otimismo, tranquilizar-se com a idéia de não serem tão ruins as coisas na Alemanha, - sinto-me forçado a adverti-lo: a história é a teu respeito.

O farisaísmo e o otimismo são os dois caminhos sinalizados. Ao contrário do que ficou correntemente em uso, fariseu não está no texto sob o sentido de hipocrisia ou dissimulação. Marx usa o termo em sua acepção originária. Os fariseus surgiram dois séculos a.C. como uma dissidência dos hasydhim. Essa oposição surgiu pelo descontentamento com a liderança religiosa que olhava a tradição de modo secundário. Disso resulta que o termo pharysaym (fariseu) significa separado e ligou-se à estrita observância formal aos ritos da lei mosaica. Portanto, os fariseus literalizavam o judaísmo. Assim, através do termo fariseu procura-se capturar a situação de um grupo ou de um indivíduo cujos atos estão automatizados pela prevalência da dimensão

estruturante do passado na produção do seu entendimento do mundo. Desse modo, o que sai do âmbito da rotina de interesses é deslocado para fora e visto não apenas como secundário, mas sem o poder de afetar um grupo ou um indivíduo. Com isso, o imediato, o circunstancial e uma visão abrangente ficam comprometidos. É sobre isso que Marx está alertando os alemães. Eles estão automatizados no seu fazer e isso os impede de enxergar uma transformação em curso acontecendo no seu presente imediato e não sujeita a um contorno geográfico definido.

Se o farisaísmo é um modo de aderir ao já estabelecido e, portanto, expressão de pouca permeabilidade ao circunstancial, o otimismo, por sua vez, também desconsidera o presente e afeta a ação de um grupo ou de um indivíduo. Ao conceber que sempre haverá um desfecho favorável independente das variáveis em jogo, o indivíduo não necessita perceber ativamente seu entorno para obter os elementos indispensáveis a um esforço reflexivo que possibilite uma ação. Há a crença, portanto, de que a realidade porta um dispositivo automático para a correção do rumo dos acontecimentos. Basta apenas manter-se confiante.

Desse modo, tanto o farisaísmo quanto o otimismo operam através de sistemas de referência impedidores da apreensão da realidade imediata: o farisaísmo pelo apego à tradição e o otimismo pela fuga ao enfretamento de adversidades. Marx estabelece a seguinte homologia: o farisaísmo está para o encolher os ombros diante de determinados acontecimentos assim como o otimismo está para o tranquilizar-se em relação a acontecimentos adversos. O encolher os ombros é uma expressão de indiferença. O tranquilizar-se, por sua vez, é crer não haver motivos para ocupar-se em elaborar uma linha de ação. Ou seja, é produzir uma posição na qual a nota distintiva é tornar desnecessária a realização de um movimento. Assim, de modos distintos, tanto o fariseu quanto o otimista reduzem o peso das evidências e eximem-se de uma responsabilidade. O primeiro desdenha; o segundo se ufana.

Desse modo, com o propósito de falar sobre essa disposição do pensamento moderno para operar em dualismo e, conseqüentemente, opor o sensorial ao intelectual, Marx escolhe concretizá-la em dois modi vivendi: o farisaísmo e o otimismo. Com isso, comunica posições existências que optam por afastar-se do imediatamente presente e local. Para isso ocorrer é necessário antes de tudo desconsiderar seu sistema senso-perceptual e colocar-se ao abrigo de perspectivas já consagradas, de definições já estabelecidas. O indivíduo pode até ser hábil em uma retórica acionando frases prontas, palavras-chave, expressões clichês e perguntas treinadas. Contudo, reproduz sem saber o projeto político de um grupo.

Posição inteiramente distinta revelam as populações, objeto dos estudos etnográficos apresentados por Lévi-Strauss. Nelas, o ato de formular está a serviço do

ato de investigação direta, compromissada e sincera. O afazer intelectual não é um acréscimo supérfluo e extrínseco às suas vidas, mas constitutivo delas. Não se trata do fato de que esses grupos iam fazendo suas vidas e, num dado momento, caso lhes fossem conveniente ou sentissem alguma curiosidade especial, aí, então, empreenderiam uma investigação. É o contrário. Eles reagiam continuamente ao seu ambiente. Isso fica demonstrado pelo impressionante volume de classificações botânicas dos hanunoos nas Filipinas, apresentado pelo antropólogo americano Harold Conklin, atual professor emérito em Yale, que na década de 50 fez pesquisa entre eles e escreveu:

Toda ou quase todas as atividades dos hanunoos exigem uma íntima familiaridade com a flora local e um conhecimento preciso das classificações botânicas. Contrariamente à opinião segundo a qual as sociedades que vivem em economia de subsistência utilizariam apenas uma fração mínima da flora local, esta última é utilizada numa proporção de 93%. “Os hanunoos classificam as formas locais da fauna de aves em 75 categorias, distinguem por volta de 12 espécies de serpentes, 60 tipos de peixes” e o autor prossegue e termina dizendo: “ao todo, 461 tipos zoológicos recenseados”. (LÉVI-STRAUSS, 1989, p. 18).

Lévi-Strauss apresenta dados do espanto de outros biólogos não apenas com a extensão e profundidade do conhecimento dessas populações, mas também por constatarem a presença de outros rentáveis caminhos investigativos. Eles perceberam soluções criativas e isso evidência a construção de problemas, pois as coisas à nossa volta não nos dizem por si mesmas, o que são. Somos nós que temos de dizer, e isso é o afazer intelectual. Para exercitá-lo de forma criativa, é necessário apossar-se de um sistema senso-perceptual. Caso contrário, a reprodução heteronômica de respostas se instala. Se essa modalidade de impedimento ao pensar acontece em universidades, corre-se o risco da inexistência de uma reflexão sobre o nosso tempo, havendo, ao contrário, uma adesão tácita a ele. Isso tem sérias implicações uma vez que, de modo direto ou indireto, essa instituição fornece coordenadas para a elaboração de políticas públicas e atua na formação de profissionais especializados em produzir conteúdo didático e administrar o ensino básico.

REFERÊNCIAS

- BEN-DAVID, J. *O papel do cientista na sociedade*. São Paulo: Ed. Pioneira, 1974.
- GEERTZ, C. O impacto do conceito de cultura sobre o conceito de homem. In: *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978. p. 45- 66.
- GEERTZ, C. O pensamento como ato moral: dimensões éticas do trabalho de campo antropológico. In: GEERTZ, C. *Nova luz sobre a Antropologia*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 2001. p. 30 - 46.

KUHN, T. *A tensão essencial*. Lisboa: Edições 70, 1989.

LATOUR, B. *A ciência em ação: como seguir cientistas e engenheiros sociedade afora*. São Paulo: UNESP, 2000.

LÉVI-STRAUSS, C. A ciência do concreto. In: LÉVI-STRAUSS, C. *O pensamento selvagem*. Campinas: Papyrus, 1989. p. 15-49.

LÉVI-STRAUSS, C. *Mito e Significado*. Lisboa: Edições 70, 1978.

MARX, K. *O capital*. Rio de Janeiro: Ciências Humanas, 1978. v. 1.

MASSONI, N. T. Ilya Prigogine: uma contribuição à filosofia da ciência. *Revista Brasileira de Ensino da Física*, São Paulo, v. 30, n. 2, p. 2.308.1-2.308.8, 2008.

ROCHA, E. Um índio didático: notas para o estudo de representações. In: ROCHA, E.; VEIGA, R.; QUINTELLA, M.; WAITZFELDER, D.; PEREIRA, C. *Testemunha ocular: textos de antropologia social do cotidiano*. São Paulo: Brasiliense, 1984, p.13-43.

ROSSI, P. *O nascimento da ciência moderna na Europa*. Bauru: EdUSC, 2002.

STRATHERN, M. *No limite de uma certa linguagem*. *Revista Mana*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 2, p. 157-175, 1999.

ANDREAS HOFBAUER (ORG.)

DE COMO UM ANTROPÓLOGO SE TRANSFORMA EM
"ÍNDIO" OU COMO FAZER PESQUISA NA ACADEMIA

Christina de Rezende Rubim

DA FORMAÇÃO: DE COMO SE TRANSFORMAR EM ANTROPÓLOGO

Não me lembro quando ouvi pela primeira vez a palavra antropologia. Com certeza não foi muito cedo, pois fui criada numa família humilde nos subúrbios do Rio de Janeiro. Minhas atenções não estavam nos livros e nossas preocupações se restringiam em viver um pouco melhor a cada dia. Minha infância nunca foi além das brincadeiras de rua, do Capitão Furacão e das visitas aos parentes num bairro distante. Mas o “sentimento” antropológico¹ sempre esteve presente em minha vida. Tinha a

¹ Será que não seria contraditório falar em um sentimento (científico) antropológico? Poderia delimitar isso que chamo de sentimento, nas seguintes afirmações: é a consciência das diferenças que marcam a singularidade da antropologia segundo Margaret Mead (1971, p. 38-39): “[...] o antropólogo aprende que deve pensar com e sobre a diferença entre o apêrto de mão nesta ou naquela cultura. Deve também ter a habilidade de ajustar rapidamente o tipo correto de apêrto de mão quando se confronta com uma determinada nacionalidade. Aos conhecimentos destes costumes, a habilidade de pô-los em prática ou não, o antropólogo adiciona uma contínua consciência das diferenças – no tom de voz e nas próprias palavras, nas seqüências de conduta, como por exemplo por que uma discussão simplesmente se desvanece num país enquanto em outros um conjunto interrelacionado de diálogos iniciais poderia levar a uma disputa de socos ou um impávido muro de silêncio.” É a capacidade de passar de uma perspectiva a outra no que Wright Mills (1975, p. 227-228) denomina a imaginação sociológica: “A imaginação sociológica, permitam-me lembrar, consiste em grande parte na capacidade de passar de uma perspectiva a outra, e no processo estabelecer uma visão adequada de uma sociedade total de seus componentes.

mania de experimentar a reação das pessoas à minha volta, imaginar o que pensavam e entender as suas maneiras de enxergar o mundo. Gostava especialmente de me colocar “fora” de minha própria vida para saboreá-la como a um filme, uma estória que não me pertencesse e que pudesse questionar. Sempre me frustrava nessas ocasiões porque a “volta” à realidade era inevitável e dela não conseguia me desvencilhar.

A minha vida foi marcada pela provisoriedade e pelo sentimento de solidão. As mudanças de bairro e de escola eram freqüentes e isto me possibilitava uma constante comparação entre os lugares e as pessoas. Mas me deixavam insegura quanto ao mundo, pois ele me parecia – e era – sempre diferente a cada nova mudança. Conheci pessoas de todos os tipos e casas de todos os tamanhos. Muito cedo tomei consciência do meu papel na vida e do meu espaço no mundo.

Lembro-me que aos dez anos fiquei impressionada com as explicações de uma professora de quem eu gostava muito, sobre a razão de algumas pessoas ter cabelos crespos e outras lisos. A explicação científica, segundo ela, era porque alguns se aproximavam mais dos macacos que outros. Passei a desconfiar da ciência e conseqüentemente da verdade, o que também ajudou na minha relativização do mundo e numa crítica constante dos conceitos da vida.

Na adolescência foi o grupo de jovens da igreja e mais tarde a militância política que me propiciaram um sentimento de vida social, de referência no mundo. Foi nesse momento, lembro agora, que optei por uma vida diferente daquela que estava reservada para mim: resolvi estudar. Excursionei um pouco pela física e pela matemática, mas as certezas que estas ciências me ensinavam, incomodava. Este era o mundo que eu desejava, mas não era o mundo que eu tinha.

É essa imaginação que distingue o cientista social do simples técnico. Os técnicos adequados podem ser treinados nuns poucos anos. A imaginação sociológica também pode ser cultivada; ela dificilmente ocorre sem um grande volume de trabalho, que com freqüência é de rotina [...]. Não obstante, há uma qualidade inesperada em relação a ela, talvez porque sua essência seja uma combinação de idéias que não supúnhamos combináveis – digamos, uma mistura de idéias da Filosofia alemã e da Economia britânica. Há um certo estado de espírito alegre atrás dessa combinação, bem como um interesse realmente muito grande em ver o sentido do mundo, que falta aos técnicos. Talvez estes sejam demasiado bem treinados, treinados com demasiada precisão. Como ninguém pode ser treinado apenas no que já é conhecido, o treinamento por vèzes incapacita-nos de aprender novos modos, leva-nos a rebelar-nos contra o que deveria ser, a princípio, espontâneo e desorganizado mesmo. Mas temos de nos apegar a imagens e noções vagas, se forem nossas, e devemos desenvolvê-las, pois quase sempre as idéias originais se apresentam assim, inicialmente.” É o que está implícito no *Anthropological Blues* de Roberto da Matta (1978, p. 30), isto é, os aspectos interpretativos e subjetivos do ofício de etnólogo: “Seria, então, possível iniciar a demarcação da área básica do **anthropological blues** como aquela do elemento que se insinua na prática antropológica, mas que não estava sendo esperado. Como um **blues**, cuja melodia ganha força pela repetição das suas frases de modo a cada vez mais se tornar perceptível. Da mesma maneira que a tristeza e a saudade (também **blues**) se insinuam no processo do trabalho de campo, causando surpresa ao etnólogo. É quando ele se pergunta, como fez Claude Lévi-Strauss, ‘que viemos fazer aqui? Com que esperança? Com que fim?’”.

Fui prestar vestibular em uma cidade distante porque já nessa época não conseguia entender como as pessoas viviam uma vida inteira num mesmo lugar. O novo me atraía, mas as mudanças continuavam dolorosas. Optei pelas ciências sociais com o intuito de conhecer o mundo real em que vivia.

Interessante é perceber que teoricamente compreendemos as mudanças e a não linearidade da história, mas quando estes desencontros ocorrem em nossas vidas, não aceitamos muito bem e esperamos que tudo esteja certo e aconteça no seu tempo e lugar devido. Comecei, então, a ter a prática de escrever cartas para os amigos que tinha deixado no Rio de Janeiro. Cartas quase nunca respondidas, mas que me propiciaram um contato maior com as palavras, deixando-me mais consciente dos caminhos que estava escolhendo percorrer.

Durante a graduação os sociólogos me fascinavam, principalmente aqueles que para mim eram mitos. Sérios², didáticos, se pareciam com cientistas de verdade ou com aquilo que eu imaginava ser um cientista. Os antropólogos, ao contrário, eram divertidos, muitos deles usavam colares e brincos exóticos, sendo que alguns até fumavam cigarros de palha. Isso me passava uma idéia de artificialidade, de teatro e me fazia sentir sem graça e pouco a vontade, por eles e com eles. As pesquisas antropológicas sempre me pareciam como uma coleção de curiosidades, pontuais e restringindo-se apenas a análise de microcosmos, sem a necessária contextualização científica:

[...] uma certa inconsistência dos resultados, uma multiplicação de pesquisas e abordagens que não se somam nem se integram, uma certa complexidade sobre o que fazer com as conclusões parciais e divergentes que estamos acumulando. (DURHAM, 1986, p. 19).

No pequeno departamento de antropologia da universidade em que fui estudar, os professores não se vestiam de índios e com eles aprendi, que fazer antropologia não era como fazer teatro, e que esta ciência³, era algo mais do que o anedotário da

² Naquela época, seriedade para mim era sinônimo de complexidade, profundidade e distância, ou seja, se eximir do “eu” em função da universalidade científica. Hoje em dia, reconheço que para fazer ciência ou falar em seu nome, especialmente quando fazemos parte das ciências humanas, não precisamos manter uma distância com relação ao mundo real. Pelo contrário, a capacidade de se apaixonar pelo objeto de estudo escolhido é o que tem se mostrado como fundamental na qualidade de nossas pesquisas. A contextualização das escolhas feitas são necessariamente parte dos referenciais teóricos utilizados e, portanto, enriquecedores da análise científica.

³ Usarei no texto, algumas vezes o conceito de ciência e outras vezes o conceito de disciplina para me referir à antropologia. No entanto, não significa que considero a antropologia como uma ciência nos moldes de como o conceito é empregado para as chamadas *hard science*: “[...] el verdadero problema que plantean las ciencias del espíritu al pensamiento es que su esencia no queda correctamente aprehendida si se las mide según el padrón del conocimiento progresivo de leyes. La experiencia del mundo sociohistórico no se eleva a ciencia por el procedimiento inductivo de las ciencias naturales. Signifique aquí ciencia lo que signifique, y aunque en todo conocimiento histórico esté implicada la aplicación de la experiencia general al objeto de investigación en cada caso, el conocimiento histórico no obstante no busca ni pretende tomar el fenómeno concreto como caso de una

diversidade cultural. Além disso, também aprendi a desconfiar das aparências e comecei a perceber que existia certa distância entre o que se dizia e o que se fazia. As circunstâncias da vida acadêmica me fizeram escolher a antropologia, pois queria estudar seriamente. Isto significava ter bons professores, chegar no horário, ler 100% dos textos e exigir o máximo de meus mestres e de mim mesma também. Surpreendi-me ao perceber que estava me transformando em aprendiz de antropóloga.

Desde então, venho estudando antropologia e tenho me esforçado por compreender esta ciência como algo mais do que ela nos parece mostrar. As preocupações com a disciplina não me abandonaram mais. Consegui compreender os sentimentos de estranhamento em relação ao mundo e à vida que me acompanharam durante a infância e adolescência. Fiz trabalho de campo e esta experiência foi fundamental em meu amadurecimento pessoal e na minha formação acadêmica. A convicção de que a antropologia nos proporciona uma inserção privilegiada no mundo⁴, cada vez mais se afirma e se confirma no meu dia-a-dia. Por outro lado, os conhecimentos adquiridos não conseguiram acalmar as minhas dúvidas em relação à ciência e à antropologia em especial. As problemáticas relativas ao objeto, ao método e ao sujeito sempre me incomodaram. Até hoje, parece ser difícil caminhar sem antes tê-las resolvido, pelo menos em parte. Esta insatisfação eterna e constante em relação à ciência é o que me move intelectualmente.

Nunca me convenci de que a antropologia é somente a ciência das sociedades tribais. Sempre me pareceu que o método mais usado era o “método das cabeçadas múltiplas”⁵. Mesmo eu, não consegui seguir outro caminho durante a minha pesquisa.

regla general. Lo individual no se limita a servir de confirmación a una legalidad a partir de la cual pudieran en sentido práctico hacerse predicciones. Su idea es más bien comprender el fenómeno mismo en su concreción histórica y única. Por mucho que opere en esto la experiencia general, el objetivo no es confirmar y ampliar las experiencias generales para alcanzar el conocimiento de una ley tipo de cómo se desarrollan los hombres, los pueblos, los estados, sino comprender cómo es tal hombre, tal pueblo, tal estado, qué se he hecho de él, o formulado muy generalmente, cómo ha podido ocurrir que sea así.” (GADAMER, 1992, p. 32-33).

⁴ Concordo com Gilberto Velho (1980, p. 19) quando diz que: “[...] o antropólogo não só vive como qualquer contemporâneo a possibilidade da experiência do ‘estranhamento’, mas é para isto treinado e preparado, embora este processo de socialização nem sempre esteja claro para os que dele participam, quer como discípulos quer como mestres. Ao ter acesso à já mencionada ‘bibliografia clássica’, ao tomar conhecimento da etnografia de culturas as mais diversificadas, o estudante vai, aos poucos, acumulando um potencial de estranhamento em relação às suas próprias vivências.”

⁵ Hoje sei que o que eu chamo de “método das cabeçadas múltiplas” é o método essencialmente antropológico e isso não deve ser entendido pejorativamente, como no passado eu entendia. Porque esse é o método da compreensão do se fazer fazendo, isto é, somente conseguimos compreender vivenciando aquilo que nos propomos a compreender: “É por isso, talvez, que tendo chegado aos cursos de teoria antropológica pensando que iam encontrar autores capazes de ofertar a fórmula do bom trabalho, os alunos descobrem, para surpresa e desalento, embora frequentemente como desafio, que teoria antropológica é teoria-e-história da antropologia, da mesma forma que é teoria-e-etnografia. [...] Não há propriamente como ensinar a fazer pesquisa de campo. Esta é uma conclusão antiga; não só de professores bem intencionados como de estudantes interessados, mas atônitos. A experiência de campo depende, entre outras coisas, da biografia do pesquisador, das opções teóricas dentro da

Escrever um texto sempre foi, para mim, como costurar uma colcha de retalhos. Sentia-me como uma herege por fazer da produção de textos científicos uma mistura de pensamentos e idéias esparsas⁶. A coleção de pequenos cadernos, enfileirados como livros na estante, com pensamentos e impressões sobre os mais diferentes temas, sobre os textos lidos e com os meus “achismos”, auxiliavam-me nesta tarefa, mas me faziam invejar aqueles sábios idealizados que se sentavam à mesa e escreviam um texto inteiro sem pestanejar.

Quando cheguei ao doutorado, consegui o meu primeiro emprego como professora de antropologia em uma universidade. Efetivamente, esta experiência foi reveladora e decisiva em minha vida pessoal e profissional. As incertezas em relação à ciência e as inseguranças em relação ao mundo contrastavam com a minha segurança em ensinar antropologia. Surpreendia-me com as minhas próprias certezas; por as ter e não saber. Foi bom encontrar o meu referencial no mundo.

Fui socializada pela antropologia social dos anos 1980 no Brasil. Isto significa que aprendi que “[...] a antropologia não é uma disciplina apenas fotográfica, mas sobretudo artesanal, interpretativa e microscópica [...]” (PEIRANO, 1995, p. 33). Clifford Geertz foi para mim, como a maioria de meus colegas de geração intelectual, o autor que marcou a minha passagem pela disciplina. Lévi-Strauss, Radcliffe-Brown, Margaret Mead, Max Gluckmann e Franz Boas não me dizem muito individualmente. Historicamente e em conjunto, no entanto, fazem-me perceber a riqueza da antropologia como um todo e hoje, surpreendo-me gostando do que vejo e vivo. O relativismo, o respeito ao “outro”, o ser ciência sem esquecer a subjetividade da vida, foi o que de mais importante aprendi com o pensamento antropológico.

Mas, enfim, a antropologia reforçou em mim a necessidade de continuar a desconfiar da ciência e, portanto, dela própria também. Não somente porque devemos desconfiar de todos aqueles que se dizem poderosos e absolutos, mas também porque a crítica sobre nós mesmos é uma atitude científica necessária à própria ciência. Segundo um colega antropólogo, este é o meu sonho antropológico. Para mim, é um dos caminhos possíveis de compreensão do mundo e da vida, que está longe de ser simplesmente exotismo ou mistificação.

disciplina, do contexto sócio-histórico mais amplo e, não menos, das imprevisíveis situações que se configuram no dia-a-dia, no próprio local de pesquisa entre pesquisador e pesquisados. Eis aí, talvez, a razão pela qual os projetos de pesquisa de estudantes de antropologia sempre esbarram no quesito ‘metodologia’, quando estes competem com colegas de outras ciências sociais.” (PEIRANO, 1992, p. 37, p. 39).

⁶ Fiquei surpresa ao ler uma entrevista de Claude Lévi-Strauss (1988, p. 8) onde o autor confessa a sua total desorganização ao escrever: “[...] eu me saio bem no trabalho acumulando fichas: um pouco sobre tudo, idéias apanhadas de relance, resumos de leituras, referências de obras, citações... E quando quero fazer alguma coisa, tiro do meu armário um pacote de fichas e as distribuo como num jogo de paciência. Esse tipo de jogo, onde o acaso representa seu papel, ajuda-me a reconstruir uma memória debilitada.”

Já há algum tempo, as perguntas que mais tenho feito são: qual a especificidade do conhecimento científico? Quais as diferenças entre as ciências exatas e as ciências sociais? O que é a antropologia e mais especificamente, o que é a antropologia social feita no Brasil? No que esta disciplina se diferencia das demais ciências sociais e humanas? Qual a sua singularidade? É possível o conhecimento do “outro”? Como é possível o conhecimento do “outro”? Nas ciências exatas o conhecimento é essencialmente o conhecimento de um “outro” que possui uma natureza radicalmente diferente do sujeito que conhece. O objeto de estudo nas ciências sociais somos nós mesmos, pesquisador e pesquisados pertencentes a uma mesma natureza e, muitas vezes, a uma mesma história. Será que o conhecimento científico, como historicamente é entendido, inviabiliza o conhecimento do mesmo?

A virada do século XX para o XXI parece ser um momento propício⁷ para viabilizar esta discussão. Uma das características da antropologia contemporânea no Brasil – talvez no mundo como as demais ciências humanas –

é a sua preocupação consigo mesma. Quem somos nós e o que temos feito de concreto são perguntas recorrentes entre os antropólogos brasileiros. Pesquisas sobre esta temática tem se multiplicado e hoje podemos dizer que está se transformando em uma linha de pesquisa da disciplina presente em quase todas as instituições onde nos encontramos e em vários grupos de trabalho, seminários e “mesas redondas” que vem sendo promovidas em nossos encontros nacionais e regionais. A preocupação com a construção de nossa história e com a busca da compreensão de nossas tradições teóricas é uma constante tanto entre os antropólogos do sul quanto na USP e Unicamp, como também em Pernambuco, Rio de Janeiro e no Museu Emílio Goeldi no Pará.

Existe, portanto, um contexto favorável no campo antropológico e entre as ciências sociais no Brasil, que tem possibilitado e até mesmo incentivado esta discussão. A tendência cada vez maior por parte de antropólogos brasileiros em pesquisar fora do país demonstra não somente um amadurecimento da antropologia feita no Brasil, como a afirmação de um estilo nosso em fazer pesquisa, escolher temáticas e levantar problemas. Ou seja, repensando em nossas pesquisas, modelos teóricos “importados” de outras tradições, conseguimos criativamente contribuir com o pensar e fazer antropológicos.

Ao questionar a antropologia contextualizando-a com as memórias da minha própria experiência, não tenho a pretensão da “experimentação” tentada pelos autores chamados pós-modernos⁸, apesar de que a possibilidade da existência destas

⁷ Consultar Rubim, 1997.

⁸ Segundo Caldeira (1988) a antropologia pós-moderna, dizem os seus autores, pode e deve experimentar de tudo em seus textos: evocar, sugerir, provocar, ironizar.

linhas, só é possível graças a esses autores. O objetivo é somente situar a problemática com a qual trabalho, através da experiência de formação antropológica com a qual estou mais familiarizada, ou seja, minha própria história. Penso que toda atividade científica começa por aí. Sem negar a nossa inserção no mundo, através da autoconsciência do que somos e de como nos transformamos no que somos, estranhar o familiar e negar o cotidiano para poder voltar à totalidade, apreendendo-a e interpretando-a. Não existe conhecimento sem sujeito, bem como não existe sujeito sem vida e vida sem consciência. As preocupações do presente são freqüentemente determinadas pelas vivências do passado e as diferentes tentativas de reconstrução do passado encontram as suas referências no presente⁹.

Para conhecer é preciso esforço e determinação. Mas, se não possuímos suficiente experiência de vida, uma história que nos proporcione pensar e refletir sobre o que lemos, sobre o legado de nossos antepassados, os clássicos, não teremos condições de produzir conhecimento criativo. Quanto mais rica for essa história, mais poderemos avançar em direção a um conhecimento significativo e original.

Neste sentido, um texto pode dizer muito sobre seu autor. Mesmo um texto científico. Em suas linhas e entrelinhas estão implícitas as suas concepções de mundo, de vida e de ciência. Os caminhos escolhidos não são simplesmente aleatórios. Os espaços deixados em branco não são aspectos da realidade meramente esquecidos.

A concepção de ciência com a qual trabalho não é uma concepção meramente utilitarista, mas também não entendo a ciência como um conhecimento apartado do mundo e da vida real de nosso dia-a-dia. Muitas vezes o pensamento científico se recusa a habitar o mundo (MERLEAU-PONTY, 1994). No entanto, não existe possibilidade de ciência fora da realidade do mundo¹⁰. O trabalho intelectual tem muito da combinação de “pedaços” de vida, colhidos aqui e ali, em diferentes tempos e múltiplos espaços. A sua originalidade e o seu sucesso depende de certas combinações – intelectualmente e socialmente corretas em determinados momentos – que escolhemos fazer ou “esquecemos” de priorizar.

Enfim, a antropologia tem uma responsabilidade no rumo tomado pelo conhecimento científico contemporâneo, principalmente no que diz respeito às ciências humanas. A observação participante, que fomos nós os primeiros a problematizar, nos ensina que a vivência é a fonte de todo conhecimento. Mas, a vivência não simplesmente experimentada, pois do contrário nosso olhar nada teria de diferente do olhar do turista

⁹ E com isto não quer dizer que concordo com o que Stocking Jr. (1968) denomina criticamente de “presen-tismo”.

¹⁰ Não é por acaso, com certeza, que existe hoje uma tendência estilística no texto científico de se misturar vida e ciência. Nessa direção estão concentrados alguns esforços da “nova história” que se tem revelado em algumas obras como, por exemplo, **O Mundo de Sofia** (GAARDER, 1995).

ou do viajante do século passado. A experiência vivenciada que não está desvinculada da reflexão e da consciência do que se escolhe viver e participar e que nos remete aos autores clássicos da disciplina.

Ao contrário de alguns autores¹¹, não sou avessa ao memorialismo. De certa forma e historicamente, a principal prática antropológica não deixa de ser uma “coleção” de memórias, isto é, o que poderíamos chamar de “memória vivencial”¹². Não simplesmente o resgate dos acontecimentos passados, mas essencialmente a lembrança crítica e consciente do que se viveu sem perder de vista o contexto histórico de então. Nossos textos etnográficos são testemunhos de nossas vivências/reflexão/consciência entre diferentes modos de vida no tempo e no espaço.

Para mim, é lamentável que os praticantes desta ‘antropologia crítica’, tenham perdido de vista estes aspectos *testemunhais* de todo o trabalho de campo, tentando substituí-lo de modo tão americano por uma outra fórmula: um dialogismo interpretado individualisticamente e que termina por correr o risco de ser simplesmente outra fórmula de sucesso (ou camisa-de-força). Mas isso não é tudo, porque no caso da antropologia que praticamos no Brasil, não se pode esquecer que o *testemunho* é parte crítica de nossa prática como pesquisadores. (DA MATTA, 1992, p. 59).

Parece que quando nos tornamos antropólogos já não conseguimos olhar desapercivelmente para as diferenças a nossa volta¹³. A apropriação distinta da multiplicidade do real ressalta aos nossos olhos e as diferenças nos ensinam a ver o mundo com menos ingenuidade.

ANTROPOLOGIA DO CONHECIMENTO OU HISTÓRIA SOCIAL DA ANTROPOLOGIA?

Há algum tempo venho procurando um contexto teórico e temático onde possa encaixar a preocupação intelectual que mais me incomoda, que é, em última instância, porque pensamos como pensamos hoje no mundo contemporâneo. É claro que o lugar de onde falo é significativo nessa busca. Sou mulher, brasileira, intelectual e antropóloga. A ciência, pois, ocupa um lugar de relevância nessa minha busca, e as humanidades – a antropologia em particular – são reveladoras dessa preocupação.

¹¹ Por exemplo Luiz de Castro Faria (1993) e Moacir Palmeira (1994).

¹² “Para aparecer como ‘yo testical’ convincente, el etnógrafo ha de manifestarse primero como un ‘yo’ convincente.” (GEERTZ, 1997, p. 89).

¹³ Roque de Barros Laraia defende a idéia de que todo antropólogo deveria sair de seu próprio país para ter a oportunidade de vivenciar uma sociedade diferente da sua e poder comparar modos de vida diferenciados (LARAIA, entrevista em 24 de setembro de 1992).

A polarização entre ciências humanas e ciências naturais, métodos, a necessidade de leis universais, a objetividade da razão ao lado da subjetividade da vida, são bússolas que me orientam nessa procura. A antropologia, muito mais do que uma escolha ao acaso, é um referencial teórico importante e diz muito acerca do caminho escolhido.

Portanto, não sou uma antropóloga “padrão”, se é que podemos dizer que essa categoria exista. Não pesquisei negros, índios, ou os excluídos da cidade. Minha preocupação, como já colocado, diz respeito à ciência como referência de verdade última em nossa sociedade contemporânea e qual a trajetória que nos fez chegar a esse referencial.

Penso ser a antropologia uma orientação disciplinar sugestiva. Mais do que a história da ciência – que *tout court* se preocupa com as continuidades e rupturas – ou a filosofia da ciência – que se debruça sobre os limites e possibilidades – do que se tornou atualmente o conhecimento acadêmico em nossa sociedade, a antropologia como disciplina tem uma inserção nas ciências de um modo geral, e nas humanidades em particular, que a privilegia em relação à história e/ou a filosofia nesse contexto. A busca da singularidade – chamada alteridade pela disciplina – a partir de uma perspectiva comparativa é o que vem caracterizando esse conhecimento, relativamente recente entre nós durante sua história, que não data de mais de cento e cinquenta anos.

A perspectiva antropológica, conseqüentemente, é mais que um acaso de formação acadêmica da autora. Uma escolha consciente ao debruçar-se sobre o conhecimento mais prepotente da contemporaneidade: a ciência e seus praticantes.

Claro está que essa preocupação não é somente minha e acaba por refletir o contexto contemporâneo na direção do que ficou conhecido como crise das ciências sociais: a disputa por espaços acadêmicos na busca de interfaces e fronteiras entre as suas disciplinas, o compartilhamento de temas e problemas, a multiplicidade de trajetórias teóricas e metodológicas e a hegemonia cada vez maior da tecnologia são pistas nessa direção.

Poderíamos dizer que essa preocupação, entre os antropólogos, divide-se entre aqueles que pesquisam recorrentemente alguns aspectos da realidade, como por exemplo, a trajetória intelectual de um autor ou momentos da história da antropologia como parte do conhecimento, e aqueles que “olham” para a disciplina como um todo; uma tradição com singularidades nacionais inserida na trajetória cultural do pensamento ocidental.

Entre os antropólogos de outras tradições nacionais poderíamos citar Stocking Jr., George Marcus, Peter Worsley, Adam Kuper, Pierre Bourdieu, Louis Dumont e Geertz entre outros.

Para mim, a “descoberta” do lingüista Tzvetan Todorov foi um marco nessa busca, bem como do historiador da ciência Stephen Jay Gould. Autores que possuem como ponto de encontro de suas problemáticas construídas a partir de diferentes temáticas, a singularidade do conhecimento científico como parte do pensamento ocidental.

Vico, Kuhn, Gadamer, Feyerabend, Lakatos, Musgrave, Merleau-Ponty, Bachelard, Rorty, Latour na filosofia. Entre os sociólogos, principalmente Nobert Elias com *A sociedade de corte* (2001).

A leitura de biografias tem sido reveladoras do estar no mundo ocidental: Leonardo, Galileu, Newton, Darwin, Marx, Weber, Einstein, Durkheim, Feyerabend, Lévi-Strauss etc.

Tarnas, Manchester, Garin, Chartier, Whitrow e Crosby contribuíram na compreensão da construção história da mentalidade ocidental.

Um historiador, no entanto, foi quem mais me impressionou nessa busca, pois me pareceu que tinha as minhas preocupações. *Uma história social do conhecimento* (2003) de Peter Burke era o livro que procurava desde a minha graduação em ciências sociais. A certeza em relação ao conhecimento produzido me incomodava. A crítica e a reflexão me encantavam e a busca da singularidade na pluralidade do mundo, juntamente com o afastamento de qualquer preconceito, foram referências teóricas e atitudes que me fizeram persistir por esse campo do conhecimento.

No entanto, essas duas atitudes, para mim contraditória, se mantinham presentes entre os professores, nas aulas e nos textos lidos: a pretensão em ser ciência com todas as implicações que historicamente o conceito nos sugere, ao lado da subjetividade da vida, da falta de controle dos fenômenos do mundo.

A leitura dos clássicos da antropologia, enfim, fez a diferença na lapidação da problemática que venho trabalhando. Morgan, Tylor, Boas, Mauss Radcliffe-Brown, Malinowski, Lévi-Strauss, Evans-Pritchard, Ruth Benedict, Margaret Mead, Geertz etc foram a minha bússola nessa caminhada.

O meu objetivo, em última análise, é problematizar a polarização entre verdade e mentira, objetivo e subjetivo, universalidade e singularidade, ciências sociais e naturais, cultura e natureza, porque todo conhecimento é socialmente construído, datado no tempo e localizado no espaço. Aqui, a prepotência da ciência se esvai, é ineficaz, imprópria. Conseqüentemente, o relativismo, que foi primeiramente enfatizado pelos antropólogos, do mundo, da vida, da verdade e da ciência, e o seu desenvolvimento perverso defendido pelos pós-modernos, ficam sem sentido, pois o relativismo somente significa e é significativo quando da comparação entre marcos culturais determinados.

Dentro destes marcos, podemos e devemos falar em verdades, referenciais, “portos seguros”, que em última instância, também não serão eternos, mas históricos. Tudo se transforma no mundo dos homens. Comparar, no entanto, não para hierarquizar, mas para revelar singularidades, promovendo diálogos.

É claro que tenho conhecimento dos trabalhos do que ficou conhecido na primeira parte do século XX como Sociologia do Conhecimento, principalmente da obra do sociólogo Karl Mannheim, e que o seu pensamento como de outros autores, como por exemplo, Durkheim e Mauss entre outros, influenciam as minhas próprias preocupações. No entanto, não sou a primeira e nem é por isso que penso que antropologia do conhecimento é a melhor designação para a problemática que escolhi. É sim pela singularidade da perspectiva antropológica, que privilegia a singularidade, o “outro”, a repulsa de qualquer tipo de preconceito. Isto é, a compreensão da pluralidade do estar no mundo, e, portanto, do pensar e do conhecer – conhecimentos no plural –, que considero a mais próxima daquilo que desejo expressar. Ou seja, ao contrário da tendência contemporânea da antropologia, que enfatiza o saber local, as minhas preocupações centram-se naquilo que denominamos conhecimento universal – ou ciência –, mas numa perspectiva local, compreendendo-o como um conhecimento singular de um determinado momento da cultura ocidental. Cultura esta que tem como singularidade, a expansão e a opressão/violência como pano de fundo, e, portanto, o controle do mundo e dos seres vivos a sua volta. A ciência, como “saber local” é a expressão desse modo de vida.

AS PESQUISAS

Compreender, explicar, descrever como se constituiu um pensamento sistematizado e acadêmico sobre as diferenças humanas em estar no mundo, no tempo e no espaço, seus fundamentos, suas origens. A partir de que momento e necessidades começou a se construir um pensamento sistematizado, com estatuto de verdade e, portanto, legítimo, sobre as diferenças culturais/sociais? Por que este imaginário possui uma verdadeira obsessão pelo controle da natureza e da vida? Pelo objeto, materialidade? Ao mesmo tempo em que a vida não se cansa em nos “mostrar” que ela não pode ser dominada? Que não podemos controlar a história e o mundo de acordo com os nossos desejos individuais?

Para cumprir esta tarefa, primeiramente temos que nos indagar a cerca do que é a ciência, em que contexto histórico nasceu e para que fim. É lugar comum afirmar que o conhecimento científico substituiu o conhecimento teológico acerca do mundo e da verdade. No entanto, é simplista por demais essa idéia. É preciso ir além. “Desfocar” o olhar.

A nossa proposta tem sido a discussão dessa problemática a partir dos conceitos de explicação, compreensão e descrição que são a substancialidade da antropologia como ciência. É a partir da resposta que se dá a pergunta: *o que é fazer ciência?*, que se contextualiza historicamente o que é a ciência. Ou seja, ter certezas ou sugerir verdades em relação ao mundo e ao homem.

A minha problemática é discutir os limites e possibilidades de uma verdade e de uma objetividade na relação do homem com o mundo a sua volta e com os outros homens. A capacidade inerente ou adquirida que possuem os homens em diferentes contextos históricos, em explicar, compreender e/ou descrever as diferenças nesse estar no mundo, conhecendo-o e construindo teorias sobre a realidade vivida.

Seguindo nessa perspectiva de construção de uma etnografia do pensamento antropológico (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1988; PONTES, 1998), a partir de seus principais fundamentos, ou seja, a sua prática de pesquisa – a construção de etnografias – e a análise/síntese antropológicas, a etnografia do pensar e fazer antropológico devem ser entendidos como uma descrição densa (GEERTZ, 1978), uma interpretação de teias de significados que impregnam a disciplina a partir da contextualização histórica desses significados e seus emaranhados, compreendendo-a como uma construção cultural, datada no tempo e localizada no espaço, que possui uma linguagem própria, um estar no mundo singular, diferenciando-a de qualquer outra tradição disciplinar sem, no entanto, esquecer de suas contribuições. Este é o meu objetivo e o meu referencial teórico.

De posse da problemática mais geral apresentada, escolhi como meus *sujeitos* de pesquisa no Doutorado, os antropólogos brasileiros que contribuíram na construção do fazer e pensar antropológicos entre nós. A instituição era a Unicamp e o Doutorado em Ciências Sociais na subárea de Itinerários Intelectuais e Etnografia do Saber.

Era preciso fazer trabalho de campo¹⁴ e escolher, portanto, um objeto concreto que melhor refletisse o pensamento antropológico brasileiro no período escolhido. Um objeto que somente através de sua singularidade pudesse nos levar a compreender melhor o que é isto que chamamos de antropologia brasileira¹⁵. A sugestão me foi dada por Roberto Cardoso de Oliveira que, ao mesmo tempo empolgado com a temática proposta, colocou-me a complexidade da tarefa. O Objeto empírico escolhido foram as dissertações de mestrado em antropologia social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Universidade de Brasília (UnB), Universidade de São Paulo (USP) e Universidade Estadual de Campinas (Unicamp) no período que

¹⁴ Nas últimas décadas a noção de “campo” vem se modificando e ampliando consideravelmente, sem que, no entanto se faça acompanhar de uma discussão e problematização do que este conceito significa para a antropologia num mundo onde o “outro” já não se encontra tão distante nem radicalmente diferente do “eu”.

¹⁵ Ver texto de Cardoso de Oliveira (1986).

denominei de *era da pós-graduação*, isto é, de 1968 a 1994, momento de implantação e consolidação dos Programas de Pós-Graduação no Brasil.

Após o doutorado e já lecionando na graduação e pós-graduação (Mestrado e Doutorado) na Faculdade de Filosofia e Ciências da UNESP, campus de Marília, por uma década continuei a trabalhar com a história da antropologia brasileira, particularmente com biografias intelectuais, e iniciei uma pesquisa sobre o ensino e a aprendizagem da disciplina, não fugindo das minhas preocupações anteriores.

Recentemente terminei meu pós-doutorado nas Universidades de Salamanca, Autônoma de Barcelona e Complutense de Madri, sobre a trajetória da antropologia na Espanha. Uma disciplina que internacionalmente parece ser “invisível” aos seus pares, mas que possui toda uma riqueza intrínseca. Meu foco ainda continua sendo a antropologia que se faz no Brasil. Compreender a construção histórica das chamadas antropologias “periféricas”, sem perder de vista a perspectiva brasileira, é o que me incomoda no momento. É o Brasil o meu interesse maior. A comparação é a técnica que me proporcionará essa compreensão da antropologia brasileira e que historicamente está presente em todas as trajetórias da disciplina em diferentes países e instituições.

REFERÊNCIAS

- BURKE, P. *Uma história social do conhecimento: de Gutemberg a Diderot*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- CALDEIRA, T. P. do R. A presença do autor e a pós-modernidade em Antropologia. *Novos Estudos CEBRAP*, n. 21, p. 133-157, jul. 1988.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, R. A Categoria de (des)ordem e a pós-modernidade da Antropologia. *Anuário Antropológico 86*, Rio de Janeiro, p. 57-74, 1986.
- _____. *Sobre o pensamento Antropológico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro : MCT : CNPq, 1988.
- CASTRO FARIA, L. de . A Antropologia no Brasil: depoimento sem compromissos de um militante em recesso. In: _____. *Antropologia: espetáculo e excelência*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro : Editora UFRJ, 1993. p. 01-26.
- DA MATTA, 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. 17-38. rodapé
- _____. Para uma antropologia da tradição brasileira (ou: A virtude está no meio). *Comunicações do PPGAS*, Rio de Janeiro, n. 2, p. 23-44, 1992.
- DURHAM, E. A política de pós-graduação e as Ciências Sociais . *Boletim Informativo Bibliográfico de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, n. 21, p. 41-55, 1º semestre 1986.

- ELIAS, N. *A sociedade de corte: investigação sobre a sociologia da realeza e da aristocracia de corte*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- GADAMER, H. G. *Verdad y metodo: fundamentos de uma hermenêutica filosófica*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1992.
- GAARDER, J. *O mundo de Sofia*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- GEERTZ, C. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1978.
- _____. *O saber local*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- LÉVI-STRAUSS, C. Campo da Antropologia . In: _____. *Antropologia estrutural II*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1988.
- MEAD, M. *Macho e fêmea*. Petrópolis: Vozes, 1971.
- MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- MILLS, W. *A imaginação sociológica*. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.
- PALMEIRA, M. *Memorial*. Rio de Janeiro: Museu Nacional : UFRJ, 1994.
- PEIRANO, M. Os antropólogos e suas linhagens. In: CORRÊA, M.; LARAIA, R. de B. (Org.). *Roberto Cardoso de Oliveira: homenagem*. Campinas: IFCH, Unicamp, 1992. p. 31-48.
- _____. A favor da etnografia. *Anuário Antropológico* 92, Rio de Janeiro, p. 197-224, 1995.
- PONTES, H. *Destinos mistos: os críticos do grupo clima em São Paulo (1940-1968)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- RUBIM, C. de R. *Antropólogos brasileiros e a Antropologia no Brasil: a era da pós-graduação*. 1996. 485 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais)–Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Unicamp, Campinas, 1996.
- _____. Um pedaço de nossa história: historiografia da Antropologia no Brasil. *Boletim Informativo Bibliográfico*, Rio de Janeiro, n. 44, p. 31-72, 2º semestre 1997.
- STOCKING JÚNIOR, G. W. *Race, culture, and evolution: essays in the history of anthropology*. New York: The Free Press; London: Collier-Macmillan Limited, 1968.
- VELHO, G. Sobre conhecimento e heresia . In: _____. (Org.). *O desafio da cidade*. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1980. p. 08-29.

IDÉIAS PARA UM PROJETO FUTURO
SOBRE CINEMA INDÍGENA

Sérgio Domingues

Em uma entrevista que ocorreu entre 1953 e 1954, com o professor Tezuka da Universidade Real de Tóquio, Heidegger diz:

[...] - A cegueira cresce a ponto de já não se poder ver como a europeização do homem e da terra faz secar a própria fonte do que é essencial. Como se isso fosse possível.

O Prof. Tezuka responde:

- Um bom exemplo do que o senhor acaba de dizer é o filme Rashomon, conhecido internacionalmente. Talvez o senhor tenha visto

E a conversa continua:

- Felizmente, sim, mas infelizmente apenas uma vez. Pensei ter percebido nesse filme o encanto do mundo japonês, que nos leva às regiões do mistério. Por isso não compreendo como o senhor pode apresentar justamente este filme como exemplo da europeização que tudo resseca.

- Nós japoneses achamos a representação do filme demasiado realista em muitas passagens, por exemplo, na cena de duelo.

- Mas não aparecem também gestos sóbrios?

- Coisas assim discretas e inaparentes fluem com abundância nesse filme, mas elas são quase imperceptíveis para um olho europeu. Refiro-me ao repouso de uma

mão em que se recolhe o toque infinitamente distante de qualquer pegar, que já nem se pode chamar de gesto, ao menos no sentido em que julgo entender o uso que o senhor faz dessa palavra. É que esta mão vem sustentada por uma evocação que, oriunda do silêncio, convoca de longe e provoca para longe.

- Mas considerando tais gestos, tão diferentes dos nossos, não compreendo, de forma alguma, como o senhor pode citar este filme como exemplo de europeização.

- Não pode entender porque ainda não me expliquei de maneira suficiente. É que para fazê-lo necessito da sua língua.

- E o senhor não vê o perigo?

- Talvez se possa afastá-lo por instantes.

- Enquanto o senhor continuar falando de realista, o senhor fala a língua da metafísica, movendo-se na distinção entre o real, como sensível, e o ideal, como não sensível.

- O senhor tem razão, mas, dizendo realista, não me referia tanto à representação em várias passagens tão sobrecarregada, uma sobrecarga aliás, inevitável para o espectador não japonês. Ao dizer que o filme é realista, referia-me a outra coisa, completamente diferente. Referia-me ao fato de o mundo japonês ter sido aprisionado pela objetividade e colocado à disposição da fotografia.

- Se ouvi corretamente, o senhor quer dizer que o mundo oriental e o produto técnico-científico da indústria cinematográfica são incompatíveis.

- É o que penso. Qualquer que seja a qualidade estética de um filme japonês, já o simples fato de nosso mundo ser apresentado num filme obriga-o a entrar no âmbito do que o senhor chama de objetividade. A objetivação do filme é uma consequência da europeização crescente.

- Com muita dificuldade, um europeu poderá compreender o que o senhor está dizendo.

- Certamente e, sobretudo, porque a superfície do mundo japonês é inteiramente européia ou, se preferir, americana. O mundo japonês, o seu mundo de fundo, ou melhor, o que ele é em si mesmo, o senhor pode experimentar no teatro Nô. (HEIDEGGER, 2003, p. 85-86).

Escrevemos em outros lugares que fomos para a área dos índios Krahô em 1982 para ensinar aos jovens o alfabeto. Neste projeto que vem desde os primeiros jesuítas e que passou por uma série de alterações pedagógicas até chegar na “auto-gestão” indígena da pedagogia, nós ficamos pouco. Logo nos primeiros meses desconfiamos da empresa alfabetizadora e passamos a pesquisar na pequena aldeia da Cachoeira que ainda existe hoje apesar de não estar no mesmo lugar de outrora, o radical semântico fundamental na articulação das idéias, dos pensamentos e em tudo o mais e constatamos que este radical é a imagem e não a foné. Do ponto de vista da foné é pela mediação da voz que o ser se coloca efetiva e imediatamente como presença. Nessa perspectiva, a voz é a produtora dos primeiros símbolos.

Hannah Arendt mostra muito bem a diferença entre a foné e um radical semântico fundamentado na imagem.

Lá (na China), o poder das palavras é sustentado pelo poder do signo escrito, da imagem, e não, como ocorre com as linguagens alfabéticas, em que a escrita é considerada secundária, nada além de que um conjunto convencional de símbolos.

Para os chineses, todo o signo torna visível aquilo que chamaríamos um conceito ou uma essência – conta-se que Confúcio disse, uma vez, que o signo chinês para “cachorro” é a imagem perfeita do cachorro em si, enquanto que, para nosso entendimento, “não há imagem que se possa adequar ao conceito” de cachorro em geral. “Essa imagem jamais conteria aquela universalidade do conceito que o torna válido” para todos os cachorros. “O conceito cachorro segundo Kant – que no capítulo sobre o esquematismo, na *Critica da razão pura*, esclarece uma das hipóteses básicas, de todo o pensamento ocidental – “significa a regra de acordo com a qual a minha imaginação é capaz de delinear a figura de um animal de quatro patas de uma maneira geral, sem limitar-se por qualquer figura determinada, que possa de fato ser apresentado pela experiência, ou por qualquer imagem que eu possa representar *in concreto*.”

Kant usou a palavra monograma; e a escrita chinesa pode, por assim dizer, ser melhor entendida como monogramática. Em outras palavras, aquilo que para nós é “abstrato” e invisível, para os chineses é emblematicamente concreto e dado visivelmente em sua escrita, como acontece, por exemplo quando a imagem de duas mãos unidas serve para designar o conceito de amizade. Os chineses pensam com imagens, e não com palavras. E esse pensar com imagens permanece sempre concreto. (ARENDETT, 1993, p. 11).

Claude Lèvi-Strauss já tinha dito isto quando reformulou o conceito de pensamento mito-poético. Os indígenas pensam por imagens. Assim, não constatamos nada de novo, simplesmente constatamos que o empreendimento alfabetizador não levava em consideração este conceito tão preciso forjado num momento tão significativo. Significativo porque os primeiros textos de Claude Lèvi-Strauss tratando do pensamento selvagem provêm dos anos 50 e de certa forma coincidem com as rebeldias e as resistências contra o colonialismo europeu.

Mas não podemos dizer isto hoje. Nos últimos vinte anos o empreendimento alfabetizador foi exaustivamente debatido e por conta deste debate pode-se dizer que mudou completamente a posição dos principais agenciadores deste empreendimento em área indígena.

Como trabalhávamos em uma Organização Não Governamental e logo depois na FUNAI (Fundação Nacional do Índio) procuramos dar vida às idéias montando um projeto escolar onde a imagem constituía o elemento fundamental na estrutura dos programas escolares. Assim, tentamos introduzir na época os projetores de slides, uma vez que, não existia de forma fácil o vídeo. Mas em 1984 fomos para Cuiabá para dar aulas na universidade federal daquela cidade e assim acabamos abandonando o projeto pedagógico nos Krahô. Mesmo porque a primeira versão que apresentamos para

a OXFAN, organização não governamental de origem inglesa que atuou e seguramente ainda atua em comunidades indígenas no Brasil e em outras partes do mundo não passou pelos critérios desta instituição e até mesmo foi considerado um projeto exótico.

Muito mais tarde, em 1987, surge o projeto “Vídeo nas Aldeias” evidenciando escancaradamente, se é que se pode falar assim, a extrema importância da imagem na comunicação indígena. Evidentemente, que isto despertou em nós muito interesse.

O projeto Vídeo nas Aldeias, na época vinculado ao Centro de Trabalho Indigenista, foi concebido no calor de um movimento de reafirmação étnica. Os anos 80 foram marcados por situações inéditas até então como, por exemplo, a atuação do deputado xavante Juruna. Concebido como um programa de intervenção direta, parte da premissa de que as identidades indígenas são, hoje, mais disseminadas que exclusivas construídas a partir de tradições fragmentarias e, sobretudo, a partir da assimilação de influências transculturais.

E ainda dentro do texto do projeto “Vídeo nas Aldeias” pode-se ler:

O vídeo representaria um instrumento de comunicação e um veículo de informação apropriado ao intercâmbio entre grupos que não só mantêm tradições culturais diversas, mas desenvolveram formas diferenciadas de adaptação ao contato com os brancos. (GALLOIS; CARELLI, 1995, p. 206).

Pode-se notar o poder da imagem quando Vincent Carelli e Dominique Gallois afirmam no artigo que escreveram para a Revista de Antropologia da Usp (Universidade de São Paulo) que o vídeo representaria um instrumento de comunicação e um veículo de informação apropriado ao intercâmbio entre grupos de tradições culturais diversas e com formas diferenciadas de contato com o mundo do homem branco.

Nós que observamos o movimento de reafirmação étnica seguramente presenciamos a aplicação dos métodos de intervenção que se usaram nos anos 80/90. Toda a filosofia política instigava à ação nesta direção: na direção da intervenção. Alfabetizar era uma das formas da intervenção. E, no entanto, toda a intervenção era e ainda é portadora de um discurso que afirma a necessidade da auto-determinação dos coletivos indígenas.

Observa-se que o discurso é enfático:

Os métodos audiovisuais representam certamente uma das modalidades melhor adaptadas ao diálogo entre povos que falam línguas tão diferenciadas quanto as etnias indígenas no Brasil. Por isso assumimos que as distâncias geográficas, históricas e culturais que as separam poderiam ser transpostas pela circulação de imagens, por meio das quais os diferentes grupos se reconheceriam, para repensar e reorganizar tanto suas semelhanças quanto suas diferenças. (GALLOIS; CARELLI, 1995, p. 207).

Os coordenadores do projeto Vídeo nas aldeias e também produtores do texto que estamos usando aqui para definir a proveniência de um projeto que resultou em uma videografia significativa dos povos indígenas e sobre eles, reconhecem no texto que o vídeo amplia as possibilidades de comunicação, internas e externas, entre grupos indígenas. Dizem eles:

[...] A experiência do projeto Vídeo nas Aldeias mostra que, quando colocados sob o controle dos índios, os registros em vídeo são principalmente utilizados em duas direções complementares: Para preservar manifestações culturais próprias a cada etnia, selecionando-se aqueles que desejam transmitir às futuras gerações e difundir entre aldeias e povos diferentes; para testemunhar e divulgar ações empreendidas por cada comunidade para recuperar seus direitos territoriais e impor suas reivindicações. (GALLOIS; CARELLI, 1995, p. 207).

Segundo Domenique e Vicent as imagens se impõem sozinhas.

[...] Elas abrem espaço para a circulação de características culturais que essas sociedades, inclusive, sempre manifestaram por meio de gêneros não-verbais: as coreografias de suas danças, os adornos, o gestual característico de diferentes atividades. A simples visualização desses elementos, não significativa quanto a compreensão linguística, tem impactos próprios, auto-suficientes no imaginário de cada povo. (GALLOIS; CARELLI, 1995, p. 208).

Em 1998, o antropólogo italiano Massimo Canevacci nos convidou para fazer uma conferência na Universidade de Roma (Sapientia), e nesta ocasião, com a apresentação de diversos vídeos produzidos por indígenas na região de Chiapas no México nos demos conta finalmente da importância do vídeo e da comunicação visual.

Por isto como Canevacci também entendemos que comunicação visual não é uma delimitação do campo de pesquisa, mas ao contrário uma “centralização da comunicação que se realiza como uma pluralidade de meios tecnológicos.” (CANEVACCI, 1990, p.7).

O resultado destes contatos foi um crescente interesse pelo vídeo indígena, mas não mais como instrumento didático mas sim como um produto cultural híbrido e por isso mesmo podendo ser tratado metodologicamente a partir de uma perspectiva pós-colonial. Segundo Angela Prysthon:¹

[u]m dos elementos mais essenciais no campo cultural nas últimas décadas do século XX parece ser o descentramento — em vários sentidos e não apenas no territorial. Descentramento do sujeito e das identidades provocado pela fragmentação social, descentramento geográfico facilitado pelo desenvolvimento tecnológico e descentramento cultural favorecido pelas tendências

¹ PRYTHON, A. Entre mundos: diálogos interculturais e o terceiro cinema contemporâneo. *Revista Sociopoética*. EDUEP – UEPB. Disponível em: <<http://eduep.uepb.edu.br/sociopoetica/publicacoes/v1n1pdf/16%20Angela%20Prysthon.pdf>> Acesso em: 17/10/2010.

multiculturalistas e pelos diálogos interculturais que se intensificam a partir da década de 80. Toda uma gama de processos que redimensiona ou, pelo menos, rediscute o papel da periferia, das margens e do terceiro mundo na história e na teoria: Tais descentramentos supõem também a dissolução de fronteiras, de heterogeneidade cultural, de interpenetração de discursos, de diálogo entre “mundos”. Mundo tecnológico e mundo natural. “Primeiro” e “Terceiro” mundos. Global e local. Universal e regional. Metrôpoles e aldeias. Ocidente e Oriente. Discursos “originais” e hibridismos. Cânones e margens. Territórios que se sobrepõem uns aos outros, interstícios constantemente ampliados. Um encontro, um diálogo tenso entre mundos que às vezes se opõem e às vezes se complementam. Uma política de diferenças vai sendo engendrada por meio de complexas negociações, sobreposições e deslocamentos culturais, como afirma Homi Bhabha: Os embates de fronteira acerca da diferença cultural têm tanta possibilidade de serem consensuais quanto conflituosos; podem confundir nossas definições de tradição e modernidade, realinhar as fronteiras habituais entre o público e o privado, o alto e o baixo, assim como desafiar as expectativas normativas do desenvolvimento e progresso. (BHABHA, 1988, p. 21).

Assim, os descentramentos da sociedade contemporânea vão tendo, naturalmente, um forte impacto na maneira em como se vive, se pensa e se constrói a noção de diálogo intercultural. São complexos processos de “realinhamento de fronteiras” que afetam profundamente não apenas a produção cultural contemporânea, mas a forma de pensá-la, de analisá-la e catalogá-la. Esses pressupostos da teoria crítica contemporânea compõem a base conceitual deste artigo, no qual buscaremos entender alguns aspectos do cinema contemporâneo a partir de dois conceitos centrais: o de Terceiro Mundo e o de periferia.

O nosso interesse quando realizamos a pesquisa não foi o de mostrar alguma relação entre terceiro mundo, vídeo indígena e periferia. Foi a possibilidade de mostrar alguma coisa análoga a um sujeito em processo. Um sujeito em processo é um sujeito liquefeito, dissolvido em um movimento semiótico a-sígnico. Em uma descrição tradicional se escreveria que o eu se dissolveu ou entrou num processo de dissolução. No entanto, isto não é interpretado como uma doença do Eu, mas simplesmente um devir, um processo que dissolve a produção sígnica mas mesmo assim ele está atuando no campo semiótico. Isto é, está produzindo sentido. Trata-se da loucura poética. Isto é: tomando como referência aquilo que o filósofo japonês a quem nos referimos acima diz do cinema japonês, também pensamos que o vídeo indígena, como já disse no início deste relatório, é um produto híbrido. O mundo indígena também foi aprisionado pela objetividade e colocado à disposição do vídeo. Também é possível dizer que qualquer que seja a qualidade estética de um vídeo indígena, já o simples fato do mundo indígena ser apresentado num vídeo, obriga-o a entrar no âmbito da dita objetividade do mundo contemporâneo.

O nosso interesse pelos estudos pós-coloniais também se intensificaram depois que percebemos a importância que Claude Lévi-Strauss dá à oposição tonal/serial, quando então ele, nos seus 90 anos deu uma entrevista para o antropólogo brasileiro Eduardo Viveiros de Castro. Nesta entrevista ele fala sobre os cultural studies, e a condição atual da antropologia:

Eduardo Viveiros de Castro: Diz-se com frequência nos Estados Unidos que os cultural studies vão acabar com a antropologia, o que pensa o senhor?

Lévi-Strauss: Com efeito, falo justamente disso em minha resposta... O artigo dos Temps Modernes diz que a antropologia moderna é Rosaldo... E que agora é só isso que interessa...

Eduardo Viveiros de Castro: Em geral, o senhor crê que a etnologia faz uma grande volta ao passado?

Lévi-Strauss: Não, eu me dirigia aos Temps Modernes, em particular. Creio que há coisas que não ousamos mais dizer, e que é preciso dizer, ou em breve não se compreenderá mais coisa alguma. É preciso afinal dizer que a antropologia é uma disciplina que nasceu no século XIX; ela é a obra de uma civilização, a nossa, que possuía uma superioridade técnica esmagadora sobre todas as outras, e que, ciente de que ia dominá-las e transformá-las completamente, disse a si mesma: é urgente que se registre tudo que pode ser registrado, antes que isso aconteça. É isso a antropologia; ela não é outra coisa: ela é a obra de uma sociedade sobre outras sociedades. E quando nos dizem que essas sociedades não são diferentes da nossa, que elas têm a mesma história que a nossa etc., esta não é absolutamente a questão. O que pedíamos a essas sociedades que estudávamos é que elas não nos devessem nada: que elas representassem experiências humanas completamente independentes da nossa. À parte isso, elas podem ter todas as histórias que se queira, mas essa não é a questão. Devem nos elas o que são, ou não? Se elas nos devem, elas nos interessam moderadamente; se elas não nos devem, elas nos interessam apaixonadamente.

Eduardo Viveiros de Castro: Nesse caso, à medida que começam a nos dever muito, elas nos interessariam cada vez menos?

Lévi-Strauss: Elas se tornam objeto de outras pesquisas, de outras disciplinas. Se você me permite uma comparação musical, eu diria que a antropologia tal como a concebo, como a conheci, como nossos mestres a praticaram, era tonal, e agora ela se tornou serial. Isto quer dizer que as sociedades humanas não significam mais nada fora de suas relações recíprocas. Porque a nossa se enfraqueceu, porque ela mostrou seus vícios, porque as outras começaram a trilhar o mesmo caminho que a nossa – isso é como as notas em um sistema dodecafônico, elas não têm mais um fundamento absoluto, elas existem apenas umas em relação às outras. Enfim, é assim que as coisas são, teremos uma outra antropologia, como a música serial é uma outra música. Uma antropologia que será tão diferente da antropologia clássica como a música serial é diferente da música tonal.

Eduardo Viveiros de Castro: Então o senhor não acredita no fim da antropologia, mas em uma mutação?

Lévi-Strauss: De fato, não acredito, e por vários motivos. O primeiro é que há

ainda algumas possibilidades, como você mesmo demonstrou com os Araweté, Descola com os Jívaro... Nem tudo está acabado; vai acabar logo, mas enfim... não está completamente acabado. Em segundo lugar, há ainda, em toda parte, uma quantidade de coisas a rebuscar, coisas que foram, digamos assim, negligenciadas, e que se pode recolher, que é preciso recolher. O terceiro motivo, é que esses povos mesmos vão em breve dar origem a eruditos, a historiadores de suas próprias culturas, e assim aquilo que foi nossa antropologia vai ser apropriado por eles, e ela será algo interessante, e importante. Então, nem tudo está acabado; isto posto, a velha concepção de antropologia está morta.

Eduardo Viveiros de Castro : Então, de um lado, há essas mudanças objetivas, essas sociedades que se aproximam da nossa; de outro, e no plano teórico, há outra espécie de abertura – penso ainda nos cognitivistas –, a promessa de que finalmente poderemos falar da Cultura como um objeto natural: as capacidades cognitivas da espécie etc.

Lévi-Strauss: Sem dúvida, mas sob a condição de que não se pretenda chegar a mais nada que a resultados de ordem formal. Os conteúdos, isso continua a ser história, a experiência dos homens no curso do tempo. Mas que todos tenhamos o mesmo cérebro, e que esse cérebro é fabricado do mesmo modo, sim, sim... (CASTRO, 1998, p. 119-126).

Assim, Lévi-Strauss muito habilmente reintroduz o que para ele é o grande tema da antropologia. A afirmação suprema de que a despeito de tudo, serial, tonal, etc, o cérebro é o mesmo para todas as experiências humanas. Mas também ele fala da morte da antropologia enquanto antropologia tonal. Atualmente é importante construir cartografias diferentes das binaridades do tipo índio/branco e aí então podemos dizer que a configuração se torna interessante, mas interessante no sentido de que não se trata mais de fricções ou de aculturações mas de combinações: montagem. Construímos um projeto problematizando a relação vídeo e pensamento indígena. E para verificar o funcionamento desta relação, primeiro tivemos que pesquisar uma bibliografia mínima que se refere ao vídeo-cinema e ao cinema como máquina técnica, mas também como um exercício do pensamento. Como já mostramos acima, o texto que chamou a atenção para a montagem da problemática que investigamos nesta pesquisa foi a conversa entre Heidegger e Tizuka que se encontra publicada no livro *A Caminho da Linguagem* do filósofo alemão M. Heidegger. Tomamos o problema apresentado pelo filósofo japonês como referência para saber se a produção videográfica indígena pode ser entendida também como conseqüência de uma europeização crescente no sentido de eles estarem incorporando processos de subjetivação que tem sua fonte na cultura técnica européia.

O outro texto que usamos para esta pesquisa foi o livro, *Antropologia da Comunicação Visual*, do antropólogo italiano Massimo Canevacci. Na verdade, mantemos um diálogo com Massimo Canevacci desde 1997 e seguramente foi ele quem nos levou para o caminho da comunicação visual. Foi ele quem nos ensinou que

os equipamentos técnicos contemporâneos como as máquinas filmadoras, os gravadores digitais, a internet, são importantes não porque potencializam uma complexificação da indústria cultural, mas porque estas máquinas, ao contrário, potencializam um campo ainda não suficientemente imaginado na sua expressão.

Concordamos com ele quando ele diz:

[...] o visual refere-se às muitas linguagens que ele veicula: a montagem, o enquadramento, o comentário, o enredo, o primeiro plano, as cores, o ruído, as linguagens verbal, corporal e musical. Ao mesmo tempo, o visual refere-se também aos diferentes gêneros que pode utilizar as mesmas linguagens ou inventar outras novas: o cinema (ficção ou documentário), a televisão, a fotografia, o videomusic, a publicidade, a videoarte, o ciberespaço. Em suma, o visual envolve também diferentes tipos de subjetividade que estão aprendendo a empregar esses gêneros e essas linguagens: não só ocidentais (em sentido amplo), mas também das populações nativas. (CANEVACCI, 1990, p.8).

Para responder ao problema da “europeização” do mundo indígena seguimos um caminho que já seguíamos desde muitos anos porque ele sempre nos pareceu empiricamente interessante. Nas nossas dissertações, tanto a de mestrado como a de doutorado pesquisamos temas relacionados com o xamanismo e os fluxos religiosos chamados de messianismo como foi o caso do messianismo krahô e do messianismo Canela. Enfim, o nosso interesse sempre esteve relacionado com a produção das subjetividades e dos processos de subjetivação..

Mas tratar desta produção nunca foi para nós considerar a subjetividade do ponto de vista da psicologia. Procurávamos e continuamos procurando registros semióticos que partilham no engendramento das subjetividades. E o cinema e o vídeo são máquinas de informação e comunicação que criaram registros semióticos só recentemente avaliados devidamente em trabalhos densos como é o caso das pesquisas que Gilles Deleuze fez sobre cinema.

Os livros, *Cinema-movimento e Cinema-tempo* são livros complexos e para poder utilizá-los nesta pesquisa teríamos que gastar muito mais tempo que dispúnhamos. Assim, mesmo lendo esta obra densa decidimos só tomá-la como inspiração no encaminhamento do projeto e da pesquisa.

Creemos que é importante se ligar nas oposições que Gilles Deleuze articula para desenvolver o seu pensamento. Por exemplo, pensamos que não é gratuito quando ele fala que os seus livros não são um estudo da história, mas sim uma taxionomia. Como Gilles Deleuze ele se refere sobretudo a Pierce e o utiliza para construir esta taxionomia, fica evidente que o projeto dele é fundamentalmente semiológico.

O outro elo é Bergson. É importante lembrar que Bergson, e é isto que lembra Deleuze, considera a imagem como uma coisa não psicológica, uma produção interna da mente, mas como algo constitutivo do ser. Nele, o mundo aparece como imagem. Assim, a imagem é uma condição, digamos, ontológica. Por isto, Deleuze ligando Pierce e Bergson propõe uma semiologia fundamentada na imagem e não na fala. Isto quer dizer que se tudo é imagem, então o mundo é semiótico, isto é, pode ser descrito em termos de imagem e signos.

Para Deleuze também a consciência não é mais uma fonte produtora de imagens, é uma espécie de tela negra ou opaca, que dá condição de possibilidade ao aparecimento das imagens. Seu papel não é o do gerar imagens, mas de fazer, com que elas apareçam.. De acordo com Jorge Vasconcellos, Deleuze chega a dizer que a consciência psicológica ainda não nasceu, estamos no plano ontológico. A virtualidade da memória, ou seja, o salto do passado que se contrai e se distende para o presente levam-nos a compreender a dimensão propriamente ontológica do homem. (VANCONCELOS, 2006, p. 23).

De acordo com Deleuze, o que Bergson descobriu de fundamental foi a imagem-movimento assim como a imagem-tempo; por isto, Bergson antecipa o cinema, porque somente o cinema terá condições de expressar por exemplo a simultaneidade do passado e do presente ou do espaço-tempo. Assim, o cinema é uma forma de pensamento que opera não com conceitos, mas com imagens-movimento e imagens-tempo.

O cinema não é uma representação, mas sim uma produção, uma apresentação. Com este pressuposto bergsoniano de que a consciência não é uma fonte produtora de imagens, mas uma espécie de tela que dá condição de aparecimento das imagens, ele desloca assim, o cinema do campo da representação como sempre ele foi tratado para o campo da produção. O cinema é uma produção de imagens-movimento ou de imagens-tempo. Assim como a filosofia é uma produção, fabricação de conceitos e as ciências em geral, uma produção e ou invenção de funções.

Este mundo exige uma taxionomia própria. E isto que Deleuze vai construir ou ao menos começar a construir. Uma semiótica não baseada na linguagem e tampouco baseada na fotografia ou na pintura. As imagens-movimento, os planos, cortes, compõem então a semiótica do cinema.

OBJETIVOS

O objetivo da nossa pesquisa foi, e ainda é, finalmente, aplicar, ou melhor, experimentar esta taxionomia, mas ainda não vamos fazer isto neste momento porque os dados que temos são poucos e a assimilação da obra de Deleuze exige muito mais do que o tempo que a pesquisa que realizamos no ano de 2008. Assim, os resultados

finais não estarão relacionados com uma conclusão, mas sim com uma proposição de um segundo tempo onde talvez possamos organizar uma equipe para a realização de um trabalho de campo mais intensivo, isto é, mais profundo e aí sim já desenhando um esboço de um público tão complexo como o público indígena do circuito de vídeos indígenas e vídeos sobre populações indígenas.

Um outro livro que foi importante na construção deste relatório foi o livro de Felix Guattari, *Caosmose*. Nele encontramos ressonâncias com os nossos propósitos e assim podemos dizer que foi possível partilhar por algum tempo de um cruzamento simétrico entre o alterado, deslocado, e a subjetividade híbrida emergente e germinal que testemunhamos nos vídeos produzidos por cinegrafistas indígenas.

Guattari diz no livro que estamos citando aqui que

do mesmo modo que as máquinas sociais que podem ser classificadas na rubrica geral de equipamentos coletivos, as máquinas tecnológicas de informação e de comunicação operam no núcleo da subjetividade humana, não apenas no seio das suas memórias, da sua inteligência, mas também da sua sensibilidade, dos seus afetos, dos seus fantasmas inconscientes. (GUATTARI, 1992, p.14).

Ora, acreditamos que a intervenção praticada pelo projeto ‘Vídeo nas Aldeias’ justamente concorre para esta operação no seio da subjetividade indígena e por isto acreditamos que é possível fazer um raciocínio cruzado no sentido de uma antropologia simétrica e por em relação o que disse o filósofo japonês para Heidegger e o que podemos prever com esta recente produção de vídeos indígenas.

Se podemos dizer que o teatro Nô expressa o fundamento do mundo japonês, então, o rito e o mito, o xamanismo e o seu espetáculo expressam o fundamento do mundo indígena? E que então filmar é registrar, reproduzir uma forma e uma imagem que é pele, mas que ao se tornar cinema torna-se outra coisa que não aquela forma, aquela pele: um simulacro?

No entanto, hoje sabemos e possivelmente o filósofo japonês não sabia ou não lhe interessava saber apesar da sua própria fala constatar as transformações radicais pelas quais o Japão passou, que se

as transformações tecnológicas nos obrigam a considerar a tendência à homogeneização e um aprisionamento à objetividade europeizante, por outro lado, estas mesmas transformações tem revelado uma tendência heterogenética, quer dizer um reforço da heterogeneidade e da singularização de seus componentes. (GUATTARI, 1992, p.15).

E isto, pensamos, pode levar à criação de novos universos de referência. Guattari, ao se referir a uma ecologia social e a uma ecologia mental na sua prática clínica na *Clínica de La Borde* se refere aos casos de criação de instâncias locais de subjetivação coletiva. Segundo ele, não se trataria de uma remodelagem da subjetividade, mas de uma produção *sui generis*. Por exemplo, certos doentes psicóticos de origem agrícola, de meio pobre, serão levados a praticar artes plásticas, teatro, vídeo, música quando esses eram antes universos que lhes escapavam completamente. (GUATTARI, 1992, p17).

Assim, pensamos que o vídeo indígena, apesar da promessa, também não é uma remodelagem da subjetividade indígena, ou melhor, não é a remodelagem de uma cosmologia no sentido de uma reposição contínua de uma identidade absoluta, mas tudo indica que se trata de uma produção; de uma produtividade cuja capacidade total ainda não temos condições de avaliar, mas que está em andamento. Ela é muito diferente da remodelagem, por exemplo, que os salesianos sempre tentaram fazer com os xavante, bororós e uma infinidade de povos. Tivemos oportunidade de ver vídeos produzidos pelos padres da missão salesiana que está instalada na área xavante do Sangradouro no Mato Grosso.

De qualquer forma, o nosso interesse nesta investigação não foi o confronto de uma determinada cosmologia ou de determinadas cosmologias com novas formas de expressão, mas sim perceber como é que se constituem complexos de subjetivação. Ou melhor, perceber como é que no mundo indígena funcionam atualmente as relações entre indivíduo, grupo e máquinas, trocas múltiplas, que permitem ou permitiriam aos indígenas possibilidades diversificadas de recompor um corpo existencial, de sair de seus impasses repetitivos impostos pela sociedade envolvente, e, de alguma forma, de se resingularizar (GUATTARI, 1992, p. 17).

Assim, interpretamos a intervenção do projeto 'Vídeo nas Aldeias' como uma intervenção que visava e visa ainda não uma remodelagem de uma subjetividade xavante, krahô, caiapó, xinguana, etc. Mas sim uma produção. Porque, o vídeo-cinema, devido a sua embalagem técnica, sempre foi entendido (e nós já citamos aqui a opinião do filósofo japonês sobre cinema e estética japonesa), como uma coisa que escapa completamente aos processos de semiotização mais característicos do mundo estético indígena.

SOBRE O CINEMA

No que diz respeito ao cinema pode-se dizer que os "estudos de cinema" são particularmente contemporâneos dos "estudos culturais". E quando falamos "estudos de cinema" não estamos falando de uma sociologia do cinema ou de uma antropologia do cinema, estamos falando de um campo específico que se chama "estudos de cinema".

Este tipo de estudo começou nos anos 60 nos Estados Unidos e depois se expandiu para outros lugares, principalmente para a Europa.

Esse campo compreende muitas escolas de pensamento. Mas aqui vamos considerar somente duas escolas: a) teoria da posição subjetiva; b) o culturalismo.

O marco conceitual dos estudos de cinema começa com a *política dos autores* :

Os jovens críticos dos Cahiers du Cinema haviam defendido uma estética da expressão pessoal no cinema, e tanto “cinema de arte” europeu do pós-guerra como o reconhecimento aos grandes diretores hollywoodianos durante os anos 1950 impulsionaram a linha autoral. [...] Daí por diante, a parcela mais expressiva da crítica - universos particulares manifestos nos conjuntos de suas obras. (BORDWELL, 2005, p. 27).

Mas não se pode esquecer que esta política dos autores, desde sempre, se opôs à teoria da montagem. Mas após esta seqüência: montagem/política dos autores o que surgiu como teoria do cinema, surgiu por intermédio do estruturalismo. São os anos 60 e as obras de Claude Lévi-Strauss estavam sendo lidas. O signo se torna o grande articulador. A linguagem é tudo. Diz Bordwell (2005, p. 29): “O modelo interpretativo estruturalista de influencia mais duradoura foi possivelmente o que concebia o filme como um objeto análogo ao mito e ao ritual”.

Após a semiótica estruturalista do cinema que tinha como modelo a fórmula de que assim como o mito o filme tem como função a tradução de uma contradição por intermediação de um terceiro termo segue o pós-estruturalismo que segundo Bordwell (p. 30) vai colocar a questão: *quais as funções sociais e psíquicas do cinema?*

A resposta veio por intermédio da noção de sujeito que é concebido como uma categoria de conhecimento, definida por sua relação com objetos e com outros sujeitos.

[...] A subjetividade não é, portanto, como também já vimos com Guattari, a personalidade ou a identidade pessoal de um ser humano, mas é inevitavelmente social. Não é uma consciência preexistente, é adquirida. E é construída por meio de sistemas de representação. (BORDWELL, 2005, p. 31).

A partir deste enquadramento nasceu uma nova teoria do cinema que o considera um sistema semiótico. E por ser este sistema ele tem como função básica o engajamento do espectador como sujeito dividido. O cinema canaliza o desejo oferecendo identificações através do olhar – do imaginário. Para Cristian Metz, [...] *os códigos cinematográficos orientam a pulsão e criam uma identificação com a câmera e com o ego do espectador como sujeito transcendental, exclusivamente perceptivo.*

Não vamos aqui traçar os meandros que envolvem a passagem da semiótica estruturalista como a de Cristian Metz, para os estudos culturais. Aqui, o nosso interesse foi somente cartografar um processo envolvendo cinema e pensamento no mundo indígena.

Como a nossa investigação foi a de iniciar uma cartografia e entendemos cartografia aqui no sentido indicado por Sueli Rolnick que diz no seu livro *Cartografia Sentimental*, que para os geógrafos, a cartografia – diferentemente do mapa, representação de um todo estático – é um desenho que acompanha e se faz ao mesmo tempo que os movimentos de transformação da paisagem resolvemos por em movimento todos estes textos que transcrevemos aqui para que o interessado nos resultados da nossa pesquisa possa perceber alguns problemas que estão nascendo nas ainda poucas reflexões que se fez sobre a produção videográfica de cineastas indígenas.

Por isto, além dos densos textos que transcrevemos acima e que dão conta de um caminho que percorremos dentro do campo teórico da antropologia e da semiologia, o que mais chamou a nossa atenção foi o texto de Queiroz²

Em desacordo com esta opção dos trabalhos da primeira fase dos ‘Vídeos nas Aldeias’, argumentávamos num artigo aqui já citado de Queiroz que não devíamos buscar a acomodação da estética indígena naquela da sociedade ocidental, mas, ao contrário, devíamos buscar uma confrontação entre estas diferentes estéticas, entre os diferentes pontos de vista, que era necessário forçar o mundo ocidental ao reconhecimento de que há outras maneiras de ver o mundo, de viver e de pensar, e, em decorrência, há uma outra maneira de realizar filmes para além daqueles, tão lugar comum da televisão, da descrição científica, da reportagem, da colagem e da fusão dos vídeo-clipes, da publicidade e da vídeoarte.

Diante desta crítica parcial, vimos com satisfação o surgimento de uma segunda fase no ‘Vídeo nas Aldeias’, na qual aquela preocupação excessiva em atrair o público foi deixada de lado, ou seja, a função espetacular deixa de existir como eixo norteador da sua produção. Nesta nova safra de vídeos destacamos obras-primas como *No Tempo das Chuvas* (2000) e *Shomōtsi* (2001). Aqui, sem exagero, reencontramos alguns traços, planos e espaços de cineastas como Antonioni ou Ozu. Ou seja, filmar o tempo de espera e o espaço vazio torna-se tão ou mais importante que filmar a ação. E eis os realizadores indígenas reencontram o ocidente e o oriente, mas não mais no cinema clássico e sim naquele muito mais reflexivo, no cinema moderno.

A despeito de aceitarmos a periodização que Queiroz faz para classificar a produção videográfica do projeto ‘Vídeo nas Aldeias’, periodização esta que divide

² QUEIROZ, R. C. Política, estética e ética no projeto Vídeo nas Aldeias. In: *Site Vídeo nas aldeias*. Disponível em: <<http://www.videonasaldeias.org.br/2009/biblioteca.php?c=20>> Acesso em: 17/10/2010.

esta produção em um período documentarista e espetacular e um período posterior mais reflexivo e mais afins com um encontro ocidente/oriente via uma passagem da imagem-movimento para imagem-tempo ou espaço-tempo flutuante, ou seja, sem estar necessariamente referida à uma realidade, ritual ou não, como Queiroz sugere ao citar Antonioni; constatamos em vários depoimentos e na nossa pesquisa de campo que a afirmação de Queiroz de que a segunda etapa do projeto estaria evidenciando um videocinema mais afins com o pensamento indígena não corresponde inteiramente ao que os indígenas pensam sobre as suas próprias produções o que por outro lado, não quer dizer que os vídeo-filmes da segunda fase não correspondam às expectativas do pensamento indígena. Os depoimentos que colhemos e a realidade que observamos nos evidenciaram que a posição do olhar videográfico krahô e também xavante, tanto pelo lado do espectador como do produtor, não pode ser classificado em termos de “clássico/moderno”.

Isto talvez não fosse importante problematizar se simplesmente não considerássemos, no entanto, as observações de cineastas como Divino sobre a importância do registro e da documentação dos ritos e das atividades mais formais das sociedades indígenas permitiu que testemunhássemos uma situação com relação à imagem, à fotografia e no caso, ao documentário videográfico bem diferente daquele que observamos nos krahô no início dos anos 80.

Atualmente, a imagem produzida pelas câmeras fotográficas e videográficas são tidas como fascinantes não porque recordam os mortos que não podem ser recordados, mas porque constroem memórias virtuais daquilo que se suspeita desaparecer em virtude da expansão do mundo capitalista e ocidental. As gerações futuras poderão então atualizar-se nos ritos e mitos de seus ancestrais caso necessitem.

Isto nós podemos ver claramente neste depoimento de Divino Tserewahú que colhemos na sua aldeia no Mato Grosso. Entre outras coisas, Divino diz:

- Queremos registrar o nosso ritual que é muito bonito... Para lembrar sempre: um dia os jovens poderão ver os seus pais quando estes eram crianças.

- A minha idéia foi sempre esta, por isto é muito importante trabalhar com a tele câmera. É muito importante registrar a cultura Xavante. Daqui a 30 anos, 40 anos os Xavante quererão viver como os brancos. Querirão imitar a sociedade branca e não pensarão mais em sua cultura

- Sergio: O livro e o vídeo, estas duas formas de expressão...como você as vê?

- Para mim são duas coisas importantes tanto o vídeo como o livro. Através do livro descobri alguma coisa. Aprendi bem. Mas foi por intermédio do vídeo que aprendi muito rapidamente. Porque o vídeo informa: Escutando se percebe uma coisa... Para mim aquilo que é verdadeiramente importante é o registro na fita e ver que através da imagem os índios se conhecem. Eu já levei muita coisa para o Sangradouro: imagens de outros indígenas. E assim é: É através da imagem que os xavantes estão conhecendo o modo de viver dos outros povos. Isto para mim

é muito importante. Com o trabalho do vídeo eu registro o modo de viver de um outro povo. Penso que um povo que não conhece uma outra tribo não se reconhece. Mas através da imagem ele percebe o seu posto, o seu lugar.

Neste depoimento, Divino relaciona registro com lembrança. Registrar para lembrar e não registrar para mostrar a verdade de um acontecimento. Assim, pode-se ver por intermédio deste depoimento que a concepção de documentação e de documentário dele é bem diferente da concepção de documentário vigente nos meios de comunicação atuais que relaciona o registro com a verdade ou com veracidade de um acontecimento.

Divino aprendeu as técnicas e pelo que sabemos, ele aprendeu muito bem. Mas o que constatamos nas pesquisas de campo foi uma concepção do documentário não naturalista. Esta concepção sugere que o documentário de um rito, por exemplo, a furação das orelhas dos jovens, é importante não só porque é o registro de um grande evento na sociedade xavante, mas também porque o documentário é ele mesmo uma dobra: não só porque ele duplica o sistema como realidade/natureza mas também como beleza porque beleza é também, a despeito do geometrismo reinante na arte indígena em geral e em particular entre os xavante, imitação. O documentário imita o rito e torna-se um além do rito com a função de retornar a ele e apresentá-lo no seu desenrolar espetacular. Por isto ele é belo. Os krahô quando vêem documentários sobre eles mesmos, sempre dizem, “impéi”. Esta palavra é usada para belo, bom, gostoso, bem. Um documentário “impéi” implica em todos estes significados.

Os “estudos culturais” entendem a cultura como um espaço múltiplo: espaço de disputas, negociações, contestações entre diversos grupos. Nesta perspectiva uma cultura deve ser concebida como uma rede de instituições, representações e práticas que produzem diferenças de raça, herança étnica, classe, gênero/preferência sexual, etc. Essas diferenças são centrais na produção de sentido.

Para se distinguir do estruturalismo como o de Metz, por exemplo, os “estudos culturais” salientam que o objeto de estudo é constituído não pelos textos, mas pelo uso feito dos textos. É habitual nas pesquisas feitas pela perspectiva dos estudos culturais verificar estudos de recepção, e a conclusão mais comum é a de que diferentes públicos se apropriam dos filmes para a sua própria agenda cultural. Na posição demarcada pelos estudos culturais, a noção de filme subversivo foi substituída pela de espectador resistente.

É parte também da perspectiva dos estudos pós-coloniais a noção de “acontecimento cinematográfico”. Esta noção sugere que se pense não em termos deste ou daquele filme, mas de um acontecimento – o conjunto das instituições, textos, atividades e agentes relacionados com o cinema. Tanto a produção como a recepção cinematográfica abrem-se sobre um espaço infinito. O espectador é menos um sujeito

da ideologia dominante, e mais um agente no controle do processo de identificação, regulando sua própria produção de sentidos.

Pois, foi este o caminho que traçamos para realizar esta pesquisa. Para seguir uma velha tradição decidimos testar um diagrama conceitual. Decidimos testar alguns dos conceitos agenciados pelos estudos pós-coloniais, pelos estudos culturais e pelos estudos de cinema. Não sei se fomos felizes mesmo porque cremos que esta pesquisa só se inicia e temos como resultado a certeza que o que fizemos foi somente uma pesquisa exploratória, extensiva sobre um tema ainda emergente, mas por certo já revelando a sua extrema importância para os estudos antropológicos.

Decidimos operar com a idéia de espectador resistente contra pressuposições que sempre tomaram o espectador como um sujeito passivo. Penso que este sujeito sujeitoado foi o sujeito construído pela antropologia clássica.

Desde os anos 80 que a antropologia mais atenta e experimental vem dando conta de um ponto de não retorno das sociedades indígenas. Melhor dizendo: de não conversão. Nó cego. Um ponto de onde a informação não retorna. Buraco Negro.

César Gordon, no prefácio do livro *Economia Selvagem* escreve que o livro que ele está prefaciando tem, em sentido forte, uma tese: a saber, que o processo Xikrin-Mebêngôkre de incorporação das mercadorias deu-se inicialmente de forma tradicional - com base em mecanismos já existentes no mundo indígena para a captura e incorporação de objetos, conhecimentos e signos do exterior. Ao longo do tempo, porém, a dinâmica dessa incorporação conduziu a transformações que hoje extravasam os mecanismos tradicionais para lidar com a alteridade. Aquilo que começou como reprodução cultural acabou por produzir transformações em cadeia, criando novos desafios, que os Xikrin parecem enfrentar por meio de novas indigenizações. (GORDON, 2006, p. 24).

Podemos dizer a mesma coisa do vídeo indígena? Então quando nos referimos ao descentramento, foi neste sentido. Para melhor perceber este enquadramento complexo e móvel.

Os cineastas indígenas vivem nesta rede. Os acontecimentos vídeo-gráficos, como já dissemos, necessitam ainda de bons cartógrafos e evidentemente, bons etnógrafos para desenhar este processo que vem acontecendo no mundo indígena. Tornar a imagem-movimento de um rito, um objeto e fazer este rito aparecer no vídeo como material de uma produção semiótica em comunicação com cosmologias as mais variadas dentro do universo sul americano. Pensar o trabalho vídeo-gráfico como o processo que se instaura a si mesmo como objetivação do mundo indígena experimentado como subjetividade. Por isto o cineasta xavante Divino diz: *Eu, Divino Tserewabú, aprendi a valorizar a minha cultura através do vídeo.*

VIAGENS

A partir de agosto de 2008 passamos a assistir aos vídeos produzidos pela ONG ‘Vídeo nas Aldeias’. E finalmente em dezembro de 2008 passamos pela cidade de Olinda onde está a sede da ONG. Em Olinda obtivemos as novas coleções editadas por esta organização.

Gilles Deleuze dá aos cineastas o status de pensadores. Cineastas-pensadores. Levando-se em conta as considerações de Claude Lévi-Strauss sobre a emergência de intelectuais indígenas, nós também passamos a chamar estes cineastas de intelectuais-intérpretes. Não sabemos e não nos importamos muito em saber se a filosofia indígena nasce ou das “rudes crenças” ou dos “primitivos intérpretes”. Na pesquisa, o que interessou foi a produção do sentido. Esta pesquisa é semiológica na medida em que apresenta a questão do sentido. Mas para saber desta produção procuramos também investigar o modo de ser deste intelectual indígena, ao mesmo tempo que iniciamos uma investigação sobre o funcionamento do público indígena: do público que assiste aos vídeos produzidos por pessoas da sua própria etnia.

Fazendo uma rápida investigação bibliográfica sobre o público indígena, percebemos que pouco se sabe sobre este público e o que se sabe vem de uma suposição ou de suposições. Mas alguma coisa se sabe deste público e pretendemos relatar aqui isto que se sabe.

O ROTEIRO

Procuramos resolver três coisas ao mesmo tempo. Ver os vídeos; passar os vídeos nas aldeias krahô, xavante e guarani e colher os depoimentos relativos ao que estamos chamando de produção de sentido. Finalmente integrar uma análise semiótica dos vídeos à uma semiótica do público indígena.

Como já afirmamos, começamos a analisar os vídeos em agosto e praticamente ficamos todo este mês nos dedicando a esta análise. Em setembro seguimos para a reserva guarani. Fomos recebidos pelo guarani Carlos Pàpà. Nesta aldeia ficamos dez dias. Em seguida viajamos para Brasília para o museu do índio e ali ficamos três dias. De Brasília seguimos para o Tocantins, para a aldeia da Pedra Branca. Passamos outubro/novembro nos krahô e depois deste contato seguimos para a cidade de Olinda no Pernambuco para fazer contato com a ONG Vídeo nas aldeias.

Nos hospedamos na aldeia da Pedra Branca na casa do cacique que se chama Pascoal. Conhecemos o Pascoal no início dos anos 80 e assim o contato com a sua casa já é tradicional e de longa data.

A terra dos Krahô fica localizada perto da cidade ribeirinha de Itacajá, no norte do Estado de Tocantins. O coletivo krahô funciona na dispersão das suas aldeias. Estas são as principais aldeias, com uma população acima de cem pessoas: Rio Vermelho, Cachoeira, Pedra Branca, Manoel A. Pequeno, Santa Cruz, Forno Velho e Morro do Boi. Aldeias com menos de cem pessoas: São Vidol, Campos Lindos, Riozinho, Bacuri, Aldeia Nova, Hagoiauba, Urubu, Serra Grande e Macaúba.

Os Krahô falam o dialeto Krahô, língua Timbira, do Tronco Macro-Jê, da Família Jê. Todos os índios krahô falam um português diferente. A informação corrente é que há cerca de 1.402 índios Krahô no Município de Itacajá e Goiantins no Estado de Tocantins.

O nosso propósito nesta segunda fase foi primeiro, ver se os krahô estão interessados em usar o vídeo. Segundo: Se já tinham uma produção de DVDs como é o caso dos xavante; dos guarani, e outros; se existe entre eles cinegrafistas. Terceiro: Se este cinegrafista circula pelos festivais ou coisa parecida; quarto: Se os krahô assistem com frequência os vídeos deste vídeo-maker e ou de outros vídeo-makers de etnias diferentes.

Desde o início dos anos 80 que muitas pesquisas etnográficas se orientaram para o estudo do impacto da imagem cinematográfica nas culturas indígenas. O cinema indígena tal como o Ocidente o concebeu não existe, não existiu, mas pode existir: é possível. Para o cinema existir foi necessário que as coisas comesçassem com a escola ou mais precisamente, com a noção de registro e documentação das tradições culturais onde registrar e documentar tornou-se vital e significativo.

Pode-se dizer que a partir dos anos 90 foram os estudantes indígenas com o apoio de Organizações não governamentais que deram o passo fundamental para a invenção desta documentação videográfica. Aconteceu que estes jovens estudantes dos centros urbanos tais como Brasília, São Paulo, Curitiba, Porto Alegre, Manaus, se tornaram adultos e passaram a viver num contexto cinematográfico e vídeo-gráfico muito amplo. Também freqüentaram universidades; redes internéticas; bolsas para viajar para fora do Brasil. E uma infinidade de outras coisas que permitiram a estas pessoas uma compreensão do mundo técnico atual. E a partir daí demonstraram seus potenciais construindo uma vídeo-grafia conhecida internacionalmente.

Ora, não é possível produzir imagens reconhecidas como cinematográficas ou vídeo-gráficas sem se colocar como cinegrafista, sem se definir com relação às apresentações vídeo-gráficas e aos comportamentos associados a essa condição. Então, é importante que se saiba que o vídeo-cinema indígena da qual estamos nos referindo é um vídeo cujas imagens são reconhecidas como um produto cultural produzido por autores/produtores indígenas.

Enfim, pretendemos ainda pesquisar a vida desta “classe de gente” para averiguar o que ela pensa sobre o seu próprio trabalho e de um modo geral o que é que ela pensa do vídeo, do cinema, da montagem, da imagem. Procuramos na verdade, verificar se não existe no mundo indígena contemporâneo a possibilidade de rupturas ontológicas ou então, descontinuidades óticas por conta da objetivação cada vez maior da cultura indígena por intermédio dos processos tecnológicos de registro e documentação. Pode-se dizer: informatização da cultura indígena.

Segundo Philippe Descola³

[...] uma ontologia é um sistema de distribuição de propriedades. O homem dá uma ou outra propriedade a este ou a aquele existente. Pode ser um objeto, uma planta, um animal ou uma pessoa. Uma cosmologia é o produto dessa distribuição de propriedades, uma organização do mundo dentro da qual os existentes mantêm certo tipo de relação.

Com esta preocupação não pretendemos lastimar a “destruição das tradições”, mas simplesmente constatar, se possível, e ainda falta de fato toda uma pesquisa, uma vez que estamos considerando este relatório: o relato de uma pesquisa exploratória, uma pesquisa extensiva demarcatória mas não intensiva. Assim, nesta fase da investigação o que fizemos foi estabelecer um primeiro diagrama sobre as relações do vídeo-cinema e as ontologias e ontologizações a partir de uma relação complexa de um pensamento com os meios digitais de expressão.

De acordo com Porri, ancião krahô, no mundo indígena o homem, o indígena, deve se manter em seu “lugar” apropriado. Na lógica deste pensamento os índios não destruíam e ainda hoje não destroem o mundo ao seu redor. Em contrapartida o mundo hoje é um lugar terrível. A cultura do homem branco tornou-se completamente dominante, e o equilíbrio com o meio ambiente foi destruído. Nada mais está no seu lugar.

As distribuições das coisas já não correspondem mais à distribuição natural. *Onde se viu água engarrafada?*- dizia Porri. *O fogo já não se faz mais com lenha, se faz com gás. Fogo frio. É um fogo que não esquenta como o fogo verdadeiro. Esquenta muito pouco. E o branco vive assim, num mundo encaixotado, engarrafado, embalado.*

Não se vai mais beber água na fonte, mas compra-se uma garrafa em um bar qualquer. Este tipo de deslocamento sempre surpreendeu o velho Porri. E foi dele que nasceu esta idéia de que nada mais está no seu lugar. Sempre foi muito claro para ele que o mundo hoje está sendo substituído por um “mundo artificial”. E que no mundo

³ Entrevista com Philippe Descola: Los hombres no son los reyes de la naturaleza. Disponível em: <http://www.lanacion.com.ar/nota.asp?nota_id=833801> Acesso em: 17/10/2010.

das coisas não existe mais nada a não ser o próprio mundo artificial. O mundo está se acabando. E só está sobrando o artificial: O mundo fabricado pelo homem branco.

Porri sempre expressou este pensamento e sempre fez questão de se reportar ao mito de Auké. O mito de Auké relata a procedência do “homem branco”. Este mito já foi exaustivamente examinado e não vamos voltar a ele, exceto para nos referir à última parte quando Auké já não é mais um índio, mas sim, um fazendeiro.

[...] Algum tempo depois Amcukwei (mãe de Auké) pediu aos chefes e conselheiros que mandassem buscar as cinzas de Auké e estes mandaram dois homens à aldeia abandonada para ver se ainda o encontravam.

Quando chegaram no lugar, descobriram que Auké tinha se transformado no homem branco: Tinha feito uma casa grande e criado negros do âmago preto de certa árvore, cavalos de madeira de bacuri e bois do piquiá. Ele chamou os dois enviados e mostrou-lhe a sua fazenda.

Assim se pode dizer que é no pensamento do mito que se fundamenta a crítica de Porri e não, por certo, na razão substantiva, assim como não também na razão formal como é o caso da razão moderna. Como se pode ler neste trecho do mito, Auké fabricou o escravo negro do “âmago preto de certa árvore”. O cavalo e o boi também foram fabricados por Auké. O mundo do homem branco é o resultado da fabricação geral das coisas. Por isto ele é um mundo artificial. Por isto este mundo é um simulacro com a condição que se entenda aqui a palavra simulacro como desrealização do mundo.

É assim que entendemos a problemática do filósofo japonês. A objetivação do mundo implica em uma fabricação do mundo. Quando fomos pela primeira vez nos krahô ainda conhecemos anciões e anciãs que se surpreendiam e não gostavam de serem fotografados, justamente porque a fotografia captura a aparência, o ‘karon’ deles.

Ora, para tanto fomos cartografar o espaço por onde circulam os vídeos e os produtores destes vídeos, assim como também fomos ver e registrar os lugares aonde o público indígena vai com frequência. Cartografia das variações e possibilidades do pensamento indígena no domínio chamado comunicação visual.

A preocupação com o público indígena nasceu por conta de um festival de cinema que aconteceu em Campo Grande, festival sobre o cinema brasileiro, mas que dedicou uma sessão ao “cinema indígena” e ao cinema sobre índios. O que mais chamou a nossa atenção neste festival foi a grande presença de um público indígena.

No início do documentário xingano que se chama *Quando a lua menstruou*, observa-se um grupo de índios kuikuro vendo um vídeo sobre seus próprios ritos. Estas imagens e afetações: a presença fervorosa e transbordante dos terena em Campo Grande acabou encaminhando a pesquisa também para o funcionamento deste público.

Para entender este funcionamento tomamos como referência as propostas da semioprágmatia americana. A primeira proposta que procuramos seguir foi a seguinte: se deixarmos de lado os estudos sociológicos e ou históricos consagrados ao público como tal que, com certeza, podem trazer informações úteis, mas não lidam diretamente com o semiólogo na medida em que não apresentam a questão do sentido.

O etnólogo americano Sol Worth, em um artigo demasiado esquecido: *The Development of a Semiotic of Film*, propunha uma abordagem semiótica da comunicação fílmica, colocando como ponto de partida a afirmação segundo a qual um filme não tem sentido em si, e adquire sentido apenas na sua relação com um sujeito que percebe.

Assim, tomando estas duas proposições como referência procuramos observar o “impulso significacional” destes públicos. Não haveria necessidade de pesquisa de campo se a investigação fosse somente sobre os vídeo-documentários. Mas justamente, como também queremos saber sobre este impulso significacional fomos para as áreas guarani, krahô e xavante.

Escutamos muitas coisas sobre vídeos. Mas a fala que mais nos impressionou foi a do Divino. Para exemplificar o que estamos querendo o tempo todo dizer, recortamos um trecho de uma entrevista que fizemos com ele.

Como consideramos Divino não somente um produtor de vídeos mas também um espectador de vídeos indígenas preferimos neste relatório transcrever uma entrevista que fizemos com ele justamente porque nela podemos perceber como vai se dando isto que estamos chamando aqui de impulso significacional mas também sujeito liquefeito ou em processo de liquefação. E a liquefação não aparece em virtude de uma corrupção de uma ontologia, mas funciona por agregação, cortes, planos e assim sucessivamente.

Divino começa a entrevista dizendo:

- O meu nome é Divino. Sou da aldeia do Sangradouro. Eu trabalho com vídeo, imagem, comunicação de imagens. Eu estudei aqui na aldeia quando menino. Aprendi a ler e a escrever aqui no Sangradouro na escola dos padres salesianos. E tenho passado a minha vida aqui.

- Quando furei as minhas orelhas, logo depois eu casei e hoje sou pai de cinco filhos – agora – quando comecei a trabalhar foi no fim de 1991. Foi quando comecei a trabalhar com telecamera, com a telecamera que trabalhava o meu irmão. O meu irmão fez um curso de filmagem. Mas ele não resistiu. Ele não continuou. Tinha mais de 25 anos aí então ele não resistiu. Deixou a telecamera...

- Eu sou mais curioso para conhecer uma coisa nova do branco e estava sempre manejando a telecamera, sempre perguntando: Que coisa é isto? Que coisa é aquilo? Assim, um dia ele me disse: Quer trabalhar com a telecamera? Quer registrar? Respondi: - Ah se me ensina eu aceito!”

- Um dia me chamou e me disse: Faz isto, isto é para registrar aquilo. Só explicações

rápidas mas como a minha memória é muito boa comecei imediatamente a filmar tudo.

- Depois eu conheci Vídeo nas Aldeias, que o meu irmão não estava mais trabalhando, e ali eu conheci Vincent. Mas foi o meu irmão quem apresentou Vincent para mim. Ele falou pro Vincent que não ia mais trabalhar e que ia me deixar no lugar dele.

- Vincent se aproximou de mim e me perguntou: O que é que o teu irmão te ensinou?

- O problema que eu não falava bem português, apesar do meu irmão me ajudar na tradução. Ele dizia pro Vincent que eu já tinha começado a filmar.

Fui aprendendo...

- Vincent me levou a Cuiabá e ali nós fomos para a universidade. Ele me levou pra me mostrar alguma coisa relacionada com um projeto. Bem! Começamos a trabalhar no projeto da universidade. Trabalhávamos na TV educativa e desenvolvemos três programas de índio. Este projeto acabou em 1996.

- Ao contrário do projeto da universidade, o projeto Vídeo nas Aldeias trabalha para os índios, para divulgar a sua cultura e não para guardar os registros em algum armário.

- Em 1997 foi o primeiro encontro de vídeo-maker indígena. Foi um encontro, um curso. Passamos algum tempo no Xingu fazendo o curso e ali trabalhamos muito. Ficamos muitas vezes sem almoço e filmando todos os dias. Conversando, trabalhando bastante. Éramos 68 cineastas indígenas que trabalhávamos incansavelmente para fazer uma imagem melhor, caprichar mesmo; tuFoi o primeiro curso que de fato fiz com vontade. Foi este curso que abriu a minha mente e me levou a convidar um colega xinguano para filmar um ritual de furação das orelhas na aldeia do Sangradouro.

- Mas antes de filmar eu fui consultar os anciões. A festa se realizou em 1998. Foi o primeiro trabalho coletivo. Eu disse para os anciões: Vou convidar o meu amigo... Se vocês concordarem de que eu e o meu colega filme a festa. Queremos registrar o nosso ritual que é muito bonito... Para lembrar sempre: um dia os jovens poderão ver os seus pais quando estes eram crianças.

- A minha idéia foi sempre esta, por isto é muito importante trabalhar com a telecamera. É muito importante registrar a cultura Xavante. Daqui a 30 anos, 40 anos os Xavante quererão viver como os brancos. Querirão imitar a sociedade branca e não pensarão mais em sua cultura

- Sergio: O livro e o vídeo, estas duas formas de expressão...como você as vê?

- Para mim são duas coisas importantes tanto o vídeo como o livro. Através do livro descobri alguma coisa. Aprendi bem. Mas foi por intermédio do vídeo que aprendi muito rapidamente. Porque o vídeo informa: Escutando se percebe uma coisa... para mim aquilo que é verdadeiramente importante é o registro na fita e ver que através da imagem os índios se conhecem. Eu já levei muita coisa para o Sangradouro: imagens de outros indígenas.

- E assim é: É através da imagem que os xavantes estão conhecendo o modo de viver dos outros povos. Isto para mim é muito importante. Com o trabalho do vídeo eu registro o modo de viver de um outro povo. Penso que um povo que não conhece uma outra tribo não se reconhece. Mas através da imagem ele percebe o seu posto, o seu lugar.

- Sergio: É importante filmar a sociedade do “waradzu”⁴?

- Sim, isto é uma coisa muito importante porque é a visão do índio sobre a cidade, como vive a sociedade branca. De outra parte para mim é importante a visão do branco sobre a aldeia porque muitas pessoas e também indígenas que não estão em contato mas que ao verem na televisão alguma paisagem da Itália ou então cenas da missa do dia 25 de dezembro perguntam: Como será este lugar na Itália? Como será o Vaticano? Por isto que para mim é importante registrar a minha visão e depois mostrar aos xavante como é [...]. Não é para aprender, para saber bem como é a coisa, esta é uma que interessa; mas é para abrir a mente das pessoas, isto para mim é uma coisa muito importante.

- Eu procuro filmar aquilo que é possível: tudo, também se não é belo, capturamos tudo. Bem foi isto que aconteceu na festa do wai 'à, aquilo que não se pode filmar, não filmamos porque são várias coisas que não se pode filmar e nós aprendemos isto no curso que fizemos. Aprendemos que é importante sempre perguntar: Posso fazer isto? Posso filmar?

- Sempre tive uma visão aberta, sempre concentrada durante o tempo da filmagem e se qualquer coisa acontecer de novo devo filmá-la rapidamente para montar bem a estória, para montar bem o vídeo, mas sempre falta alguma coisa. Sempre é necessário retornar, refazer.

Os krahô não se interessam pelo vídeo, pelo menos na mesma proporção que os Xavante. Antes mesmo desta pesquisa nós já observávamos isto. Toda vez que os krahô aportaram na nossa casa em Marília a televisão ficava muda. Ao contrário, quando vinha os xavante, não só a televisão passava o tempo todo ligada como a conta nas locadoras de vídeo aumentava significativamente. Os Xavante gostam de ver filmes de aventuras, de lutas, etc, etc. E mais recentemente, filme produzidos por eles mesmos.

A conclusão mais imediata que tiramos da pesquisa de campo é que o vídeo vem gerando um campo de atração ainda difícil de discernir. É como a literatura. Existe, pode existir, mas ninguém garante se sobreviverá nas próximas gerações.

REFERÊNCIAS

ARENDT, H. *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993.

⁴ Ou seja, o *estrangeiro* em Xavante.

- BORDWELL, D. Estudos de cinema hoje e as vicissitudes da grande teoria. In: RAMOS, F. P. *Teoria contemporânea do cinema*. (Org.). São Paulo: Ed. Senac São Paulo, 2005. v. 2. 25-70.
- CANEVACCI, M. *Antropologia da comunicação visual*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1990.
- CASTRO, E. V. de. Lévi-Strauss nos 90 a antropologia de cabeça para baixo. *Mana*, v. 4, n. 2, p. 119-126, 1998. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/mana/v4n2/2414.pdf>>. Acesso em: 24 abril 2011.
- ENTREVISTA com Philippe Descola: *Los hombres no son los reyes de la naturaleza*. Disponível em: <http://www.lanacion.com.ar/nota.asp?nota_id=833801>. Acesso em: 17 out. 2010.
- FAUSTO, C. Prefácio. In: GORDON, C. *Economia selvagem: ritual e mercadoria entre os índios Xikrin-Mebêngôkre*. São Paulo: Ed. UNESP : ISA; Rio de Janeiro: NUTTI 2006, p. 25-31.
- GALLOIS, D. T.; CARELLI, V. Diálogo entre povos indígenas: a experiência dois encontros. In: *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 38, n. 1, p. 205-259, 1995.
- GUATTARI, F. *Caosmose: um novo paradigma estético*. São Paulo: Ed. 34, 1992.
- HEIDEGGER, Martin. *A caminho da linguagem*. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista; SP: Editora Universitária São Francisco, 2003.
- QUEIROZ, R. C. de. Política, estética e ética no projeto Vídeo nas Aldeias. *Site Vídeo nas aldeias*. Disponível em <<http://www.videonasaldeias.org.br/2009/biblioteca.php?c=20>>. Acesso em: 17 out. 2010.
- PRYSTHON, A. Entre mundos: diálogos interculturais e o terceiro cinema contemporâneo. *Revista Sociopoética*, Campina Grande, v. 1, n. 1, [2009]. Disponível em: <<http://eduep.uepb.edu.br/sociopoetica/publicacoes/v1n1pdf/16%20Angela%20Prysthon.pdf>>. Acesso em: 17 out. 2010.
- VASCONCELLOS, J. *Deleuze e o cinema*. Rio de Janeiro: Editora Ciência Moderna, 2006.

ANDREAS HOFBAUER (ORG.)

PATRIMÔNIO, MEMÓRIA E TERRITÓRIO:
FESTA DE SANTO, IDENTIDADE DE NEGROS

Bernadete Castro

O processo civilizatório brasileiro contou com uma especificidade que, ao invés de anular o índio, o negro, permitiu o surgimento de novas relações sociais baseadas nos laços de dependência pessoal entre esses últimos e os detentores da terra e do poder. Provocou um hibridismo nas instituições e nas ordens; nos sistemas de crenças e nas hierarquias sociais.

A mestiçagem teve um papel importante na formação de uma população que se tornou excluída dos direitos civis, pois a ela não ficou resguardada a possibilidade de descendência (nome de família) ou herança na estrutura social brasileira, principalmente no que se refere à terra e aos direitos civis.

A religiosidade que permeia as relações entre as famílias do Carmo em São Roque-SP, exercida pelas práticas femininas em sua quase totalidade, demonstra elementos que contam a história desse grupo, sempre relacionada a um evento festivo, a um mutirão de trabalho, a encontros nesse ou naquele bairro. É como se elas narrassem suas histórias de vida entremeadas com caminhos, capelas e famílias que mantêm uma convivência ao longo do tempo.

A expansão urbana na porção oeste do município de São Paulo, atingindo São Roque e Ibiúna, trouxe a valorização dos terrenos e sítios nessas localidades, abrindo o mercado de terras à especulação imobiliária. As antigas áreas de roça e morada dessas famílias descendentes de escravos da fazenda do Carmo foram tomadas por fazendas de gado, sendo mais tarde alvo de empreendimentos imobiliários, haras e chácaras.

A comunidade começou a se defrontar com diversas formas de apropriação dos espaços rurais nessa região, perdendo suas terras para novos proprietários. A concepção de posse, de terra no comum, terra da santa, tendo como essência dessas formas a terra de trabalho, se tornou o contraponto da terra mercadoria apropriada privadamente. As terras do povo do Carmo, como são chamados, foram sendo cercadas a partir dos anos 40, e essas famílias expropriadas, vendendo suas terras ou sendo forçados a deixar suas moradas; grande parte das famílias deixaram seus lotes para trabalhar nas cidades vizinhas ou em outros sítios.

Maria Isaura Pereira de Queiroz ao estudar a dinâmica social dos bairros rurais já havia apontado para as formas de coesão interna que o sistema de crenças cria entre os indivíduos dessa comunidade:

A realização das festas, das rezas, das novenas independe de uma direção eclesiástica, pois são organizadas pelos “rezadores” ou “capelães” leigos locais; a educação religiosa é ministrada pela família ou pela professora primária; a intervenção efetiva do vigário se reduz às festas do padroeiro e a determinadas ocasiões marcantes da vida individual (batizados, casamentos, mortes). (QUEIROZ, 1973, p. 29).

Carlos Rodrigues Brandão em seu livro *Memória do Sagrado*, ao analisar o município de Itapira/SP, se refere à comunidade de um bairro rural:

A verdade é que até hoje os pequenos centros de concentração camponesa — os bairros rurais, os distritos de Itapira — e de outros homens livres não-dominantes, são espaços de resistência à cidade e à ordem dos grandes proprietários. Os estudos de comunidade costumam deixar de lado o exame desta qualidade essencial: a de uma resistência política restrita, mas relativamente eficaz, ao domínio completo de uma classe sobre a outra. O aparente isolamento das sociedades camponesas em áreas de refúgio e sob códigos de trocas originais, foi sempre uma estratégia de reconstrução e garantia de um mundo subjugado, mas parcialmente vivido e representado como próprio e autônomo. (BRANDÃO, 1985a, p. 25).

Torna-se necessária portanto, uma concepção dinâmica das sociedades, quaisquer que sejam elas, tendo em vista que as transformações surgidas pelo desenvolvimento histórico põem em movimento tanto seus aspectos formais quanto seu conteúdo, que muitas vezes, não guardam entre si uma relação de correspondência direta. É necessário interpretá-los.

No caso da comunidade do Carmo, as relações estabelecidas pelas festas de santo, novenas e visitação entre parentes e antigos vizinhos, permitem a permanência de laços de sociabilidade que extrapolam os limites do bairro, ampliando o domínio sobre territórios de pertencimento grupal.

Nessa comunidade, as festas de santo, principalmente a de Nossa Senhora do Carmo, chamaram a atenção por demonstrarem uma vasta rede de amizade, parentesco e trocas – inclusive matrimoniais. Os espaços das festas são espaços de produção e reprodução social do bairro.

As festas são momentos de encontro, confraternização e atualização das experiências cotidianas de cada participante – é um ritual de normatização também. Os códigos referentes ao modo de vida dos que celebram a festa são partilhados, demonstrados e, como ritos, são também reforçados. A parentela e vizinhança das famílias do bairro do Carmo se reencontram e se apresentam aos de fora como “gente do Carmo”.



Foto 1 – Gente do Carmo - Festa de N. S. do Carmo, 2004.
Fonte: Arquivo pessoal do autor; 2004

Maria Isaura Pereira de Queiroz complementa também que:

A religião amplia um tanto a visão dos habitantes dos bairros porque, arrancando-os às vezes de seu isolamento local, levam-nos a percorrer uma região muito mais vasta para concorrer a festas e para realizar peregrinações. Mas esta noção de região é ainda moldada em termos tradicionais; o morador dos bairros conhece que pertence à região em que o Santuário da Aparecida desempenha o papel de capital religiosa, e tal conhecimento já tiveram antes dele seu avô e seu bisavô; em geral, quando concorre às festas e peregrinações, raramente entra em contacto com gente que não seja gente de sítio também. (QUEIROZ, 1973, p. 29).

Em seu trabalho sobre a Festa do Divino em Mogi das Cruzes/SP, Neusa Mariano (2007) aponta para as temporalidades diversas que envolvem a festa “num mesmo tempo e espaço social” cruzando simultaneamente elementos de tempos pretéritos e atuais, permitindo ressignificação de seus conteúdos. Essas apropriações atualizam convivências e fazem aproximações.

Os moradores do bairro afirmaram em vários depoimentos que as festas tinham maior duração nos tempos passados; que tinham mais alimentos e prendas. Isso demonstra que a abundância era maior para essas famílias que podiam não só desfrutar de maior tempo livre para dedicarem-se às festas, mas também doar mais dos seus bens para os momentos coletivos.

Ao analisar os depoimentos e documentos relativos ao Bairro do Carmo torna-se evidente a diminuição das áreas de roças, a perda da morada na terra e, conseqüentemente o acréscimo do tempo de trabalho assalariado fora do bairro.

A RELIGIOSIDADE COMO NARRATIVA: PARENTESCO, SOCIABILIDADE E RESISTÊNCIA

A interpretação sobre as sociedades e as culturas não deve ser feita apenas a partir das determinações gerais impostas pelo processo histórico no sentido de formas sucessórias, tomando como base os elementos determinantes de uma forma mais elaborada que se coloca como grau mais elevado desse desenvolvimento. Mas, considerar as discontinuidades desse processo, que se contrapõem à linearidade e homogeneidade do desenvolvimento. Os grupos sociais, as práticas, e o próprio conhecimento aparecem como elementos dinâmicos e complexos a fim de exprimir o caráter contraditório e heterogêneo do movimento da história.

O mundo pode ser lido como um texto, uma imensa e babélica narrativa. Já não se sabe mais onde começa nem onde termina, e muito menos por que lugares caminha. Compreende épocas e situações, indivíduos e coletividades, culturas e civilizações. Está atravessada por rupturas e reorientações, progressos e retrocessos, realidades e ilusões. Mas sempre parece buscar algum norte, encontrar alguma direção, mobilizar idéias, sonhar utopias ou nostalgias. Essa é uma narrativa que não termina, sempre lida e relida ao longo da narração. (IANNI, 2000, p. 115).

São objetos e pessoas que estão relacionadas a um sistema de comunicação que integra os indivíduos – os velhos e os mais jovens - através de certas práticas religiosas. Numa afirmação de Huff Junior (2008), ao analisar o campo religioso brasileiro, esse caráter pedagógico da religiosidade aparece como forma de pensamento sobre o presente:

O campo religioso é, nesse sentido, aquele em que os bens religiosos estão em jogo, havendo nele lutas pelas maneiras de desempenhar os papéis determinados no próprio jogo. Nele se manipulam visões de mundo na elaboração de estruturas de percepção do mundo, palavras, princípios de construção da realidade. A religião tem, nessa perspectiva, um caráter de linguagem. É um sistema simbólico de comunicação e de pensamento. (HUFF JUNIOR, 2008, p. 52).

Os moradores do bairro do Carmo, no cotidiano da produção, são capazes de criar espaços sociais que enunciam tempos diferenciados das relações sociais, muitas vezes inscrevendo suas práticas dentro de lógicas diversas daquelas previstas pela sociedade em geral. A linguagem religiosa, ritos e festas, muitas vezes aparecem recobrando o amplo universo das relações sociais, desenhando espaços de resistência e preservação de conteúdos da cultura do grupo.

Como proposição metodológica parece interessante adotar a indicação de Geertz (1978) quando fala da perspectiva religiosa como modo de compreensão e entendimento do mundo. Para o autor é importante inicialmente, o que se considera como perspectiva religiosa em relação a outras perspectivas; depois, porque ela foi adotada pelo grupo.

Delimitando dessa maneira, a religiosidade presente nas falas e nas práticas da “gente do Carmo” recobre a história do grupo, traduzindo para a esfera do simbólico aquilo que é interdito na reconstituição de seu passado – o passado escravo - inscrito numa esfera de opressão e exploração. O “estereótipo” do negro construído pela sociedade local como inferior e perigoso, muitas vezes como um não-cidadão, sempre causou afastamento na identificação das famílias do Carmo como descendentes de escravos.

A reconstituição de uma identidade de negros à luz de uma padroeira branca permitiu que eles se projetassem na estrutura social como *berdeiros da Santa, descendentes do Carmo*. Talvez seja um forte exemplo de uma “tradição inventada” na acepção de Hobsbawn e Ranger (1984) – como “processo de formalização e ritualização” referindo-se ao passado.

No depoimento de uma das representantes da comunidade do Carmo, a adoção de Nossa Senhora do Carmo como padroeira e “ascendente” do grupo, se construiu a partir de seu achado pelos primeiros ocupantes daquelas terras da Ordem Carmelita Fluminense:

A Santa foi achada pelos escravos, os primeiros que vieram fugidos de Santos e trabalhavam aqui. Foi encontrada encima de uma pedra; estava dentro de um baú. A primeira zeladora da Santa foi dona Alzira do Carmo. Ela é muito pesada; não sei que material ela é feita; não é de barro; não é de madeira. Pode ver que o corpo é diferente da face; o rosto é branco e o corpo é negro. O pessoal de São Roque dizia que a Santa branca não podia ficar no meio dos negros. Vieram buscar e levaram. A Santa voltou sozinha da primeira vez. Tornaram a vir buscar porque pensaram que o pessoal daqui tinha roubado; levaram; Ela tornou a voltar sozinha; daí ficou na comunidade. Essa imagem que está na igreja é Nossa Senhora do Carmo antes do parto; ela não tem o menino nos braços. Ela é carmelitana. (E.C. - moradora do bairro, 2004).

A imagem da Santa guarda uma grande diferença em relação às demais imagens de Nossa Senhora do Carmo: ela possui o escapulário sob o manto; não tem o menino nos braços e o formato do manto se assemelha ao de Nossa Senhora Aparecida.



Foto 2- Nossa Senhora do Carmo – Padroeira do Bairro do Carmo.

Fonte: Arquivo pessoal do autor; 2004.

A história da Santa funda a história do grupo. O momento da festa é aquele onde a missa, a procissão, a coroa de rei e rainha, a banda de música, se mostraram como elementos constitutivos daquela realidade. É a afirmação do pertencimento grupal mostrado dentro e fora do grupo.

No trabalho de Brandão (1985b) intitulado *A festa do Santo de Preto*, o autor atribui à Congada um papel de coesão e significação para os seus adeptos.

O que possivelmente dá à Congada uma posição especial é o fato de que, dentro dela e na Festa de Nossa Senhora do Rosário, os negros da Irmandade produziram um sistema que incorpora e torna indissociáveis: a) um mito de origem e significação do ritual; b) um ritual de atualização e pessoalização do mito — ele o reproduz simbolicamente a cada ano e ele viabiliza a possibilidade de cada “brincador” participar pessoalmente de um contrato de trocas festivas e sagradas com Nossa Senhora do Rosário. (BRANDÃO, 1985b, p. 90).

O dia de Nossa Senhora do Carmo é 16 de Julho; a festa é realizada no primeiro domingo após essa data. No dia 16 de Julho, a homenagem à Santa começa com a alvorada, às 06:00h da manhã com a queima de fogos.

DESAFIOS DA PRÁTICA ANTROPOLÓGICA

No bairro do Carmo, a festa da Santa parece também cumprir um “mito de origem” do grupo, mesclando devoções e práticas que se expressam no rito da festa. É importante notar que a estrutura da festa da Santa obedece uma ordem muito semelhante à *congada*, pois há o *capitão do mastro* e o *alfêres da bandeira*. O mastro é levantado no pátio da capela.



Foto 3 – Mastros no pátio da capela – Festa de N.S. do Carmo, 2008.
Fonte: Arquivo pessoal do autor; 2008.



Foto 4 – As bandeiras abrindo o cortejo – Festa de N.S. do Carmo, 2008.
Fonte: Arquivo pessoal do autor; 2008.

Há também a *entrega da Coroa* que simboliza o *rei ou reinado* - nas congadas o “rei é o sujeito das homenagens rituais” como descreve Brandão (1985b). No caso do Carmo é Nossa Senhora do Carmo que recebe a coroa.



Foto 5 – Entrega da coroa pelo casal de festeiros – Festa de N. S. Do Carmo, 2004
Fonte: Arquivo pessoal do autor; 2004.

No caso da festa da santa no bairro do Carmo, não há mais a pessoa do rei como figurante; são duas coroas – do rei e da rainha - que são levadas pelo casal de festeiros. As coroas são levadas à frente de Nossa Senhora do Carmo no percurso da procissão– a santa é a Rainha.



Foto 7 – Entrega da coroa por casais de festeiros da comunidade (à direita); representante político local (à esquerda) – Festa de N.S. do Carmo, 2008.
Fonte: Arquivo pessoal do autor; 2008.

DESAFIOS DA PRÁTICA ANTROPOLÓGICA

A festa aparece também como espaço das trocas privilegiadas internas ao grupo e, desse para fora. A integração com a esfera política local surge como auto-referência – através do rito da festa marcam no espaço da comunidade as relações com os “de fora”.

A organização da esfera sagrada é também preparada pelas mulheres, que distribuem a tarefa de enfeitar os andores – cada santo recebe uma vestimenta para o cortejo feita pela mulher responsável – sagrado e profano se misturam representando em cada santo e seu andor os laços de sociabilidade entre as mulheres responsáveis pela procissão.



Fotos 8 e 9 - São Sebastião e Divino Espírito Santo –Festa de N.S. do Carmo, 2008.
Fonte: Arquivo pessoal do autor; 2008.



Fotos 10 e 11 – Santa Terezinha e Nossa Senhora Conceição- Festa de N. S. do Camo, 2007.
Fonte: Arquivo pessoal do autor; 2007..

É uma festa da parentela, vizinhos e convidados. As barracas, os alimentos e o bingo são organizados de modo a arrecadar fundos para a santa e outros trabalhos para a comunidade.

Outro ponto de destaque é a importância dos santos segundo a posição que ocupam nos espaços da festa. São Benedito aparece como anfitrião ao receber as imagens que chegam à festa, vindas de outras localidades, como também está sempre à frente do altar e da procissão.

São Benedito também está sempre presente nas capelas e igrejas dos arredores do bairro do Carmo.



Foto 12– Bandeira de São Benedito na celebração da missa-Festa de N.S. do Carmo, 2004.
Fonte: Arquivo pessoal do autor; 2004.

A comunidade possui a Corporação Musical Santa Terezinha, composta pelos homens do grupo, os quais se apresentam na festa. Antigamente, segundo os relatos coletados, a banda também se apresentava em outras festas fora da comunidade. Esse tipo de corporação musical têm antigas tradições ligadas às corporações de ofício e também às irmandades de homens negros.

Segundo depoimentos dos mais velhos da comunidade havia a Irmandade das mulheres – Sagrado Coração de Jesus (cor vermelha); a dos homens – Irmandade Jesus Maria José (cor azul).



Foto 13 – Banda de Santa Terezinha na procissão da Santa –Festa de N. S. do Carmo, 2007.
Fonte: Arquivo pessoal do autor; 2007.

A procissão aparece como momento de um espetáculo: os andores saem como alegorias desfilando pelo bairro sob a apreciação de todos. São cores, detalhes e formas que valorizam a responsável pelo santo e seu andor. Também demarcam um espaço sagrado que representa o espaço do grupo. O cruzeiro aparece como marcador territorial do espaço da comunidade; foi construído para sacralizar o território que foi profanado pela empresa imobiliária que alguns anos cercou as terras do entorno do bairro.

O caráter simbólico da procissão nos remete ao que DaMatta (1997) caracteriza como ordenamento e demarcação espacial das desigualdades e enfrentamentos através de ritos igualitários.

Reforçando a unidade grupal diluída pela perda da terra coletiva, reafirmando no plano do sagrado os limites do antigo território ocupado pelos seus ascendentes, essa população ritualiza através das procissões e da localização das capelas, as áreas das antigas posses. Recuperam pela ritualização na demarcação dos espaços da festa o seu patrimônio cultural.

Essas famílias se mantiveram unidas como herdeiras do Carmo, cujos laços com a Santa se mantêm na atualidade, na festa que se realiza todo ano unindo as várias famílias dos antigos descendentes do Carmo. Cada grupo de parentes de uma localidade “tutela” um santo e, através dele, mantém vínculo com a comunidade original; o santo enfeitado pelas mulheres é preparado para a festa; alguns são trazidos para o encontro com a padroeira pela romaria como Nossa Senhora das Graças, de Vargem Grande

Paulista em todo aniversário de Nossa Senhora do Carmo (16 de julho). Convívio e sociabilidade, parentela e devoções refundam a antiga comunidade no espaço da festa.

Dentre as devoções e tradições rurais da comunidade do Carmo pode se destacar a dança de São Gonçalo, realizada nas casas daqueles que cumprem promessas. Como assinala Neusa Mariano em seu texto sobre festa rural:

Neste sentido, a dança de São Gonçalo, com conteúdo religioso cristão, constitui-se no catira (dança indígena). Ela deixa de ser sagrada se não estiver atrelada à música (caipira) que conta a vida do Beato, e ainda, se não estiver acontecendo em frente ao altar com a sua imagem.

Salientamos que a festa de São Gonçalo não é apenas a dança, a música caipira, o altar... é também o alimento e a comunhão... (MARIANO, 2006, p. 171).



Foto 14 – Dança de São Gonçalo – Bairro do Carmo, 2009.

Fonte: Arquivo pessoal do autor; 2009.

Vale ressaltar também a importância dada aos ritos agrários, ainda presentes na memória e nas práticas dos integrantes da comunidade. Nossa Senhora das Brotas, que tem sua capela na região do Aguassai, é trazida em setembro para a capela de Nossa Senhora do Carmo, onde permanece até fevereiro. Depois é levada novamente para sua capela – onde permanece de março a agosto.

Segundo o depoimento de uma das antigas moradoras do bairro (2009)- “Nossa Senhora das Brotas vem para trazer as águas; precisa chover para ter roça – então ela vem para o Carmo nessa data; depois volta para sua capela”. Nossa Senhora das

Brotas é protetora dos campos e animais; uma devoção camponesa e dos tropeiros de áreas rurais de São Paulo. A devoção a essa santa entre as famílias tradicionais do Carmo indica o passado ligado à vida rural de trabalho na terra, mesmo que na atualidade tenham perdido a condição camponesa.

Outro aspecto importante nas devoções relacionadas à comunidade do Carmo é a representação de sua identidade nos santos e objetos de culto. Na capela de Santo Antônio, no Aguassai, o menino trazido nos braços pelo Santo não é o mesmo das imagens tradicionais européias, mas apresenta traços mestiços. Esse aspecto denota bem a representação do sagrado pela cultura camponesa – de camponeses negros – com pés e mãos de trabalhadores (aumentados em relação ao corpo). O sincretismo da cultura dessa população é representado nas imagens do sagrado construídas por eles.



Foto 16 – Santo Antonio pintado na área social da capela do Aguassai – 2009.
Fonte: Arquivo pessoal do autor; 2009.

As abordagens sobre a tradição, territorialidade e patrimônio cultural receberam enorme carga de reflexões advindas das várias áreas do conhecimento, contribuindo para ampliar os horizontes da investigação. No exercício da antropologia, a produção de conhecimento sobre a realidade social e cultural se estende também a uma esfera de significações e sentidos, mais propriamente à esfera não material de produção da cultura. A etnografia tem oferecido uma gama variada de estudos que nos permitem ampliar a interpretação.

Ao tratar da identidade e cultura na pós-modernidade, Stuart Hall também chama atenção para o fato de que as identidades são construídas de modo ambíguo entre passado e futuro:

O discurso da cultura nacional não é, assim, tão moderno como aparenta ser. Ele constrói identidades que são colocadas, de modo ambíguo, entre o passado e o futuro. Ele se equilibra entre a tentação de retornar a glórias passadas e o impulso de avançar ainda mais em direção à modernidade. As culturas nacionais são tentadas, algumas vezes, a se voltar para o passado, a recuar defensivamente para aquele “tempo perdido”, quando a nação era grande; são tentadas a restaurar as identidades passadas. Ele constitui o elemento regressivo, anacrônico, da estória da cultura nacional. Mas frequentemente esse mesmo retorno ao passado oculta uma luta para mobilizar as “pessoas” para que purifiquem suas fileiras, para que expulsem os “outros” que ameaçam sua identidade e para que se preparem para uma nova marcha para a frente. (HALL, 2005, p. 56).

As práticas do campesinato tem reinscrito no contexto histórico atual, formas e conteúdos contraditórios à lógica dominante do sistema social mais amplo; expressando antagonismos, valores e concepções sobre o tempo, a natureza e a vida de modo geral, enunciando perspectivas novas.

O patrimônio cultural constituído no Brasil pela cultura negra, afro-descendente, demonstra hoje em todo território nacional, o vigor e a diversidade de valores que marcaram profundamente nosso cenário artístico-material e simbólico; nossas relações cotidianas; corporificando traços e gestos que compõe uma estética feminina e masculina.

Assim, grupos locais baseados no parentesco ou outras formas de sociabilidade que permitem mapear a rede de afinidades por um vasto território, cujas territorialidades se expressam como “espaços estratégicos”. Espaços que se produzem e reproduzem num contexto material e simbólico da historicidade do grupo, preservando uma identidade coletiva, reforçada pelo exercício de práticas e representações grupais.

O exemplo tomado aqui se refere a um bairro de famílias negras descendentes de escravos – o Bairro do Carmo. Situado em município próximo à região metropolitana de São Paulo, o bairro se insere num contexto de relações inter-étnicas pautadas por grande assimetria econômica e cultural, mas que se apresenta sob o contorno de uma forte etnicidade. Valendo da afirmação de Roberto Cardoso de Oliveira:

O problema, portanto, é a forma como se manifesta a presença da etnicidade na própria conformação da antropologia. Seria uma espécie de reinvenção da disciplina em espaços marcados por antagonismos étnicos, quando deles sequer a disciplina consegue ficar incólume? A esse cenário é que se aplica o termo etnicidade, a ser tomado aqui como tendo por referente um espaço social, interno a um determinado país, onde as etnias existentes mantêm relações assimétricas; sendo, nesse sentido,

“essencialmente uma forma de interação entre grupos culturais operando dentro de contextos sociais comuns. (OLIVEIRA, 2000, p. 136).

Há uma identidade grupal inscrita nas devoções que permeiam a vida dessa população negra, que se manifesta nas festas e na memória dos mais velhos, oferecendo um substrato étnico que passa para o discurso dos mais jovens sob a forma de diversas representações diante de novos enfrentamentos.

REFERÊNCIAS

- BRANDÃO, C. R. *Memória do Sagrado: estudos de religião e ritual*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1985a.
- _____. *A festa do Santo de Preto*. Rio de Janeiro: FUNARTE/Goiânia: Instituto Nacional do Folclore, 1985b.
- DaMATTA, R.A. *Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*. São Paulo: Rocco, 1997.
- GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar Ed., 1978.
- HALL, S. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Tradução Tomaz Tadeu da Silva e Guaciara Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.
- HOBBSBAWN, E.; RANGER, T. *A invenção das tradições*. Tradução Celina C. Cavalcanti. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.
- HUFF JUNIOR, A. E. Campo religioso brasileiro e história do tempo presente. *Cadernos CERU - Centro de Estudos Rurais e Urbanos*, São Paulo, v. 19, n. 2, dez. 2008, p.52.
- IANNI, O. *Enigmas da modernidade-mundo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.
- MARIANO, Neusa F. A festa sagrada: São Gonçalo do Amarante em Sabaúna (SP). In: *Simpósio Internacional sobre Religiões, Religiosidades e Cultura*, 2006, Dourados. Programa e Resumos do II Simpósio Internacional sobre Religiões, Religiosidades e Cultura. Dourados: Univ. Federal Grande Dourados, 2006. v. 1. p. 170-171.
- OLIVEIRA, R. C. *O trabalho do antropólogo*. 2. ed. Brasília, DF: Paralelo 15; São Paulo: Ed. UNESP, 2000.
- QUEIROZ, M. I. P. *Bairros rurais paulistas: dinâmicas das relações bairro rural-cidade*. São Paulo: Duas Cidades, 1973.

BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

GUSMÃO, N. M. M. *Terra de pretos; terra de mulheres: terra, mulher e raça num bairro rural negro*. Brasília, DF: MINC/FC Palmares, 1995.

O IMPARCIAL. *A escravidão em São Roque*. Edição Especial do III Centenário de São Roque. Itapevi, SP, 8 out. 1957.

MOLINA, S. R. *Des(obediência), barganha e confronto: a luta da Província Carmelita Fluminense pela sobrevivência (1780-1836)*. 1998. Dissertação (Mestrado)—Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Unicamp, Campinas, 1998.

MUNANGA, K. *Redescutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

QUEIRÓS, S. R. R. de. *Escravidão negra em São Paulo: um estudo das tensões provocadas pela escravidão no século XIX*. Rio de Janeiro: José Olympio; Brasília, DF: INL, 1977.

SANTOS, B. de S. *Para um novo senso comum: a ciência, o direito e a política na transição paradigmática*. v. 1: A Crítica da Razão Indolente: contra o desperdício da experiência. São Paulo: Cortez, 2005.

DESAFIOS EM PESQUISA ANTROPOLÓGICA:
O TRABALHO DE CAMPO EM TERREIROS DE CANDOMBLÉ

Claude Lépine

A antropologia, desde Malinowski, atribui um papel essencial ao trabalho de campo na execução de qualquer projeto de investigação. Mas, apesar do consenso entre antropólogos sobre esta exigência, o que se constata é que a maioria reserva pouco espaço a falar dela, espaço geralmente restrito a algumas páginas no máximo, ou a alguns parágrafos da Introdução metodológica e a algumas notas de rodapé.

Mas, como observa Gonçalves da Silva,

se um dos principais objetivos da antropologia é promover um alargamento da razão possibilitado pelo conhecimento das várias concepções de mundo presentes nas culturas diversas (considerando-se que as culturas só se encontram através dos encontros dos homens), o trabalho de campo deveria ser um momento privilegiado para o exercício desse objetivo, pois é nele que a alteridade, premissa do conhecimento antropológico, se realiza. [...]

Ou seja, especular sobre os conhecimentos de qualquer comunidade, sem questionar o próprio modo como se apreende esse conhecimento, é realizar apenas uma parte dos objetivos da etnografia. (SILVA, 2000, p. 25, p. 119).

O tema proposto para nossa mesa abria várias possibilidades de tratamento, como, por exemplo, analisar os relatos de algum pesquisador conhecido, ou discutir as

propostas da nova etnografia e da antropologia reflexiva. Mas pensei que estava aí uma ocasião de me debruçar sobre meu próprio trabalho de pesquisa.

Tive a oportunidade de realizar várias pesquisas de campo tendo por objeto, na maioria das vezes, o candomblé, em locais e épocas diferentes, e com objetivos distintos. Selecionei duas dessas experiências. A primeira foi uma pesquisa realizada em Salvador nos anos 70, e a segunda uma pesquisa feita na metrópole de São Paulo nos anos 90.

Pensei que a comparação dessas experiências poderia ser interessante.

O material de que disponho para este exercício são cadernos de campo com anotações recheadas de sinais que eu usava para abreviar o procedimento e com os quais consignei fatos observados e fala de informantes, gravações de entrevistas e fotografias. Tenho ainda relatórios acadêmicos destinados à Fapesp e relatórios trienais destinados à Reitoria da Unesp. Mas trata-se então de trabalhos já elaborados.

A pergunta inicial de qualquer pesquisa seria: qual é o problema a ser estudado? O que são as coisas sobre as quais a pesquisa vai incidir? Afinal, o que é o mundo? Mas todo pesquisador tem uma concepção do mundo, genérica ou sistematizada, uma concepção da realidade que ele assume de modo explícito ou não.

Da minha parte, acredito que alguma realidade existe independentemente das representações que fazemos dela, de nossas crenças a respeito dela. Este é o princípio constitutivo da tradição racionalista ocidental. Acredito também que esta realidade existe independentemente da linguagem que usamos para falar dela.

Acredito ainda que a verdade seria a adequação de um enunciado a um determinado estado do mundo, esta adequação nunca sendo perfeita nem definitiva. Porém ela pode ser aperfeiçoada. Dessa forma, a objetividade do conhecimento seria uma questão de precisão da representação.

Isto dito, preciso, em primeiro lugar, apresentar algumas especificidades da pesquisa no campo das religiões afro-brasileiras, em particular:

1. As restrições que se impõem por tratar-se de uma religião iniciática, o que coloca a questão da conveniência ou não do pesquisador ser iniciado para ter acesso aos conhecimentos do grupo; há conhecimentos secretos que só podem ser revelados aos iniciados que alcançaram os mais altos graus na hierarquia sacerdotal;
2. O pesquisador não pode divulgar segredos que lhe foram revelados na medida em que está integrado como membro do grupo, e que são reservados aos mais velhos iniciados, nem fatos da vida privada dos adeptos, ou fatos de feitiçaria que são ocultados. O antropólogo não pode escrever tudo o que viu ou ouviu.

3. A concepção, própria ao candomblé, de uma relação específica entre conhecimento e poder, que são privilégio dos mais velhos. No candomblé a palavra possui poder de realização; é portadora da energia sagrada, o axé. Falar é um ato mágico que impregna o ouvinte. Por outro lado, no candomblé, não se aprende perguntando: é desrespeito pelos mais velhos. Aprende-se pela observação e imitação na inserção no cotidiano do terreiro, assim como, entre nós, crianças pequenas aprendem com seus pais. Portanto conceder uma entrevista seria de certa forma uma inversão dos procedimentos habituais, uma transgressão das regras.
4. Além disto o conhecimento não é organizado como o nosso em categorias, como propriedades das plantas, mitos, história do terreiro, jogo de búzios, etc. No cotidiano do religioso, esses elementos articulam-se de modo diferente. Assim, por exemplo, uma planta evoca um mito, uma configuração do jogo de búzios, e estes elementos estão vinculados a um determinado orixá e constituem um conjunto. O pesquisador, só aos poucos consegue juntar os pedaços.
5. O fato dos terreiros de candomblé terem sido perseguidos durante muito tempo pela Igreja Católica e pela polícia tornou os religiosos, principalmente em Salvador, bastante desconfiados. Atualmente os terreiros sofrem assédio por parte de turistas, jornalistas, estudantes; são perseguidos por fiéis das igrejas pentecostais e neopentecostais. Os terreiros continuam sendo objeto de vários preconceitos por parte do público em geral, por praticarem um culto de transe e possessão, comportamento inusitado na sociedade abrangente, habitualmente associado a algumas doenças. Os religiosos, ainda, são temidos e discriminados pela acusação freqüente de praticarem magia negra. Tudo isto continua contribuindo para que os membros dos terreiros se mostrem bastante recalcitrantes quando se trata de abrir as portas da casa a desconhecidos.

A PESQUISA EM SALVADOR

Concluído meu Curso de graduação em Filosofia na USP (1962-1967), ingressei na pós-graduação e fiquei sob a orientação do Prof. Hugh Lacey. Mas já andava desiludida com a Filosofia. Resolvi mudar para a área de Antropologia que respondia melhor a meus interesses. Meu orientador havia me feito entrar, como auxiliar de ensino, no Depto de Filosofia, e eu dava seminários sobre Platão e sobre Wittgenstein. Vivia pois um grande desencanto, já que meu projeto de vida era outro. Diante das dificuldades burocráticas para obter uma transferência para o Departamento de Ciências Sociais, e, em seguida para conseguir um afastamento que me permitiria levar a efeito um projeto de pesquisa que eu já tinha esboçado e referente ao candomblé de Salvador, resolvi largar tudo e parti para Salvador.

Lá, redigi inicialmente, em três meses, minha dissertação de mestrado: “O inconsciente na Antropologia de Lévi-Strauss” e dei um formato definitivo a meu projeto de doutorado. Voltei para São Paulo para defender a dissertação (1972) e retornei a Salvador, desta vez com auxílio de uma bolsa de doutoramento da Fapesp (março 1973/ fevereiro 1975).

A pesquisa tinha por tema o estudo do sistema dos estereótipos da personalidade no candomblé queto de Salvador e foi realizada nos anos 1973/1974. Tinha por finalidade a obtenção do doutorado, que eu considerava uma etapa normal da carreira universitária depois do mestrado.

A escolha do tema, do campo de pesquisa e dos grupos que seriam objeto da investigação, havia surgido por acaso, alguns anos antes, de uma viagem organizada pelo grêmio estudantil da USP, quando tive a oportunidade de descobrir Salvador e o candomblé. Fiquei deslumbrada pela cidade, e o candomblé apareceu a meus olhos de francesa como algo estranho, exótico, incompreensível, que despertou logo minha curiosidade.

A idéia de estudar o sistema dos estereótipos da personalidade no candomblé nasceu da leitura da obra de Roger Bastide, “As religiões africanas no Brasil”.

As escolhas teóricas foram o resultado do meu curso de pós-graduação em Filosofia, quando foram discutidas, num curso do Prof. Bento Prado, algumas concepções da linguagem e quando, então, comecei a ler Saussure, Jakobson, Wittgenstein, Freud, e a Antropologia Estrutural de Lévi-Strauss. Ao mesmo tempo acompanhei as aulas do Prof. Ruy Galvão de Andrada Coelho sobre simbolismo.

Assim, eu fui para Salvador armada dos conceitos de símbolo, sistema simbólico, estrutura, assimilados durante meu curso de pós-graduação em Filosofia e na leitura de obras de Lévi-Strauss, aos quais juntava vagas noções de como me orientar e agir no campo de pesquisa.

Pensei inicialmente em me instalar num pequeno apartamento de um sobrado colonial decadente do Pelourinho, situado mais ou menos na frente do Instituto Nina Rodrigues, para estar instalada bem no centro da cidade. Mas depois de poucos dias percebi que a vizinhança era composta de marginais, prostitutas e galinhas que circulavam pelos corredores, e com medo de ter problemas, saí de lá e fui me instalar num antigo hotel da avenida Sete de Setembro, situado perto do Largo Dois de Julho, o Hotel Anglo-Americano, onde se hospedavam sobretudo estudantes e turistas estrangeiros de poucos recursos. A parte de trás do hotel, construído sobre a falésia que domina o mar, tinha uma vista deslumbrante sobre o oceano e o pôr do sol. O café da manhã era servido numa sala do último andar com vista para o mar; consistia em café, leite, pão, manteiga, um ovo estrelado e uma banana.

Para circular na cidade sem me fazer notar no meio da população colorida de Salvador, eu procurei ficar bem bronzada; comprei roupas em lojas populares da cidade baixa e andei sempre com um lenço amarrado na cabeça, como todas as mulheres de Salvador usavam naquela época, fossem elas negras ou brancas, ricas ou pobres. Um dia um senhor, no ônibus, me disse: “você parece baiana, mas você tem alguma coisa de diferente”. Devia ser a cor dos olhos ou o formato do nariz. Mas fiquei bem orgulhosa. Mas não caí no exagero de alguns pesquisadores que chegam a ostentar símbolos religiosos como colares ou roupas, e que procuram identificar-se com adeptos da religião para facilitar sua aceitação pelos membros do grupo que pretendem estudar.

Quanto à linguagem, todo mundo sabe que o chamado sotaque baiano “pega” com muita facilidade. Quando uma pessoa vive algum tempo em Salvador, é inevitável ela acabar falando com o tal sotaque.

E assim, mergulhei no mundo do candomblé, que me proporcionou algumas experiências muito enriquecedoras: as experiências do desenraizamento, do distanciamento em relação à minha formação racionalista, do estranhamento diante do “pensamento selvagem”. Aliás, vivi estas experiências, que fazem parte da já tão vulgarizada iniciação do antropólogo, em dois planos bastante diferentes. Em primeiro lugar no universo negro do candomblé, onde até coisas aparentemente tão corriqueiras como gestos, olhares, estão carregados de significados que é preciso aprender a decifrar, onde as palavras estão repletas de subentendidos e duplos sentidos. Em segundo lugar o universo, mais estranho ainda para mim, dos jovens vindos dos Estados Unidos e da Europa com o movimento da contra-cultura em busca de um oásis distante da civilização, e que então enchiam as ruas de Salvador com suas roupas bordadas e coloridas, suas barbas e cabelos compridos. Nesse universo o irracional e o pensamento mitológico estavam em plena efervescência. Alguns, por exemplo, ficavam procurando um túnel secreto que, segundo acreditavam, ligava Itaparica a Cuzco. Eu não entendia a linguagem deles; não entendia nada do que eles falavam. Tinha a impressão de ter caído em outro planeta.

Havia planejado investigar meu tema nos terreiros tradicionais da nação queto que eram mencionados na bibliografia preliminar (Roger Bastide, Edison Carneiro, Pierre Verger, principalmente) que havia utilizado para montar o projeto, isto é a Casa Branca, o Gantois, o Axé Opô Afonjá, o Alaketu.

Com efeito eu era bolsista da Fapesp, instituição de fomento que só concede financiamento aos projetos cujos resultados parecem garantidos. Isto significa, na prática, que o projeto, além das hipóteses, da metodologia, recursos teóricos, deve ainda especificar, entre outras coisas, onde será realizada a pesquisa, quais serão os informantes com os quais contatos já foram estabelecidos, os resultados esperados...

Qualquer mudança no que consta no projeto precisa ser bem justificada. Portanto, a lista dos terreiros a serem estudados estava pré-estabelecida.

Resolvi no entanto deixar de lado o Gantois, por ser famoso demais e demais procurado por turistas. No decorrer da pesquisa acabei fazendo também algumas observações no Bogun (jeje), no Pilão de Prata, visitei a casa de Vicente de Ogun, de Eduardo de Ijexá (já nonagenário), e alguns outros de angola, e de caboclos. No caso desses últimos, como havia sido convidada por membros dessas casas, fui por curiosidade, e para poder comparar com os “meus” terreiros.

Pensei em trabalhar, inicialmente, com a observação das festas de orixás que deveriam me revelar a hierarquia dessas entidades, e me abrir o caminho para descobrir a estrutura do sistema. Pensei em completar esta abordagem, trabalhando paralelamente a questão dos traços de personalidade atribuídos aos diversos orixás. Para isto pensei em utilizar-me de conversas informais com membros dos terreiros. Portanto, tratava-se de trabalhar 1) com dados empíricos 2) com representações coletivas (e não interpretações individuais do caráter dos deuses)

Minha primeira visita foi para a Casa Branca onde fui recebida por Da. Jilu. Expliquei que estava querendo fazer uma pesquisa, expus rapidamente o assunto. Da. Jilu me respondeu que ela não podia me atender no momento, que ela ia viajar, e que era para eu voltar depois de quinze dias. Já tinha noção de algumas etiquetas do candomblé. Sabia assim que as mães-de-santo estão sempre “muito ocupadas”, “não podem atender”, “tem que voltar”.... Dá prestígio: pessoas importantes não estão disponíveis a qualquer hora para qualquer um; também dá tempo de pensar no que se vai poder falar ao pesquisador. Portanto, não estranhei a resposta. Mas quando voltei quinze dias depois, Da. Jilu me disse que eu podia ler o livro de Edison Carneiro, que explicava tudo o que eu queria saber, e que o que ele dizia era tudo certo. Concluí que minha abordagem do terreiro estava errada, e mudei meu procedimento.

Eu me dirigi a outro terreiro, o Axé Opô Afonjá, pedi para ser atendida pela mãe pequena, Da. Pinguinho, e contei que eu era uma professora (verdade), que tinha problemas amorosos com o namorado (meia verdade) e que estava procurando ajuda junto aos orixás. Ela me mandou confeccionar um colar do meu orixá (Iemanjá) que seria “lavado” no terreiro, e que eu então poderia pedir a ajuda do meu santo. Fiz tudo o que ela me mandou fazer.

Ao mesmo tempo ia de vez em quando à Bahiaturisa para obter informações sobre endereços de terreiros, ou meios de transporte. Lá conheci Waldeloir Rêgo dos Santos, Antonio Carlos Abreu, um grupo de capoeiristas muito interessantes, cheios de

histórias de orixás e de ebós; fui à Universidade Federal da Bahia, no terreiro de Jesus, onde conheci Vivaldo da Costa Lima, Maria Brandão, Júlio Santana Braga...

Ainda pesquisei bibliografias na biblioteca do Centro de Estudos Afro-Orientais (CEAO) e na do Prof. Vivaldo.

Waldeloir marcou par mim no Gantois (sem eu ter pedido nada disso) uma consulta com Mãe Menininha para descobrir qual era meu orixá. O jogo revelou que era Iemanjá Ogunte, acompanhada por Ogun, o que foi confirmado depois por Pinguinho. Saber qual era meu orixá mudou meu relacionamento com as pessoas. Eu tinha doravante uma identidade religiosa, e um assunto interminável para conversas informais

Mas tive que me submeter a alguns rituais; além de confeccionar um colar que foi “lavado” por Pinguinho e passou alguns dias sobre o altar de Iemanjá; tive que tomar um banho de folhas e fazer uma oferenda a meu santo. Cozinhei um prato de milho branco na cozinha do hotel, comprei uma vasilha na feira de São Joaquim, mel, flores, bijuterias, colônias, e levei o conjunto num cesto que entreguei ao mar. Passei a observar (e isto até hoje) certas regras e certos tabus (ewós) referentes à casa e a meu orixá. Com isto passei a ser abiã; mas nunca passei deste primeiro nível de integração à religião.

Pouco tempo depois, como eu tinha iniciado os contatos falando do meu desejo de resolver problemas com meu namorado, fui levada a realizar um despacho que consistiu em duas bonecas, uma feminina a outra masculina, enroladas e atadas uma na outra por uma linha e um papel onde estava escrita uma oração poderosa. Este material também foi entregue ao mar.

A partir daí comecei a freqüentar a casa (Ilé Axé Opô Afonjá), as festas dos orixás, entrei em contato com vários membros da casa, inclusive Juana Elbein, Mestre Didi, Carybé, Vivaldo da Costa Lima, Waldeloir Rego dos Santos, Pierre Verger, etc. Daí em diante sempre tive companhia para visitar outros terreiros, assistir às festas, ouvir as conversas dos ogãs nos corredores e no lado de fora do barracão, tomar uma cerveja com uns e outros no Mercado Modelo; as histórias de orixás, as informações sobre o caráter dos diversos orixás começaram a chover nos meus ouvidos. Numa palavra: participei do famoso fuxico do candomblé. Foi a parte mais gostosa e também muito produtiva da pesquisa. Essas conversas constituíram-se numa das principais das minhas estratégias na pesquisa de campo.

Eu me relacionei com vários membros dos terreiros com os quais me encontrava e com os quais a gente conversava um pouco sobre tudo. E procurava uma maneira de levar a conversa para os orixás. Mas na maioria das vezes, eu constatei que as pessoas interpretavam espontaneamente os acontecimentos do cotidiano, de sua vida, em termos da vontade e da interferência dos orixás.

Conversei também com algumas mulheres e sacerdotisas, entre elas Juana Elbein, Cleonice, Pinguinho, Da. Nola Araújo,... Mas todas elas foram mais reticentes em fornecer informações sobre os orixás. Pinguinho, às vezes, respondia: “Não sei; nunca ouvi falar”, o que devia significar que minhas questões se referiam a conhecimentos reservados às mais velhas iniciadas. Juana se expressava de modo enigmático, deixando subentendido que havia aí grandes segredos. Mas depois eu ia consultar Waldeloir que me explicava tudo. De modo geral, os ogãs foram muito mais comunicativos e falantes que as mulheres.

Os dados que obtive dessa maneira eram claramente representações coletivas referentes aos orixás, condizentes com os objetivos da pesquisa. O grupo de ogãs discutia por exemplo a respeito das danças e dos gestos das filhas possuídas, argumentando que “Aquilo não sabe dançar: Xangô não é assim; dança assado porque...” e contavam os mitos que explicam como Xangô deve dançar. Cada um acrescentava um detalhe, um novo mito, dava exemplos: “O Xangô de Rubelino, por exemplo...” Chegavam a um consenso sobre o comportamento, o caráter das “qualidades” dos orixás que se manifestavam na festa. Não eram interpretações particulares, mas concepções compartilhadas por todo um grupo.

Sendo representações de um mundo imaginário, não se colocava a questão de saber se eram verdadeiras ou falsas

Outra estratégia fundamental foi a observação atenta e sistemática dos rituais, durante os quais procurava memorizar todos os detalhes da manifestação dos orixás, de suas danças, de seus movimentos, de suas roupas, de suas “ferramentas”, pois sabia que eram símbolos de sua natureza específica e de suas aventuras mitológicas. Prestava a maior atenção à ordem em que se manifestavam e dançavam, pois esta ordem era a chave da hierarquia do panteão.

Quando perguntava para alguma filha-de-santo sobre esta ordem, as respostas não me satisfaziam, porque esta ordem resulta de uma multiplicidade de regras que se entrecruzam. Muitas vezes a filha-de-santo sabe as regras que definem as circunstâncias em que deve receber seu orixá e dançar, mas não tem conhecimento de todas as regras, cheias de exceções, que definem o comportamento dos outros membros do terreiro.

Assim que voltava para meu quarto, eu me apressava em anotar no meu caderno todos os detalhes que tinha observado. Fiz desenhos de orixás, plantas dos terreiros com a disposição dos diversos edifícios no espaço; decorei cânticos, ritmos de atabaques. Quando tinha alguma dúvida ou percebia que tinha esquecido algum detalhe, eu procurava sanar a falha interrogando algum amigo que tinha assistido ao ritual junto comigo. Na época, era rigorosamente proibido tirar fotografias dos rituais e

dos orixás. Eu vi várias vezes uma mãe-de-santo tirar das mãos de um turista a máquina fotográfica e jogar fora o filme.

Depois de ter observado muitos rituais, consegui montar o sistema dessas regras (talvez não integralmente, pois no candomblé há muitas exceções às regras principais).

Nunca andei com caderninho e lápis escondidos no bolso; nunca dividi minha atenção entre o que estava acontecendo e as anotações. Sempre fiquei inteiramente concentrada na observação do que estava acontecendo ali de modo a não esquecer nada. A memória é traiçoeira, mas achei que podia perder muito mais detalhes se ficasse escrevendo. Exercitei minha faculdade de memorização.

Já que hoje se discute a posição do etnógrafo em relação a seus colaboradores, deixo claro que nunca tive o menor sentimento de superioridade em relação a meus informantes, pelo contrário. Meu relacionamento com essas pessoas era um relacionamento de igual para igual, ou, muitas vezes, de estudante ou jovem pesquisadora em relação a doutores confirmados, professores respeitados da Universidade Federal da Bahia, ou a relação de uma leiga ignorante com sábios iniciados da religião do candomblé. Acredito que fui levada, aos poucos, a aprender muito mais ouvindo e observando do que perguntando, como se faz nos terreiros.

Como bolsista da Fapesp, tinha que entregar um relatório a cada seis meses. Esses relatórios me obrigavam a planejar as etapas do trabalho, a iniciar a análise dos dados.

O tempo da pesquisa e do relatório era o de um presente situado vagamente no contexto da sociedade de consumo, do individualismo e dos problemas de identidade.

Não procurei fazer um levantamento dos membros dos terreiros escolhidos, investigar suas condições sociais e econômicas, as relações dos terreiros com a sociedade baiana. Não procurei investigar a questão da desigualdade racial, do preconceito, da pobreza...Estava fora dos meus objetivos. Nem relatei na tese aqueles que foram meus colaboradores.

Procurei, nas descrições, apresentar fatos observados, ser objetiva.¹ Mas é claro que o que selecionei para observar foi decidido pelo objetivo que tinha em mente: a ordem da cerimônia resultava do jogo de regras que revelariam a ordem do panteão; estava ali a chave para chegar à estrutura do sistema dos orixás.

¹ Ver na minha tese de doutorado, o capítulo II "A visita dos deuses: a festa" onde descrevo a seqüência do ritual, as manifestações dos orixás, suas roupas, suas danças. No fim do capítulo menciono as regras que determinam a organização da cerimônia.

Se perguntarem “quem falou” no meu trabalho, eu direi que foi a “cultura” do candomblé. Talvez por esse motivo muitos desses colaboradores permaneceram anônimos, invisíveis.

Foi uma pesquisa feliz e inocente; não me perguntei se tinha o direito de pesquisar e de fazer perguntas.

O texto final apresentou um capítulo sobre cada um dos orixás mais conhecidos, onde defino um estereótipo a partir dos mitos e das histórias que me contaram.

Mais tarde (1983), Pierre Verger me encorajou a publicar o resultado final do trabalho, minha tese de doutorado. Ele sugeriu (ou exigiu?) algumas retificações, em particular a respeito do sexo de uma antiga divindade africana chamada Oduduwa, assunto que foi o pretexto para uma venenosa polêmica com Juana Elbein. Ele se ofereceu para redigir um Prefácio, ou Apresentação.

Mas eu fui para a França realizar um pós-doutorado. Quando voltei, não encontrei mais em Salvador a editora (Corrupio). A tese não chegou a ser publicada apesar de várias tentativas infrutíferas, mas deu origem à publicação de vários capítulos de livros.

A PESQUISA EM SÃO PAULO

Duas décadas depois, voltei a pesquisar terreiros de candomblé, desta vez em São Paulo. Minha situação pessoal já estava estabilizada. As vantagens que eu podia esperar do trabalho, além evidentemente de atualizar meus conhecimentos e minha experiência, eram apenas a possibilidade de enriquecer meu currículo, de conseguir bolsas para alguns estudantes, publicar alguns artigos ou capítulos de livros. Não representaria a mudança de status e de condições sócio-econômicas que o doutorado havia me proporcionado.

Esta pesquisa partiu, nos anos 90 dos trabalhos do Centro de Estudos de Religião Douglas Teixeira Monteiro, do qual eu era membro². O grupo, coordenado pelo Prof. Lísias Nogueira Negrão, montou um projeto temático sobre as “Trajetórias do sagrado; urdindo novas e refazendo antigas tramas”, que tinha por objetivo investigar as transformações que estavam ocorrendo na área das religiões, e descobrir os fatores que explicam o sincretismo neste campo e a facilidade com a qual os brasileiros transitam sem problemas aparentes de uma religião para outra. O projeto foi executado no período de 1998 a 2004 com apoio da Fapesp. Os resultados do trabalho só saíram da Edusp em 2009.

² Participavam do grupo, na época, Josildeth Gomes Consorte, Lísias Nogueira Negrão, Liana Trindade, Wagner Gonçalves da Silva, Maria Helena Concone Villas Boas, entre outros...

Dentro deste projeto, meu trabalho pessoal referia-se ao “Candomblé africanizado no campo religioso de São Paulo” (LÉPINE, 2009). Tinha por objetivos identificar o conjunto dos terreiros que haviam aderido ao movimento de reafricanização (ou africanização) do candomblé paulistano, investigar os elementos rejeitados ou introduzidos, verificar os obstáculos que eventualmente dificultariam o sucesso do empreendimento e avaliar os resultados concretos atingidos pelo movimento depois de duas décadas de atuação.

O campo de pesquisa, como o precedente, já estava praticamente definido. Eu já estava ligada ao estudo das religiões afro-brasileiras e ao candomblé em particular. Já tinha feito nos anos 75/80 um levantamento de terreiros de candomblé em São Paulo e investigado a questão da busca da solução de problemas de saúde junto aos pais e mães de santo. Mas esta pesquisa já era antiga e eu tinha perdido o contato com os terreiros. Fiquei com o desejo de atualizar meus conhecimentos e estudar uma problemática atual (na época). O tema de certa forma também se impunha: a questão da reafricanização estava sendo bastante discutida nos meios ligados aos terreiros.

Tinha a vantagem do campo de pesquisa estar situado na própria metrópole de São Paulo, o que facilitava a realização do trabalho. Em resumo, a pesquisa apresentava mais comodidades que a primeira, mas era menos atraente; os terreiros de São Paulo não possuem o charme dos de Salvador, as periferias de São Paulo estão longe de oferecer os mesmos atrativos que as paisagens de Salvador.

O apoio teórico baseou-se essencialmente em Bourdieu e no conceito de campo religioso.

O movimento que preconiza a reafricanização (ou africanização) do culto teria se manifestado em São Paulo, como em Salvador, no início da década de 1980. Tinha por objetivos extirpar o sincretismo e a influência do catolicismo e afirmar o candomblé como verdadeira religião. Os líderes do movimento entendem por sincretismo, basicamente a confusão dos orixás com os santos do catolicismo, confusão à qual acrescem o hábito generalizado entre os adeptos, de recorrer à Igreja Católica para os rituais de passagem tais como batismos, casamentos, funerais. Segundo esses religiosos, o candomblé possui configuração própria e os terreiros funcionam perfeitamente sem qualquer rito ou mito emprestados do catolicismo. Atribuem o sincretismo aos erros decorrentes de uma cristianização negligente ou ao artifício usado pelos escravos para dissimular práticas religiosas proibidas. Enfatizam o fato que os termos “santo” e “orixá”, que se confundem no sincretismo, têm significados diferentes: o primeiro designa o espírito de um homem que teve vida piedosa; o segundo refere-se a um deus que nunca morreu.

O movimento adquiriu características distintas em Salvador e em São Paulo. Em Salvador, as mães-de-santo dos terreiros tradicionais levantaram-se contra o chamado “sincretismo católico-fetichista” e reivindicaram para sua religião o mesmo respeito que para o catolicismo; o movimento teve um caráter sobretudo religioso.

Em São Paulo, os terreiros não possuem propriamente tradição já que os pais e mães-de-santo atuais são geralmente ao mesmo tempo os fundadores dos terreiros. Diferentemente dos baianos, os sacerdotes de São Paulo, portanto, pretendiam sobretudo recuperar ou recriar uma tradição religiosa que aqui não existia. Invocaram, para justificar o movimento, a perda generalizada de elementos do sistema religioso: esquecimento da língua litúrgica, o iorubá, a conseqüente deturpação da letra dos cânticos e orações, o esquecimento do padê de Exu, a perda de grande parte do sistema divinatório, o desaparecimento de vários cargos hierárquicos.

A própria trajetória religiosa dos pais e mães-de-santo, sua primeira socialização no catolicismo e sua passagem pela umbanda e o candomblé de angola, contribuem para favorecer a tendência ao sincretismo nos terreiros de São Paulo. A freqüente inserção do culto dos caboclos e de outras entidades acaba diluindo as fronteiras entre candomblé e umbanda.

As condições da vida contemporânea num grande centro urbano fazem com que os adeptos não possam passar muito tempo no terreiro, o que prejudica seu aprendizado; a transformação do iniciado, que deveria renascer como outro, é superficial; as relações entre irmãos-de-santo já não são tão estreitas.

A pesquisa de campo foi realizada no período de 1999 a 2002. Procurei realizar um levantamento dos terreiros de São Paulo que seguiam o movimento de africanização. Consegui identificar na época pouco mais de uma dúzia de terreiros africanizados.

Os primeiros terreiros que procurei foram as casas de sacerdotes que conhecia pessoalmente (de trabalhos anteriores); os demais foram indicados por meus informantes. Não está excluída, portanto, a possibilidade de outros existirem além daqueles que arrolei, embora, através de sua rede de parentesco religioso e do “fuxico”, os pais-de-santo estejam geralmente bem informados.

Entre os terreiros africanizados que recenseamos, alguns foram selecionados para um trabalho qualitativo; foi dado especial destaque à

- a) Casa das Águas Ilé Axé Yémánjá Orokoné Ogun, do Pai Armando de Ogun (Armando Akintundé Vallado). A Casa das Águas está situada no município de Itapevi, na rua Dolomita, nº 195, no bairro Jardim Miraflores;

- b) Alakétu Ilé Asé Palepá Mariô Sessu, da Mãe Iyá Assessú (Clarisse do Amaral Neves). Rua das Baúnas, 102, Pedreira, Santo Amaro, São Paulo
- c) Ilé Leuywato, da Mãe Sandra de Xangô (Sandra Medeiros Epega). Rua Florência, 88, Guararema (SP)
- d) Ilé Iyami Osun Muiyiwa, da Mãe Wanda de Oxun. Rua Carlos Belmiro Corrêa, 1240, Parque Peruche, São Paulo.

Sabemos que

O ideal de conhecimento (que tirava sua origem do século das Luzes) que orientava a pesquisa etnográfica, foi questionado a partir do último terço do século XX, sob duas formas: uma crítica do posicionamento do etnógrafo no campo e da sua pseudo-transparência; uma interrogação sobre o texto etnográfico [...]³

Este movimento crítico não surgiu por acaso; nasceu num momento em que não era mais possível praticar a etnografia como antigamente, sem levantar certas questões. (ABÉLÈS, 2004, p.36).

Depois das críticas feitas pela Antropologia pós-moderna às pesquisas de campo clássicas, não se aceita mais como prova suficiente da veracidade das descrições etnográficas o fato do pesquisador ter presenciado pessoalmente as ocorrências descritas. Portanto, esta segunda pesquisa, realizada em São Paulo, valeu-se de entrevistas gravadas e da constituição de um acervo fotográfico.

Foram assim realizadas entrevistas gravadas com os pais e mães-de-santo das casas selecionadas e com vários dos seus filhos e filhas-de-santo, que foram transcritas para disquetes, e algumas delas tendo sido imprimidas. Dispomos assim do texto de entrevistas com Mãe Sandra de Xangô, Iyá Assessu, Mãe Wanda e Gilberto de Exu. Foram também utilizadas conversas informais com membros das casas selecionadas, e observação atenta dos templos e de cerimônias rituais, documentada por meio da fotografia

A pesquisa de campo foi realizada com a colaboração de Rodolfo Aquino Figueiredo e Aislan Vieira de Melo, na época mestrando em Ciências Sociais, do campus da Unesp de Marília

Procurei registrar o discurso dos pais-de-santo que se esforçam por implantar em suas casas as novas orientações teológicas e as novas práticas rituais, analisar esse discurso em função da inserção desses terreiros em um campo religioso altamente competitivo, observar nos locais de culto o que estava sendo efetivamente

³ O autor acrescenta o seguinte comentário: “O fato desta última crítica ter se apoiado na hermenêutica e no desconstrutivismo, de ter tomado instrumentos à semiótica, já levanta suspeitas. Não era necessária tanta sofisticação para mostrar as fraquezas da investigação etnográfica. E em que essas críticas poderiam mobilizar os etnógrafos e orientá-los para novos horizontes”.

modificado, e ouvir os filhos e filhas-de-santo dessas casas falando sobre suas crenças e suas interpretações pessoais da religião. A pesquisa, assim, focalizou tanto o nível da instituição, o aspecto prático e vivido da religião: ritos, liturgia, como o nível subjetivo das crenças individuais dos filhos-de-santo.

COMPARAÇÃO ENTRE OS DOIS CAMPOS DE PESQUISA

Pode-se inicialmente constatar diferenças quanto ao campo regional. Assim é que a questão da tradição é colocada em termos diferentes em Salvador e em São Paulo. Os antigos terreiros de Salvador possuem uma "tradição" secular, e os de São Paulo não a possuem. Esta diferença se manifesta nas características distintas do movimento de africanização e na concepção de "tradição" nas duas metrópoles. Para os religiosos de Salvador a "tradição" se refere geralmente à prática ritual instaurada pelos fundadores da casa, que remonta ao início do século XIX aproximadamente, ou talvez antes e evoca a idéia de uma prática que se repete sem mudança de geração em geração. Em São Paulo, o termo "tradição" se refere à prática religiosa dos terreiros antigos de São Paulo ou à prática da religião dos orixás tal como existe atualmente na África. É algo que implica em mudanças nos seus terreiros; trata-se de uma reconstrução dos rituais, dos mitos, dos cânticos e orações.

A segunda pesquisa revelou que a tendência à africanização dos terreiros se difunde em São Paulo devido à competição por prestígio e adeptos. Mas ao mesmo tempo mostra uma certa tendência para um esmorecimento dos esforços de africanização em certos terreiros, devido à resistência dos filhos-de-santo. Em Salvador houve uma tendência ao retorno às antigas práticas ditas sincréticas.

Em seguida tornou evidente a expansão e a transnacionalização do candomblé paulistano, revelou os contatos que os pais-de-santo paulistanos haviam estabelecido com seus correligionários no exterior: Argentina, Cuba, Estados Unidos, Nigéria; em São Paulo constatou-se nos anos 90 as tendências à desterritorialização do candomblé; contatos facilitados pela expansão da Internet.

A comparação entre as duas pesquisas também é a comparação de duas épocas: os anos 70 e os anos 90 do século passado. Os anos 70 viviam o movimento de contestação (1968 na França), da contracultura, da Nova Era...Os anos 90 vivem o impacto da globalização e as seqüelas da pós-modernidade.

Mas em que medida isto se refletiu na pesquisa de campo? A pesquisa em São Paulo individualizou muito mais as representações, permitiu ouvir as vozes discordantes dos informantes; mostrou a construção individual da religião pelos adeptos. Houve um

deslocamento do foco, do coletivo para o individual, de representações coletivas em Salvador para concepções particulares em São Paulo.

Permitiu perceber que as características do candomblé de São Paulo (sincretismo, perda de elementos do sistema religioso, mistura com a umbanda) estavam vinculadas às trajetórias individuais, às migrações internas do Brasil e daí a fatores econômicos regionais, nacionais.

O foco da observação ficou centrado sobre os processos de competição entre terreiros no campo religioso, na situação do candomblé em relação a outras religiões nesse mesmo campo, na luta pelo poder simbólico, amparado pelos conceitos definidos por Bourdieu. Colocou também a questão do poder do pai-de-santo sobre seus filhos-de-santo, e a questão da resistência desses filhos a algumas inovações.

Na pesquisa levada a cabo em Salvador vivenciei uma completa imersão no campo e no universo mítico dos orixás. Eu me deixei impregnar pela visão de mundo do candomblé; foi um exercício de relativização. Eu fui muito mais participante que em São Paulo onde meu envolvimento com o campo foi menor. Visitei as casas escolhidas, entrevistei os pais ou mães-de-santo, assisti a vários rituais a fim de observar as transformações introduzidas com a reafricanização. Mas não podia me dedicar ao campo em tempo integral. Depois da visita, retornava para minha rotina, para minha casa, para a Faculdade, para a sala de aulas e me distanciava do campo. Boa parte do trabalho de campo foi assim realizada pelos bolsistas que gravaram longas entrevistas, fotografaram os terreiros, as festas, acumulando um rico acervo de documentos.

Por outro lado, em São Paulo o Outro se tornara muito mais próximo pela cor, os costumes, a educação. Com a planetarização das informações e das imagens, há uma certa uniformização de algumas referências culturais, de certos costumes. “O antropólogo não encontra mais no campo esta estranheza” (ABÉLÈS, 2004, p.36). A distância entre o próximo e o distante, entre nós e os outros, diminuiu. Em consequência, como observa Marc Augé (1994) temos uma certa dificuldade em pensar o Outro, e portanto, a identidade.

Quanto à metodologia, houve uma mudança no referencial teórico de Lévi-Strauss para Bourdieu, das estruturas para o campo religioso onde se articula o jogo do poder simbólico.

As diferenças notadas entre as duas pesquisas explicam-se em parte pela experiência adquirida com o desenrolar dos anos, pelas reflexões e pela revisão de concepções iniciais que fui levada a fazer, pela conscientização da necessidade de haver maiores cuidados na realização do trabalho de pesquisa de campo. É preciso levar em conta também as transformações da nossa sociedade, em particular no que diz respeito

ao domínio das comunicações, à revolução operada pela Internet, à influência no meu campo de pesquisa dos movimentos pela revalorização do negro e de sua cultura.

Provavelmente teve também algum papel a mudança na minha situação profissional que restringiu minha disponibilidade para a imersão e a participação no campo de pesquisa.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em primeiro lugar, não devemos esquecer que minhas pesquisas abrangeram um pequeno número de terreiros, e que não se pode generalizar para todos o que foi observado apenas em alguns. Esta observação vale para qualquer pesquisa de campo.

Em segundo lugar, sabemos que na área dos estudos afro-brasileiros prevalece uma tendência para já não se valorizar tanto os terreiros tradicionais, geralmente da nação queto, sendo preferidos os de angola e de umbanda, ditos sincréticos. O estudo dos terreiros tradicionais estaria associado a idéias sobre “pureza”, ausência de sincretismo, sobrevivência de africanismos que já não são mais aceitas.

Alguns autores defendem inclusive a idéia segundo a qual (Beatriz Dantas, Patrícia Birman, Peter Fry, Yvonne Maggie) os intelectuais desempenham nos terreiros um papel fundamental ao desenvolver tais conceitos, incentivando a criação de africanismos, o que acabaria dissimulando a dominação do branco sobre o negro.

Mas esta posição está sendo contestada por Ferretti, para quem os terreiros antigos, como a Casa das Minas de São Luís do Maranhão (objeto de suas pesquisas), já possuíam tradição e gozavam de grande prestígio bem antes que antropólogos resolvessem estudá-las. Foi precisamente por esta razão que eles as escolheram como objeto. Portanto os africanismos não foram trazidos por eles. O raciocínio vale também para os velhos e veneráveis terreiros de Salvador, do Recife. Segundo Ferretti (1995), o que faz que um terreiro ganhe prestígio é a atuação do pai-de-santo e a sua habilidade. Esta questão remete novamente ao perigo das generalizações.

Após estas observações, discutirei as duas principais críticas que foram feitas à etnografia clássica: como vimos, a primeira crítica diz respeito ao “posicionamento do etnógrafo no campo e da sua pseudo-transparência” (ABÉLÈS, 2004, p.36), a segunda diz respeito ao texto.

No que diz respeito à primeira crítica, reconheço que a posição do antropólogo no campo afro-brasileiro é geralmente ambígua.

A iniciação é um recurso freqüente entre os antropólogos como estratégia de aproximação. Em São Paulo

a maioria dos pais-de-santo procura estimular a participação do antropólogo na vida religiosa do terreiro objetivando a sua iniciação, já que esta é a única forma legítima de ingresso na religião e de acesso a dimensões mais particulares do culto. [...] Os religiosos reconhecem que os intelectuais são pessoas que dificilmente poderiam ser iniciadas como “rodantes” pela dificuldade que teriam de experimentar o transe. (SILVA, 2000, p. 92-93).

O pesquisador, então, é incorporado geralmente na qualidade de ogã ou de equede. Alguns chegam a “acreditar” na existência dos orixás. Seria, no caso, uma conversão religiosa. Segundo Gonçalves da Silva (2000), esta conversão não passa por uma elaboração muito sofisticada porque repousa numa experiência subjetiva difícil de traduzir em palavras, mas segundo a qual a existência dos orixás é uma evidência empírica inquestionável.

Os religiosos entrevistados tentaram definir sua fé no orixá. Como disse Iyá Assessu,

quando você é velho do orixá, no santo, quando você chega lá, é uma interpretação assim que você tem, como se fosse uma telepatia. Você não precisa chegar até lá e ouvir seu deus dizer: ‘Bom dia Iyá, Assessu’. Quando você entra, ele fala para você na sua mente...

Eu vejo o orixá como se fosse um pai... Ele está sempre por perto, muito próximo a seu filho... ele fala quotidianamente com a gente, dentro da mente da gente; é como uma telepatia... A presença do orixá, sentir o orixá dentro de mim é uma coisa que você não consegue esquecer

Para Sandra, iaô da Casa de Mãe Wanda, o orixá é uma energia que “está em todo lugar”, ela sente Nanã presente nela, “sua energia é presença na minha vida”.

Um adepto até declara: “o orixá sou eu”. “No candomblé costuma-se dizer: eu sou o orixá, o orixá sou eu. O orixá é a possibilidade da descoberta de si mesmo”.

Se todo iniciado no candomblé acredita em Deus, a fé no orixá é o que o distingue e identifica. A fé no orixá parece ser, nele, mais importante que a fé em Deus. Na hora da necessidade, apela-se para o orixá.

O antropólogo dificilmente atinge esta proximidade com o orixá; ele experimenta geralmente uma forma de pensamento dividido, uma duplicidade na qual se situam uma afirmação tida como conhecimento, e uma crença de conteúdo diferente.

Além disto a iniciação do pesquisador geralmente não é bem vista pelos antropólogos. O meio acadêmico não vê a iniciação com bons olhos, sobretudo quando envolve transe e possessão. Muitos antropólogos acham que a iniciação é prejudicial ao trabalho de campo. Por exemplo, no terreiro, fazer perguntas aos mais velhos é

indecoroso; constitui uma falta grave de respeito; fazer perguntas aos mais novos é uma inversão humilhante da hierarquia do saber.

Recentemente uma antropologia experimental aberta a experiências místicas, como estados de consciência alterada, experiências com alucinógenos por exemplo, contribuiu para uma maior aceitação da conversão do pesquisador. Mas essas experiências ainda são questão polêmica.

Nunca procurei ser iniciada, o que acredito, teria sido facilmente aceito, porque 1) penso que o fato de ser iniciado dificulta o trabalho de pesquisa de campo 2) porque sou profundamente agnóstica e julguei que seria desonesto me submeter a um ritual por puro interesse 3) por coerência comigo mesma.

Considere o universo do candomblé como um universo paralelo, completo e coerente em si, independente do pensamento científico, um universo alternativo. Talvez, poderia dizer, algo como o universo encantado dos sonhos, que tem suas imagens, sua lógica, seu tempo, e do qual também participamos. Foi uma justaposição. Eu vivi, em Salvador, a maior parte do tempo neste universo paralelo, mágico, onde os orixás governam a vida das pessoas, onde, em tudo, eles têm que ser consultados.

E é preciso não perder de vista que a transparência do relato etnográfico é limitada por considerações éticas.

A segunda questão é “uma interrogação sobre o texto etnográfico”... Toda teoria nova, toda nova ideologia constitui uma linguagem que rompe com uma linguagem anterior, e usa novos conceitos que se inserem num novo projeto. Assim é que a antropologia reflexiva, a etnografia atual, nos propõem uma nova linguagem.

Selecionei alguns conceitos que demarcam esta nova linguagem.

O conceito de “escrita” designa tradicionalmente os sistemas de signos gráficos, isto é o significante. É usado agora incluindo o significado; não existiria mais a possibilidade de um significante vazio, de um significante zero. Além do significado, sempre haveria uma conotação. O termo “escrita” inclui também a composição e arquitetura do texto, os conceitos teóricos e metodológicos. Enfim “escrita” designa um todo onde sistema gráfico, estilo literário, conteúdo científico ou ideológico estariam articulados: a tese final, o livro publicado.

Mas o fato que esta nova linguagem toma seus instrumentos à semiótica levanta a suspeita que talvez não estaria tão adequada à descrição etnográfica.

O texto, enquanto linguagem, era pensado como um instrumento de pensamento, comunicação e de transmissão de idéias, que o leitor crítica, aprova ou não. O conceito atual de “autoridade” do etnógrafo significa que este último substitui

sua voz à das pessoas que ele estuda, ele é quem define o que elas são, a sua identidade, o que elas pensam, como elas vivem. Este conceito pressupõe que o texto, isto é a “escrita” tem o poder de impor ao leitor - que pode ser o próprio colaborador, informante ou “nativo” - as idéias que exprime.

Esta concepção parece repousar na idéia da passividade do leitor. Mas, no caso dos cultos afro-brasileiros que frequentei, constatei que os religiosos não são leitores passivos: eles criticam, reinterpretem os textos dos antropólogos, selecionam neles as informações que a eles interessam e rejeitam as outras, inserem estas informações na sua própria concepção do sistema religioso. Com isto, a autoridade do antropólogo fica relativizada.

A “dialógica” como técnica para restituir ao leitor as condições de realização da pesquisa, consistiria em procurar incluir no texto as várias vozes dos atores sociais, informantes, colaboradores, às vezes discordantes, uma “polifonia”. Embora esta forma de trabalho seja sedutora, ela é de difícil manejo.

Paula Montero critica este procedimento, pois pensa que é ingenuidade acreditar que basta explicitar para o ator o que é uma pesquisa etnográfica, para produzir uma relação mais igual. “As visões de mundo dos pesquisados não são estruturas predefinidas; elas são construídas no diálogo”. Mas não sei até que ponto isto se aplicaria às visões de mundo dos pais e mães-de-santo do candomblé; suponho que o sistema religioso daqueles membros mais novos seria mais flexível e receptivo a influências externas.

No fundo o projeto da Antropologia reflexiva ou da nova Etnografia está, na origem, vinculado a uma ideologia pós-moderna e pós-colonialista, e visa a denunciar o poder do branco, do ocidental, do colonizador. Penso que esta tendência já teve seu tempo.

Sempre procurei redigir de modo claro, coerente, com o mínimo possível de ambigüidades. Não vejo nisto nenhuma forma de “autoridade” mas um respeito mínimo pelo leitor que não deve ser obrigado a perder o fôlego lendo parágrafos e frases intermináveis, sem pontuação, onde se perde de vista o sujeito da ação. Deveríamos escrever mal para não sermos “autoritários”?

Além do respeito, trata-se da gente se comunicar, de tentar ser compreendido, de tornar seu pensamento acessível para o leitor.

O uso do “nós” acadêmico - também objeto de críticas - para mim não visa a dissimular o pesquisador, nem pretende conferir-lhe onipotência. É pelo contrário uma forma de modéstia onde se compartilha uma opinião, uma afirmação com uma equipe; uma maneira de incluir seus colaboradores, e que se justifica pela crença que o “eu” é signo do egoísmo, da vaidade e da pretensão.

Enfim, não há nenhuma receita para se fazer pesquisa de campo. Cada pesquisa é um caso particular onde devemos adaptar ou inventar os nossos próprios instrumentos. Devemos sempre desconfiar das generalizações e não recorrer indiscriminadamente a estratégias recomendadas num contexto outro que aquele em que estamos, e para uma problemática diferente. A pesquisa de campo exige flexibilidade, sensibilidade, adaptabilidade.

REFERÊNCIAS

- ABÉLÈS, M. Le terrain et le sous-terrain. In: GHASARIAN, C. (Org.). *De l'ethnographie à l'anthropologie reflexive*. Paris: A. Colin, 2004. p. 35-43.
- AUGÉ, M. *Por uma antropologia dos mundos contemporâneos*. São Paulo: Bertrand Brasil, 1994.
- BASTIDE, R. *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo: Pioneira, 1960.
- BOURDIEU, P. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1974.
- FERRETTI, S. *Repensando o sincretismo*. São Paulo: Edusp : Fapema, 1995.
- LÉVI-STRAUSS, C. *Antropologia estrutural*. São Paulo: Tempo Brasileiro, 1967.
- _____. Introdução. In: MAUSS, M. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Epu : Edusp, 1974 p 1-36.
- LÉPINE, C. Contribuição ao estudo do sistema de classificação dos tipos psicológicos no candomblé kétu de Salvador. Tese (Doutorado), Universidade de São Paulo, São Paulo, 1979.
- _____. O candomblé africanizado no campo religioso de São Paulo. In: NEGRÃO, L.N. (org.) *Trajetórias do sagrado*. São Paulo: Edusp, 2009. p.261- 382.
- NEGRÃO, L. N. Refazendo antigas e urdindo novas tramas: trajetórias do sagrado. *Religião e Sociedade*, São Paulo, v. 18, n. 2, 1997 p.63-74.
- SILVA, V. G. da. *O antropólogo e sua magia*. São Paulo: Edusp, 2000.

DIÁSPORA CABO-VERDIANA: ALGUMAS CONSIDERAÇÕES
SOBRE IDENTIDADE, VIOLÊNCIA E DISCRIMINAÇÃO

Andreas Hofbauer

Gostaria de abordar a seguir alguns tópicos centrais da minha pesquisa que desenvolvi durante a minha estadia de pós-doutorado em Lisboa (2007). Um dos objetivos destes estudos é analisar qual o papel sócio-cultural dos ideários da criouldade e da africanidade no contexto da diáspora cabo-verdiana. E ao tratar tal temática busco aprofundar uma questão teórica: como a percepção da diferença influencia a percepção da desigualdade (ou a sensibilidade em relação à justiça) e vice-versa.

A escolha desta temática tem a ver com as minhas pesquisas que tenho desenvolvido no Brasil sobre a questão do negro, do racismo e anti-racismo. O Brasil está vivendo hoje um momento em que se criou, pela primeira vez, impulsionado pelo movimento negro, uma maior abertura em relação à África: a introdução da Lei 10.639 promove uma certa demanda, quiçá um interesse em relação a conhecimentos sobre a cultura e história da África. Entendo minha pesquisa sobre a diáspora cabo-verdiana como uma pequena contribuição para fortalecer tais tendências.

Há questões conceituais e teóricas no debate brasileiro sobre o racismo que me preocupam e para as quais busco saídas. Refirmo-me aqui, em primeiro lugar, a essencialismos no que diz respeito aos conceitos de raça, negro e branco, mas também àqueles concernentes à noção de cultura e de identidade. Localizo nas discussões sobre

as ações afirmativas duas perspectivas acadêmicas que se opõem e produzem análises diferentes. Há, de um lado, uma tradição acadêmica (Estudos das Relações Raciais) que tem o mérito de ter revelado a existência de desigualdades sociais entre “grupos raciais”. Para comprovar tal realidade, a maioria dos trabalhos ligados à Sociologia das Relações Raciais opta, porém, por uma estratégia analítica que tende a essencializar categorias como negro e branco (não-branco). Do outro lado, estudos de cunho antropológico têm dado importantes contribuições para a compreensão das maleabilidades e dinâmicas identitárias no Brasil. No entanto, para revelar tal realidade, a maioria das análises tende a essencializar a noção de “ethos (cultura) brasileiro/a”.

Um dos objetivos teóricos dos meus estudos recentes tem sido, portanto, desenvolver uma perspectiva analítica que permita estudar e avaliar a questão da discriminação racial e/ou da desigualdade social sem perder a sensibilidade para com particularismos culturais, isto é, uma perspectiva que permita analisar “desigualdade” e “diferença” de uma forma integrada (HOFBAUER, 2006).

Acredito que a complexidade do exemplo da diáspora cabo-verdiana pode nos ajudar a aguçarmos a nossa sensibilidade para com esta questão e, quiçá, sofisticar o nosso instrumental conceitual-teórico a respeito da relação entre “desigualdade” e “diferença”.

Logo no início da minha estadia em Lisboa percebi uma grande diversidade na chamada comunidade “cabo-verdiana” no que diz respeito à “maneira de viver” na diáspora, no que diz respeito ao “relacionamento” com o “mundo português”. Ao longo da pesquisa, tornou-se claro que há variações significativas no que diz respeito àquilo que as pessoas sentem (nomeiam) como ato discriminatório e no que diz respeito àquilo que, para eles, “faz” a diferença entre cabo-verdianos e portugueses. Fui percebendo que tais divergências são marcadas profundamente por fatores tais como faixa etária (“primeira” ou “segunda” geração), cor de pele, classe social, nível educacional, gênero, postura política, entre outros. Além disso, verificaria que os ideários da criouldade e da africanidade, que foram elaborados em diferentes momentos da história de Cabo Verde, continuam agindo como uma importante referência para a (re)construção das identidades na diáspora lisboeta. Há, portanto, vários “fatores”, práticas sócio-culturais também e “narrativas carregadas de valor simbólico”, que podem ser entendidas como estruturantes e a partir das quais e por meio da atualização delas as pessoas constroem suas noções de diferença e de justiça.

CHEGAR E MERGULHAR NO TERRENO

A minha aproximação da “comunidade cabo-verdiana” se deu gradualmente e, como ocorre com frequência em pesquisas antropológicas, ao esforço do pesquisador

junta-se em determinados momentos também o acaso. Comigo não foi diferente: encontrei, coincidentemente, numa estação de metrô, um velho amigo meu que me levaria para um almoço a um local de referência fundamental em toda a história das organizações cabo-verdianas em Portugal e que me serviria como ponto estratégico para estabelecer contatos com os diferentes “mundos cabo-verdianos” de Lisboa: a Associação Cabo-Verdiana.

Apreciador de música africana e grande conhecedor da cena musical afro-diaspórica desta cidade, este professor universitário alemão – casado com uma negra brasileira – convidou-me a um “restaurante diferente”, que tem feito certo sucesso junto a portugueses de classe média que têm curiosidade por “comida étnica”. Às terças e quintas feiras, serve-se nos aposentos da Associação Cabo-Verdiana, instalada no oitavo andar de um edifício localizado numa rua central da cidade, a tradicional cachupa ou atum assado ao som de mornas, coladeiras ou funaná.

O clima bem descontraído à uma da tarde surpreende: come-se, bebe-se – não apenas cerveja, mas também o fortíssimo grogue – e dança-se pela tarde adentro. A música da banda amplificada estridentemente pelos auto-falantes abafa as conversas, mas anima as pessoas a se levantarem e cair no ritmo: portugueses/as com portugueses/as, como também portugueses/as com cabo-verdianos/as. Atrás de uma idéia comercial está – segundo as lideranças da associação – uma proposta política e cultural. Por meio de refeições dançantes e de outros eventos promovidos por esta entidade, procura-se aproximar os portugueses não apenas da cultura cabo-verdiana, mas também das pessoas deste arquipélago que vivem na capital portuguesa.

Mais tarde, descobriria que o espaço desta entidade já tinha sido usado no final do período da ditadura portuguesa pela “Casa de Cabo-Verde” quando, durante o processo revolucionário, houve uma reviravolta na condução política da entidade (1974). A velha diretoria, vinculada ao regime ditatorial e à ideologia do colonialismo, sentiu-se pressionada a deixar a entidade.

Parte deste grupo buscaria rearticular-se novamente em outro espaço. Depois de um primeiro encontro em 1979, os antigos membros “expulsos” oficializariam, em 1987, a fundação da “Associação dos Antigos Alunos do Ensino Secundário de Cabo Verde” (AAAESCV).

Hoje, a Associação de Cabo-Verde entende-se como uma espécie de *Casa Mater*. No entanto, no decorrer da pesquisa de campo, eu perceberia aos poucos que sobretudo a velha elite, aquela que fundou a AAAESCV, ainda vê nos seus frequentadores aliados do regime revolucionário de orientação marxista-leninista que ascendeu ao poder depois do fim da ditadura colonial na ilha – mais especificamente, simpatizantes

e filiados do “Partido Africano pela Independência da Guiné e Cabo Verde” – PAIGCV, que liderou todo o processo de descolonização no arquipélago.

Nas minhas várias idas à Associação de Cabo Verde, pude lá encontrar um público bastante diverso formado tanto de intelectuais e artistas cabo-verdianos radicados em Portugal como de estudantes bolsistas que vieram estudar em Lisboa bem como “gente comum” – homens e mulheres, de classe média, média-baixa e seus filhos. A Associação serve como um ponto de encontro onde passam horas conversando, jogando baralho (o popular “bisca”) e tomando cerveja e grogue. Em dias em que ocorrem eventos, é possível até cruzar com um ou outro filiado à AAAESCV. Mas é bastante improvável que moradores de bairros periféricos – nem a “primeira”, nem a “segunda” geração – apareçam no oitavo andar deste prédio situado no coração da cidade.

Logo no meu primeiro almoço, servido numa sala enorme pertencente à Associação localizada na Rua Duque de Palmela, conheci alguns estudantes cabo-verdianos e consegui marcar uma primeira entrevista com o presidente da entidade. A conversa foi útil em vários sentidos. Pude ouvir de uma “voz oficial” dos imigrantes uma descrição dos seus problemas na condição de imigrados no país, como alguns enxergam as questões da integração e da discriminação, etc. Registrei sua história de vida e saí com uma lista de contatos de outras associações que atuam nos bairros periféricos.

CRIOLIDADE, AFRICANIDADE E MOVIMENTOS MIGRATÓRIOS

Para podermos avaliar melhor as atuações e ideações das pessoas e grupos que pesquisei em Lisboa, precisaríamos explicar alguns dados importantes sobre a imigração cabo-verdiana e a construção das identidades nacionais portuguesa e cabo-verdiana (sobretudo, as suas implicações para as noções de negro e branco, da mestiçagem e da criouldade).

Procurarei fazer a seguir algumas curtas referências a estas questões. Há um certo consenso entre aqueles poucos pesquisadores que estudam o fenômeno do discriminação racial em Portugal que o luso-tropicalismo marca o ideário dos portugueses no que diz respeito à maneira como pensam a sua relação com outros povos. As interpretações atribuídas ao luso-tropicalismo divergem, tal como ocorre com as avaliações da democracia no Brasil. Para alguns, o luso-tropicalismo é um mito, um ideário que merece ser preservado, mesmo que não corresponda à realidade. Já para outros, este mito contribui, em primeiro lugar, para encobrir uma realidade, vista como perversa, que deve ser mudada.

O sucesso do luso-tropicalismo em Portugal se deu somente na década de 1950 quando a ditadura portuguesa (Salazar) começava a sentir cada vez mais pressão

(por parte de organismos internacionais – ONU) para descolonizar as suas possessões em África. Neste contexto, o discurso luso-tropical, que destaca a excepcionalidade dos portugueses entre os povos colonizadores, a especial capacidade dos portugueses em lidar com povos habitantes dos trópicos, o seu carácter maleável e adaptável, etc., ganharia um papel central nos discursos políticos tanto para responder a pressões externas como para reagir à formação de movimentos de independência.

Para a elite cabo-verdiana, as idéias de Gilberto Freyre foram desde cedo (desde a publicação de *Casa Grande e Senzala*) uma referência importantíssima. A intelectualidade cabo-verdiana daquele momento organizava-se em torno da edição de um jornal – “Claridade” – e formaria uma espécie de movimento proto-nacionalista. Este grupo seria fortemente influenciada pela tradição regionalista do romance brasileiro que abordava temáticas com as quais podia se identificar: seca, escravidão e miscigenação. Foi sobretudo a análise apresentada por Freyre a respeito da suposta harmonização entre elementos europeus e africanos, que mais profundamente marcou o pensamento “claridoso”.

O elogio à mestiçagem e à criouldade condizia com interesses políticos e anseios identitários desta elite que atuava freqüentemente como administradores nas possessões portuguesas, ou seja, assumia freqüentemente posições intermediárias entre colonizadores e colonizados. A valorização da mistura sem romper totalmente com o ideário do branqueamento permitia aos “claridosos” aproximar-se do continente europeu ao mesmo tempo em que ajudou os “claridosos” a reivindicar um distanciamento do “continente negro”.

A maneira como a maioria dos “claridosos” lidava com a língua “crioulo” expressa bem a ambigüidade da postura política deste movimento que procurava valorizar partes da cultura popular sem entrar em choque com as estruturas políticas e mentais hegemônicas. Os “claridosos” começavam a prezar e valorizar o crioulo para expressar sentimentos e emoções (publicavam, portanto, poesias em crioulo), mas guardavam certa restrição ao uso do crioulo para expressar idéias que eram vistas como próprias do pensamento legal ou científico. Muitos tendiam a ver o crioulo como uma corruptela do português e negavam ao crioulo o status de língua.

Aos poucos os “claridosos” entraram em conflito com um grupo, chamado de “Geração 50”, que se orientava por outros ideais políticos (marxistas) e exigiam a independência imediata das ilhas. Boa parte desta nova elite, que tinha se envolvido na luta armada, via-se como preta ou mulata. Ela mantinha ligações com os movimentos da “négritude” e do “pan-africanismo” e começava a valorizar o “lado africano” das tradições locais. Foi desta forma que tradições culturais reprimidas (Batuque, Funaná) e até proibidas (Tabanca) durante o regime colonial – muitas delas originárias de Santiago

e vistas (em especial, pela elite de São Vicente) como “rudes” e “primitivas” –, ganharam um novo *status*. O luso-tropicalismo caiu em descrédito e a velha elite – os “claridosos” – seriam vistos agora como colaboradoras do velho regime¹.

O fenômeno da emigração laboral de cabo-verdianos para Portugal (sobretudo, para Lisboa) começou em meados de 1960, quando empresas portuguesas (que tinham executado serviços em Cabo Verde) incentivavam cabo-verdianos a trabalhar como pedreiros em Portugal. Era uma época em que muitos portugueses deixavam o país em busca de melhores condições de trabalho e maiores salários em países da Europa Central ou do Norte, o que provocava uma falta de mão-de-obra pouco qualificada que os imigrantes cabo-verdianos supririam.

A grande maioria dos homens trabalharia, e ainda trabalha, na construção civil. As mulheres vendiam peixe (até a União Européia resolver, em 1986, controlar e proibir a venda de peixe não documentada - BATALHA, 2004c, p. 145); mais tarde, assumiriam empregos em casa de patroas como empregadas e mais recentemente também em empresas de limpeza. Era muito comum que, num primeiro momento o homem viesse a contrato e, meses ou anos depois, “mandasse vir” a sua mulher e seus filhos. A maioria destes cabo-verdianos era da ilha de Santiago; havia entre eles muitos analfabetos que tinham dificuldades de se comunicar com os portugueses, uma vez que só falavam crioulo. Diante das diversas dificuldades – problemas de ordem sócio-econômica e de integração sócio-cultural – que estes imigrantes enfrentavam em Lisboa, a maioria deles se retirou em bairros periféricos. Surgiram, desta forma, comunidades à parte, os chamados “bairros degradados”. As condições de moradia eram péssimas: as pessoas viviam em barracas de madeira, na maioria das vezes, sem acesso à canalização de água e de esgoto.

Já nos anos de 1970, na fase da descolonização, tinha se juntado ao fluxo da emigração laboral um outro grupo de cabo-verdianos que havia ocupado cargos intermediários na administração colonial em diferentes países do “Império Português”. Diferentemente daqueles cabo-verdianos que vieram a Portugal com a perspectiva de aceitar trabalhos manuais pouco qualificados, as famílias deste grupo possuem boa formação escolar, são majoritariamente provenientes das ilhas do Barlavento² e têm, de maneira geral, uma tez de pele mais clara.

¹ Sobre questões relacionadas com a construção das identidades nacionais portuguesa e cabo-verdiana cf. p.ex.: Alexandre (1999, 2000); Castelo (1998); Enders (1997); Thomaz (2002); Fernandes (2002); Almeida (2004, 2007); Anjos (2003); Meintel (1984).

² O arquipélago cabo-verdiano é dividido em duas grandes regiões: as ilhas do Barlavento (que compõe São Vicente, São Nicolau, Santo Antão, Sal, Boa Vista) e as ilhas do Sotavento (Santiago, Brava, Fogo, Maio).

É a partir de meados da década de 1980 que a imigração cabo-verdiana ganha novo fôlego e insere-se agora num quadro mais amplo das migrações internacionais. Esta nova fase de imigração é caracterizada por fluxos freqüentes e múltiplos onde as redes diaspóricas estabelecidas nos diferentes países (no caso dos cabo-verdianos, destacam-se as comunidades nos EUA, na Holanda e em Portugal) ganham cada vez mais importância para os migrantes³.

Segundo o relatório estatístico do Serviço de Estrangeiros e Fronteiras (SEF) residiam em 1998 cerca de 40.000 cabo-verdianos em Portugal; e em 2002 cerca de 52.000 (BATALHA, 2004b, p. 302). O Estudo de Caracterização da Comunidade Caboverdiana Residente em Portugal, encomendado pela Embaixada de Cabo Verde em Portugal (1999), estipulou o número de imigrantes cabo-verdianos próximo da marca de 85.000 – um número que une aparentemente estrangeiros e naturalizados. Horta e Malheiros citam o censo de 2001 que indica 22.000 “cabo-verdianos estrangeiros” somente para a Grande Lisboa, um número que corresponde a pouco mais de 1% da população total e a mais de 20% de todos os estrangeiros residentes na capital. Ao mesmo tempo, os dois pesquisadores estimam que, caso se incluísse na contagem todos aqueles que obtiveram a nacionalidade portuguesa e seus filhos que já nasceram em Portugal, o número provavelmente duplicaria (HORTA e MALHEIROS, 2006, p. 151-152).

Já na década de 1970, os bairros clandestinos começavam a ser percebidos como bairros étnicos – lugares periféricos onde as comunidades de imigrantes se fixavam. No caso da Área Metropolitana de Lisboa (AML), surgiram municípios enormes como Amadora, Oeiras, mas também Setúbal, Seixal e, hoje também de certo modo, Sintra, os quais contam com uma grande população afro-descendente. Amadora, que cresceu ao lado da linha de trem que liga Lisboa a Sintra, pode ser considerado o “epicentro” desta “africanidade lisboeta”. “Já foste à África?”, pergunta um português ao outro numa das anedotas maldosas e no mínimo politicamente incorreta. E o inquirido, em vez de responder, “retruca” com uma outra pergunta: “Amadora conta?”. Segundo o último censo de 2001, Amadora tem perto de 200.000 habitantes e constitui, desta forma, a quarta cidade mais populosa do país.

A ASSOCIAÇÃO DOS ANTIGOS ALUNOS DO ENSINO SECUNDÁRIO DE CABO VERDE

A partir das minhas experiências no campo, que iam se acumulando, resolvi conhecer melhor dois “mundos cabo-verdianos”, que eu sabia terem características bem diferentes e que se revelaram, ao longo da minha pesquisa, como pólos extremos no que diz respeito à minha questão de investigação (percepção da diferença e sensibilidades em

³ Sobre a imigração cabo-verdiana e o associativismo cabo-verdiano em Portugal, cf. p.ex. Horta e Malheiros (2004, 2006).

relação à justiça). A velha elite cabo-verdiana se “refugiou” em Lisboa e fundou em 1987 a “Associação dos Antigos Alunos do Ensino Secundário de Cabo Verde (AAAESCV), que é, até hoje, uma das associações cabo-verdianas mais bem estruturadas e mais atuantes de Portugal. E os filhos de imigrantes laboriais cabo-verdianos que já nasceram em Portugal e vivem nos chamados “bairros degradados” na periferia de Lisboa dos quais tanto falam os representantes e a opinião pública portuguesa.

Enquanto a aproximação da Associação foi tarefa fácil, a entrada nos bairros demoraria mais tempo; devido à situação de segregação espacial e social à qual são submetidos, é necessário conquistar a confiança de pelo menos algumas pessoas que residem e atuam no local. A convite de uma figura importante da AAAESCV comecei a frequentar ainda em Abril os encontros semanais que ocorrem aos sábados à tarde na sede desta instituição que se encontra no bairro Carnide. Das muitas organizações cabo-verdianas, esta é aparentemente uma das poucas que tem uma frequência continuada de no mínimo 50 pessoas que acompanham o calendário de eventos semanalmente, mesmo que seja apenas uma minoria dos mais de 800 afiliados que têm as suas mensalidades em dia.

O espaço desta associação, que é menor daquela na Duque de Palmela, é dividido em duas salas: uma é usada para palestras e serve também como sala de dança; a outra assume a função de refeitório e sala de TV. Entre elas há um balcão onde os filiados e convidados fazem fila para comprar bebidas (muitos preferem whisky a grogue) e as comidas típicas cabo-verdianas. Nas paredes encontram-se fotos de músicos cabo-verdianos famosos (B. Leza), mas também do fundador do liceu de Mindelo, do qual a maioria dos filiados um dia foi aluno. Um retrato mostra uma turma da década de 1930 da qual o futuro líder revolucionário, Amílcar Cabral fez parte.

Tive a oportunidade de presenciar, no dia em que a entidade festejou o seu vigésimo aniversário (15.09), a fixação, na parede da sala principal, num ato solene, da foto do Vice-Reitor do Seminário-Liceu de São Nicolau, o cônego António José de Oliveira Bouças. Este liceu, fundado em 1866, é lembrado com veneração como instituição de certo modo antecessora do liceu Gil Eanes (1937), cujo primeiro nome era Liceu Infante Dom Henrique (1917). A formação clássica europeia, que incluía o ensino das línguas antigas, latim e grego, que o seminário de São Nicolau mantido por padres buscava transmitir e onde muitos dos professores dos sócios da AAAESCV estudaram, serviu, de certo modo, também de modelo para o liceu Gil Eanes.

O que chama a atenção no meio dos filiados da AAAESCV, cuja média de idade é próxima dos 60 anos, é uma espécie de culto à erudição que o grupo exterioriza: um líder do grupo começou a falar alemão comigo na frente de outros cabo-verdianos quando soube da minha proveniência; e, mais de uma vez, fui saudado na despedida com um carinhoso “*Auf Wiedersehen*”. A maioria dos ex-alunos não esconde que se vê

como elite pensante dentro da “comunidade cabo-verdiana” residente em Portugal. No meio deste grupo vigora, portanto, a idéia de que o Cabo Verde, mais especificamente, a ilha de São Vicente dos anos 1930 a 1960, teria sido um foco do saber.

Conta-se com freqüência e com orgulho que cabo-verdianos teriam ensinado portugueses (militares estacionados em Cabo Verde e em São Tomé) a ler e escrever. Embora estas histórias não sejam totalmente providas de verdade (aliás, encontrei num bairro degradado um senhor que contava que tinha cuidado da correspondência do seu patrão em São Tomé por aquele ter sido analfabeto), sabe-se hoje que a taxa de analfabetismo sempre foi muito alta neste arquipélago, embora haja diferenças expressivas entre as ilhas e regiões, de maneira que há quem fale do “mito da literacidade” da intelectualidade cabo-verdiana.

A grande maioria dos freqüentadores da AAAESCV são cabo-verdianos das ilhas do Barlavento e apenas uma minoria deles nasceu nas ilhas do Sotavento (Santiago, Brava, Fogo, Maio). Na maioria das vezes, freqüentaram igualmente o liceu Gil Eanes, já que o ensino secundário na histórica capital da Praia (Santiago) teria uma vida curta de apenas um ano (1860) e seria refundado somente em 1960 com a inauguração do Liceu Adriano Moreira. Estas histórias são importantes na medida em que deixam entrever tensões subterrâneas entre o Barlavento e o Sotavento, mais especificamente entre São Vicente e Santiago, que refletem a história do arquipélago e marcam a história das populações cabo-verdianas.

Enquanto Santiago foi colonizada já no final do séc. XV e serviria como porto seguro fundamental para a captura de escravos no continente e como placa giratória no comércio de escravos, inclusive, para o Novo Mundo, São Vicente ganharia importância somente na segunda parte do séc. XIX – num contexto de uma “nova colonização” relacionada com o avanço de novas tecnologias: os navios a vapor que começavam a cruzar o Atlântico buscariam o porto de Mindelo (capital de São Vicente) para se abastecerem nos depósitos ingleses de carvão. Na década de 1870 e 1880 a Western Telegraph Company amarraria os cabos submarinos que ligariam Europa ao Brasil e à África em São Vicente.

Em Santiago, em cujos interiores se retiraram desde os primórdios da colonização grupos de escravos fugidos e onde se desenvolveria um falar que lingüístas chamam também de “crioulo fundo”, a vida passa longe destes “progressos” da ilha rival. São Vicente brilha como pólo de instrução, onde a elite cabo-verdiana local busca, por vezes, imitar o estilo de vida dos empresários e trabalhadores especializados ingleses que se encontram em clubes, jogam cricket, golfe (sobre “*greens*” que são – pela escassez de chuva – marrons) e tomam whisky. Muitos afirmam também que a cor de pele do habitantes do Barlavento é mais clara do que a dos “badius” (termo inicialmente usado para se referir de forma pejorativa aos moradores do interior da ilha de Santiago; hoje é

usado como auto-denominação de todos os habitantes desta ilha). Parece-me, de fato, fora de questão, o fato de que a velha elite cabo-verdiana tem uma tez de pele mais clara do que a média da população cabo-verdiana.

As diferenças vividas e sentidas e pelos habitantes das duas ilhas resumem-se, portanto, não apenas naquilo que alguns chamam de “bairrismo”, mas articulam-se também em concretas e divergentes auto-representações da vida em Cabo-Verde: veremos que o debate sobre até que ponto os cabo-verdianos e os seus descendentes se vêem como mais ou menos luso-europeus, africanos e/ou expoentes de uma criouldade própria envolve discussões sobre cultura, cor, política, classe social e – *last but not least* – a questão lingüística.

Depois de ter terminado o sétimo ano do Liceu Gil Eanes, – nível educacional que na época constituía uma quase-garantia para um bom emprego – alguns foram estudar em Portugal; muitos outros assumiram imediatamente um emprego na administração de uma das colônias portuguesas no continente africano (Guiné, Angola, Moçambique) ou no Timor. Os relatos de muitos ouvem-se como histórias de sucesso. Gostaram do seu trabalho e da vida em ultramar. O problema surgiu quando se deu o 25 de Abril (1974) e quando as ex-colônias conquistaram a sua independência. A maioria optou por “voltar” ao “centro do reino” onde, num primeiro momento, a recepção não foi das mais calorosas. Na fase pós-revolucionária foram vistos como “retornados”, “brancos de segunda”, ou seja, como portugueses que tinham vivido às custas dos africanos. “Agora que já exploraram os pretos vêm para aqui explorar os brancos!”, era uma das acusações que os retornados tinham de ouvir com frequência (BATALHA, 2004a, p. 201).

Pessoas com cor de pele mais escura podiam levar sustos inesperados e passar por situações, de certo modo, traumatizantes. Não estavam habituadas, nem psicologicamente preparadas, para aqueles momentos de conflito em que seriam agredidas verbalmente por meio de expressões ofensivas como: “Preto/a, vai para a tua terra!” Frases como estas magoavam profundamente aqueles que sempre se identificaram com o Império e para quem preto era associado ao atraso do continente africano do qual, tinham a convicção, os cabo-verdianos – se não todos, pelo menos eles como representantes da elite –, teriam conseguido fugir.⁴

Houve várias razões que levaram muitos dos ex-alunos a “se juntar” aos “retornados”. Não abrir mão da cidadania portuguesa foi uma pré-condição para não perder os direitos adquiridos no serviço colonial português. A maioria dos ex-alunos que tinha ocupado cargos intermediários na hierarquia da administração colonial não concordava

⁴ Embora as histórias, *status* sociais e situações legais dos diferentes imigrantes possam ser muito diversas (uns têm cidadania portuguesa, outros não, etc.), os estudos de Vala (1999, 2006) e outros revelam que as representações elaboradas pelos portugueses coloca-os frequentemente numa mesma categoria: são “categorizadas em função da cor, e não tanto com base na categoria de estrangeiro, de português com origem africana, de imigrante, ou a partir de regiões ou países de origem” (VALA, 1999, p. 13).

com o novo regime cabo-verdiano que seguia uma orientação marxista-leninista e eram, e continuam sendo, vistos como “africanistas” pela velha elite. Muitos deles eram a favor de uma autonomia que deveria seguir o modelo dos Açores e da Ilha da Madeira, mas advertiam para a inviabilidade econômica de um Cabo-Verde independente.

Alguns dos entrevistados, que foram presos por causa desta sua aberta oposição política (depois de meses de reclusão na “famosa” prisão – “campo de concentração” – de Tarrafal seriam deportados para Lisboa), sentem-se hoje reconfortados diante da política atual de Cabo-Verde, aliás amplamente apoiada pelos diferentes grupos imigrantes em Lisboa, que busca aproximar o arquipélago via os “laços históricos” com Portugal à União Européia. Os militantes do movimento pela libertação viam a velha elite com maus olhos, como colaboradores do velho regime. Várias pessoas afirmaram que se espalhava em Cabo Verde um “clima anti-branco”.

Durante o processo revolucionário, os espaços para aquela elite cabo-verdiana de cor de pele mais clara, especialmente aquela que tinha trabalhado a serviço do colonialismo metropolitano, estavam-se estreitando – a não ser, como disse um dos meus informantes, que a pessoa fizesse um grande esforço para mostrar em público que estava empenhada na construção de uma nova sociedade. De uma forma geral, analisa Batalha (2004a, p. 192), a ideologia do PAIGC/CV – marxista, coletivista, igualitária, nacionalizadora e niveladora – era incompatível com os valores classistas, individualistas e nacional-portugueses da velha elite.

As diferentes histórias de vida revelam que a velha elite cabo-verdiana apostava na integração via assimilação. Parecia uma estratégia óbvia para aqueles que se orientavam pelo ideário “claridoso” da criouldade que aprenderam na escola: uma estratégia que, para a maioria, “deu certo”. Muitos deles faziam questão de educar os seus filhos somente em língua portuguesa para “não atrapalhar” a sua inserção na sociedade portuguesa. Vários filhos dos ex-alunos fizeram curso superior, casaram-se com portuguesas/as, de maneira que boa parte da terceira geração já se “dissolveu” no meio da classe média portuguesa.

Quando os ex-alunos falam dos bairros degradados, destacam os problemas sociais, a criminalidade, a problemática das drogas, a falta de educação, etc. Eles preocupam-se, portanto, com a vida precária que os conterrâneos enfrentam, mas raramente promovem algum tipo de ação concreta. Como a grande maioria da classe média portuguesa, muitos ex-alunos têm medo de se aproximar dos bairros.

Chama também a atenção o fato de que a maioria da velha geração não gosta de falar do tema da cor de pele. Quando se procura conversar sobre esta temática, muitos enfatizam imediatamente que “os cabo-verdianos não ligam para a cor de pele

das pessoas”; que em Cabo Verde a cor não é usada como critério para diferenciar as pessoas. Para comprovar este fenômeno, as pessoas usam expressões que condizem com o ideário claridoso e com as teses luso-tropicais. Afirma-se, p.ex., que em Cabo Verde, um “preto rico” é visto como “branco” e que a categoria “branco” serve mais como uma espécie de “título” para designar aqueles que têm mais posses.

Para vários ex-alunos, não há discriminação racial nem em Cabo Verde, nem Portugal. Outros admitem certos problemas em Portugal, mas atribuem eventuais discriminações à falta de instrução das pessoas.

É interessante notar também o fato de que a velha elite cabo-verdiana refugiada em Lisboa tem plena consciência de que são um “grupo em extinção”. Embora sintam-se massa crítica e elite intelectual, sabe que não consegue passar a sua mensagem nem dialogar com os seus próprios filhos e muito menos com a massa de trabalhadores não qualificados que vive nos bairros degradados. Durante as minhas investigações entrevistei também um neto de um dos sócios muito atuantes que se interessa e preocupa também com a situação dos imigrantes, sobretudo, com a juventude que vive nos bairros (ele tem participado em encontros, inclusive, internacionais de jovens que debatem a problemática dos imigrantes); embora tenha uma convivência boa, de certo modo, intensa com o seu avô (este frequenta regularmente a casa do neto), desconhecia totalmente a Associação onde o avô passa os sábados à tarde.

Certamente a programação de eventos promovidos por esta associação não atrai os jovens a participar dos encontros na AAAESCV e não estimula o diálogo com a nova geração. Ao longo do ano que acompanhei as atividades desta associação as palestras proferidas na sua sede focavam, em primeiro lugar, temas ligados à poesia e literatura cabo-verdiana (especialmente a venerada geração dos Claridosos), história (p.ex.: navegação inter-ilhas) e tradições musicais (morna, coladeira); mas houve também dias em que foram abordadas tradições tipicamente portuguesas (p.ex., o fado), assuntos tidos aparentemente como parte de “cultura” - erudição - geral (p.ex. sobre o “Lied” do romantismo alemão) ou ainda progressos tecnológicos (p.ex. sobre o telemóvel/celular). Além disso, ocorrem com frequência nos estabelecimentos da associação homenagens a personagens cabo-verdianos do mundo da arte e de ciência e almoços em que são servidas comidas típicas de determinadas ilhas do arquipélago.

Numa das tardes pude presenciar uma conversa em que um frequentador da associação questionava porque são tão poucos os sócios que levam os seus filhos para a associação e sugeria que se abrisse mais espaço para os jovens. Os dois interlocutores, antigos sócios da associação, mostravam-se céticos e um deles respondeu com tom de resignação: “Nós não temos nada para oferecer aos jovens. Vivemos num mundo totalmente diferente deles”. Portanto, aparentemente a maioria desta “elite auto-exilada”

sabe muito bem que o tipo de “cabo-verdianidade” que vive e defende morrerá quando o último ex-aluno do Liceu Gil Eanes vier a falecer.

OS BAIROS DEGRADADOS

Para chegar ao mundo dos bairros aproveitei, num primeiro momento, um contato com um jornalista cabo-verdiano que atualmente faz mestrado numa universidade lisboeta. Ele interessa-se pela problemática dos imigrantes e tem parentes que vivem nos subúrbidos. Levou-me ao bairro Cova da Moura, que é provavelmente o mais mal-afamado entre os chamados bairros degradados da Grande Lisboa. Posteriormente, eu começaria ainda a “freqüentar” o Bairro “6 de Maio”, bem próximo da Cova da Moura, porém, situado “do outro lado da linha do trem suburbano” e faria ainda uma série de entrevistas numa “comunidade de realojados”, na habitação social Casal da Boba, para onde muitos ex-vizinhos do “6 de Maio”, que viviam no bairro Fontainhas, foram “transferidos”. Todos estes bairros se situam em Amadora que deve ser o maior concelho de residência de cabo-verdianos em Portugal.

Amadora (originalmente Porcalhota) deve a sua existência à abertura dos caminhos de ferro de Lisboa a Sintra e à subsequente construção das primeiras indústrias na região. A partir de 1950 surgiram as primeiras habitações-dormitórios e logo depois a proliferação de bairros clandestinos e “degradados” tornou-se evidente. A maioria delas não possuía as mínimas condições sanitárias. Muitas das barracas eram feitas de madeira. No final da década de 1980, quando a periferia recebia novas ondas de migrantes, cerca de 15% da população de Amadora morava em bairros classificados de degradados ou clandestinos. No final do século XX, a prefeitura admitiu a existência de 30 destes bairros em Amadora (SILVA, 2003, p. 23).

No caso da Cova da Moura, pode-se observar que houve no local desde a década de 1940 uma colonização de migrantes portugueses do norte do país que viviam rodeados por pequenas hortas. Foi a partir do 25 de Abril que os imigrantes cabo-verdianos começaram a se fixar neste morro. De 1977 a 1987 a população quintuplicou (pulou de 600 para 3.000) e em meados de 1980 a Cova da Moura já era considerada a maior enclave de imigrantes do país: contava com uma maioria de cabo-verdianos (55%), além de 8% de angolanos (os restantes habitantes eram portugueses do interior e somente 5% da própria capital). Pelas próprias características do bairro, é impossível saber quantas pessoas vivem nele. Há um número grande de pessoas sem documentos; existe um fluxo constante de parentes que passam períodos no local, e há também a prática de acolher pessoas que procuram proteção das autoridades. Assim, o último número oficial indica 5.000 moradores, enquanto a associação estima 10.000, ou seja, o dobro do número oficial.

Diferentemente da história de outros bairros articulou-se na Cova de Moura em torno do engajamento de um casal – ela, psicóloga belga; ele, bibliotecário açoriano – um grupo de mulheres e de jovens que buscou alternativas à política tradicional de bairro que acusava de fazer o jogo do clientelismo e do apadrinhamento. A associação Moinho da Juventude, fundada em 1984 e desde 1989 constituída como uma IPSS (Instituição Privada de Solidariedade Social), buscou, desde o início conseguir autonomia financeira do aparelho do Estado. Hoje pode ser considerada a maior e mais bem organizada associação de imigrantes de Amadora. Inserida em redes inter- e transnacionais tem recebido financiamentos pelos fundos da União Européia, conta com um orçamento de um milhão de dólares por ano e consegue empregar cerca de 50 pessoas.

Um dos primeiros projetos buscou desenvolver atividades com aquelas crianças do bairro cujos pais não tinham tempo para cuidar delas. Entendia-se, e ainda hoje muitas pessoas do bairro e de fora dele avaliam em tom de crítica, que uma série de dificuldades de integração que a chamada segunda geração⁵ enfrenta, deve-se exatamente ao fato de que muitos filhos passam longas horas largados nos bairros, já que os pais saem cedo para trabalhar e voltam somente no fim da tarde – e ainda por cima cansados – para casa.

A partir daí o grupo desenvolveria muitos outros projetos que têm como objetivo, de um lado, o combate aos enormes problemas sociais e, de outro, o incentivo a atividades culturais (integração social dos imigrantes na sociedade portuguesa e valorização das diferenças culturais são os termos que os estatutos usam para definir os principais objetivos da entidade). As reclamações mais freqüentemente ouvidas daqueles que atuam na linha de frente de programas sociais, mas também de muitos moradores são as mesmas em todos os bairros: altas taxas de desemprego, insucesso escolar e desmotivação dos jovens, analfabetismo (um relatório da Câmara Municipal de Amadora indica 48,1% de analfabetos no bairro 6 de Maio para o ano de 2002), gravidez precoce na mais nova geração (a partir dos 11 anos), violência física da parte da polícia, mas também dos jovens, problemas com drogas.

O fato de que muitos gostariam de sair do bairro se estivessem numa melhor situação financeira que lhes permitisse alugar uma moradia fora dele indica que não se sentem confortáveis e sofrem com os mencionados “problemas”. Esta percepção dos próprios moradores não põe em questão o fato de que as pessoas constroem também ativamente o seu mundo e valorizam certas formas de convívio características do bairro por meio das quais criam laços de solidariedade e constroem e afirmam marcadores de diferença; mas, ao mesmo tempo, induz-nos a perguntar até que ponto classificações como

⁵ Há uma polêmica em torno desta denominação não somente por ser considerada, por alguns, como imprecisa, mas também como preconceituosa. Pesquisadores como Machado propõem substituí-la por “novos luso-africanos”.

“aldeias d’África” (GUSMÃO, 2005) não tendem a impor uma visão demasiadamente estática e de certo modo idealizante, orientada por concepções antropológicas clássicas de cultura e etnia, à convivência destas pessoas.

Aos poucos fui percebendo que a distinção entre o que seria “problema social” e o que é avaliado como “sendo de tradição africana” pode estar clara para certos protagonistas de projetos sociais, mas que tal distinção não corresponde necessariamente às percepções dos moradores do bairro. Descobriria que as avaliações divergentes têm a ver com muitos fatores diferentes, tais como história de vida (primeira ou segunda geração), inserção na sociedade (empregado ou não), grau de escolaridade e gênero.

Se a vida no bairro se mostra uma realidade complexa que envolve atos ilícitos, há também uma história de articulação de um discurso de fora que visa a estigmatizar o bairro. Horta chama a atenção para o fato de que no primeiro relatório oficial editado pela Câmara Municipal de Amadora em 1983 o assunto “ilegalidade” foi abordado, mas ainda não conectado diretamente com a questão étnico-racial. Foi a partir da década de 1990 que a grande mídia introduziu e divulgou o termo “gueto”. Aos poucos, este foi sendo criado e divulgado pelos discursos midiáticos e políticos e cristalizar-se-ia no imaginário de grande parte da população portuguesa uma associação entre jovens negros (“imigrantes de segunda geração”) e criminalidade, entre raça, pobreza, violência, e espaço periférico. Assim, um dos maiores jornais de Portugal, o Público, caracterizava, p.ex. no dia 18 de Maio de 1992, a Cova da Moura como “um dos guetos melhor organizados em Amadora” (HORTA, 2006, p. 274). Outros jornais têm falado em “ninhos de gangsters” e “pessoas sem futuro”.

É evidente que tais discursos hegemônicos têm também conseqüências para a auto-percepção dos imigrantes. E é por causa disso que, segundo Horta e Malheiros, os moradores procuram opor-se a e desenvolver estratégias contra estas categorias identitárias negativas impostas. Não há dúvida de que sobretudo as lideranças dos movimentos (associações) atuam desta forma. Ao mesmo tempo, é perceptível que existem também outras tendências no bairro. Há vários grupos que assumem o “título” de gueto como auto-afirmação e – da mesma forma que ocorreu com outros conceitos discriminatórios (cf. a história do conceito “negro”) – procuram atribuir-lhe novos significados que possam ser úteis para o grupo. O fato de que “os outros” têm medo do bairro pode ser, e é, instrumentalizado na relação com aqueles “outros”.

Há poucos espaços públicos na cidade cujo acesso é, de certa maneira, controlado por jovens, como ocorre nas ruas do bairro. Se na Cova da Moura a polícia entra somente em carros fechados com os quais faz rondas periódicas – sem que normalmente nenhum dos policiais arrisque a pôr o pé fora do carro –, no 6 de Maio,

onde carros não passam pelas estreitas ruelas, a polícia aparece somente num pequeno batalhão de cinco ou seis homens.

As características particulares dos bairros, a tensão e ambigüidade que existe na relação bairro e resto da cidade gera também curiosidade. Não atraí somente cabo-verdianos residentes em outras partes da cidade que, aos fins de semana, vão ao bairro para visitar um parente, almoçar num dos bares, consertar o seu carro, ou freqüentar um cabeleireiro, para, desta forma, matar saudades de Cabo Verde. O bairro atrai também curiosos de outras classes sociais, p.ex. de jovens que querem conhecer um outro mundo, que procuram “aventura” e/ou que se rebelam contra os valores “tradicionais” de seus pais.

O recente projeto de desenvolver um turismo étnico na Cova da Moura, que é de certo modo inspirado no “modelo” da Rocinha (Rio de Janeiro), visa a explorar a fama do bairro como local de “criação cultural específica” e busca incentivar esta produção cultural. Pretende fortalecer estruturas internas que permitam criar alguns empregos e desestimular diversas atividades criminosas; e, com a vinda de “turistas étnicos”, que deveria estimular a interação entre os de dentro e os de fora, espera-se ainda combater a imagem estigmatizada e estereotípica do bairro.

Não é aconselhável, porém, a um estranho entrar num bairro degradado sem ter antes avisado alguém que vive ou trabalha lá. Existe o estigma que se apóia em narrativas discriminatórias e existe também uma realidade potencialmente explosiva que os próprios moradores não negam. Um dos meus entrevistados, professor, 58 anos, cor de pele escura, residente em Lisboa há muitas décadas, refere-se a uma divisória invisível, uma fronteira mental que faz com que os de fora evitem o bairro e os de dentro se isolem nele. Há desconfiança de ambos os lados.

Numa das minhas primeira visita ao Centro Social do Bairro 6 de Maio, onde está instalada também uma creche, uma criança acompanhada por uma funcionária levantou o dedo na minha direção, dizendo em voz alta: “Polícia, polícia!” Tempos atrás foi promovido no bairro um dia de confraternização entre policiais e moradores do bairro para “combater preconceitos”. No entanto, não apenas para os mais jovens moradores do bairro, um estranho de cor de pele branca que aparece no bairro continua sendo, potencialmente, um policial infiltrado.

Do lado “de cá”, as representações negativas são numerosas. Na grande mídia, lêem-se referências aos bairros como focos de criminalidade e centros do tráfico de drogas toda semana. O medo se espalha e tende a aumentar. Num dia tive de pegar um táxi para chegar a um encontro marcado na Cova da Moura e solicitei ao taxista – sem pronunciar o nome do bairro – levar-me à estação de trem que fica na entrada do bairro. Na saída, o motorista comentou: “A famosa Cova da Moura! Sabe onde está a pisar

aqui? Tome cuidado!” Desci e fiquei em dúvida se o taxista me tomava por ingênuo ou traficante / consumidor de drogas.

Muitos pesquisadores preocupados com as várias formas de segregação enfatizam, apoiando-se em estudos demográficos oficiais, que os bairros degradados são habitados não apenas por descendentes africanos mas também por ciganos e “portugueses comuns”, freqüentemente migrantes do norte do país. É verdade. O “contraste óptico” em termos de cor parece-me, porém, pelo menos no caso dos três bairros que conheci mais de perto, muito marcante, maior do que entre muitas favelas brasileiras e o espaço urbano em que encostam. A mudança de um lado da calçada para o outro é violentamente brusca. E para todos aqueles que se aproximam pela primeira vez do bairro, a sensação de contraste é potencializada por outro detalhe importante. Atravessando a “linha divisória invisível”, muda também a língua de comunicação: não apenas os cabo-verdianos e seus descendentes usam o crioulo, mas também outros imigrantes africanos e, inclusive, os portugueses brancos residentes no local. Ou seja, a língua do bairro é o crioulo, predominantemente o crioulo badiu, isto é, aquela variante do crioulo cabo-verdiano que é falado na ilha de Santiago.

Muitas das lideranças das associações que atuam e têm a sua sede nos bairros apóiam freqüentemente o ensino do crioulo, uma vez que – e diferentemente de épocas anteriores – se convenceram de que um sólido conhecimento das duas línguas – o bilingüismo – ajuda as crianças no processo de aprendizado. Ao mesmo tempo, estabelecem a regra de que a língua oficial usada nas atividades oficiais da comunidade, nas discussões, nos cursos de formação, etc. promovidos na sede, é o português. É evidente que o crioulo pode ser e é usado também no jogo das pertenças, dos processos de inclusão e exclusão. Assim, é possível que uma conversa entre jovens na sede de uma associação de bairro possa mudar do português para o crioulo quando um estranho se aproxima.

A Cova da Moura situa-se num pequeno vulcão extinto. As moradias sobem o morro e, no seu topo, no Alto da Cova da Moura, que constitui o coração do bairro, localiza-se a sede da organização “Moinho da Juventude”, uma das associações de bairro mais atuantes de Amadora. A grande maioria das ruas são hoje asfaltadas e as moradias, que têm sido melhoradas ao longo dos anos, têm água e esgoto (desde 1979).

No bairro, há vários bares e restaurantes, uma grande quantidade de cabeleireiros afro que recebem cada vez mais clientes de fora. Na esquina de uma rua onde meses atrás três policiais foram mortos, há uma quitanda onde algumas mulheres vendem frutas e verduras; em frente às entradas das casas as mulheres tiram as escamas dos peixes e, nos horários de refeição, acendem pequenas fogueiras e grelhas a carvão onde preparam as comidas. “Isto aqui é como em Cabo Verde”, comenta meu guia jornalista com certo entusiasmo e ares de emigrado que re-encontra paisagens e hábitos familiares.

Se de manhã o bairro se apresenta calmo, uma vez que aqueles que trabalham ou estudam, saem de lá e muitos daqueles sem emprego permanecem nos seus aposentos (ouvi reclamações de pais e de assistentes sociais de que jovens sem emprego, portanto num estado de desânimo e de falta de perspectiva, passam longas horas na cama e levantam-se somente para o almoço), a partir das quatro da tarde a vida e o ritmo do bairro muda radicalmente. As ruas e bares enchem-se de jovens que voltam da escola, dos biscates, empregos ou de outras atividades quaisquer. Há estimativas de que 50% ou mais dos moradores dos bairros têm menos de 24 anos (SERÉN, 2003, p. 12, 51). Ao entardecer o bairro ganha, portanto, um ar aparentemente mais leve e alegre, transforma-se num mundo jovem. Mas ouvi também vários adultos e sobretudo idosos reclamarem que depois de uma determinada hora se retiram e não saem mais por medo de possíveis conturbações e atos de violência.

A situação no “6 de Maio” é diferente. O bairro parece um labirinto impenetrável. Entre as construções habitacionais precárias as pessoas têm de espremer-se pelas ruelas estreitas onde carros não passam. Apenas a rua central é mais larga e serve como ponto de encontro dos jovens do lado de fora das casas. Por falta de espaço, os moradores começaram a construir andares, prática esta que não é somente perigosa em termos estáticos mas tem cortado também a entrada de luz natural nas casas. No interior de muitas delas, domina, portanto, um cheiro forte de mofo e, conseqüentemente, as doenças respiratórias grassam no meio dos moradores. Aparentemente, as possibilidades para melhorar sem destruir as moradias insalubres são menores do que eram no caso da Cova da Moura; além disso, o movimento social do “6 de Maio” não tem a mesma força que o bairro vizinho, de maneira que o realojamento, que para muitos não é uma boa solução, parece ser apenas uma questão de tempo.

Na habitação social em Casal da Boba, que foi construída num lugar afastado da linha de trem, as pessoas moram em blocos de prédios que estão agrupados em fileiras. Todos pintados de branco. Entre eles há espaços livres onde são postas mesas e cadeiras de cimento. O aglomerado de prédios é cortado por uma grande rua onde passa um ônibus cuja “paragem” (ponto) se situa bem perto do centro do bairro. Lá há também um posto de polícia, uma escola primária, uma biblioteca local, a sede da Associação Unidos de Cabo Verde, um bar e um pouco mais longe das moradias encontra-se um ginásio adaptável para diversas atividades de esporte. Se a aparência é nitidamente diferente tanto da Cova da Moura como do 6 de Maio, os assistentes sociais que lá atuam e muitos dos próprios moradores afirmam que os “problemas sociais” continuam basicamente os mesmos. Aqui também os homens idosos e desempregados passam horas sentados, conversando, bebendo e jogando baralho (bisca) no bar e lá pelo fim da tarde os jovens começam a tomar conta dos espaços públicos.

As referências a Cabo Verde estão em toda a parte. Há grafites nas paredes externas das casas e em muros que, por vezes, incluem escritas em crioulo. Nos bares e restaurantes encontram-se pinturas enormes e vistosas que apresentam “cenas típicas” de Cabo Verde – p.ex., camponeses ao lado de um trapiche (“alambique caseiro”) ou ainda o vulcão da ilha do Fogo em plena atividade. Lá também – e pelas ruas – ouve-se constantemente música africana, na maioria das vezes, de proveniência cabo-verdiana. Nos monitores fixados nos bares passam DVDs que mostram os últimos shows de conjuntos cabo-verdianos famosos, como p.ex. dos Ferro Gaita, especialistas do funaná que agita os ânimo dos jovens. As comidas servidas seguem evidentemente também as tradições do arquipélago. A cerveja e o grogue – freqüentemente em grandes quantidades – são acompanhamentos obrigatórios.

O cenário interno dos restaurantes e bares não seria completo sem a presença de bandeiras. Ao lado da obrigatória bandeira de Cabo Verde encontram-se por vezes outras: uma de São Tomé e Príncipe e/ou de Angola e também – freqüentemente em forma de cachecol – a bandeira do clube de futebol de Benfica cujo estádio se localiza no mesmo bairro e funciona desde os tempos gloriosos de Eusébio (negro nascido em Moçambique, mas súdito do então Império Colonial Português) como uma entidade de identificação popular.

Bandeiras cabo-verdianas são usadas, também fora do bairro, como uma espécie de adorno e, é claro, como forma individual de afirmação identitária: podem ser costuradas em vestimentas ou em bolsas, impressas em lenços de cabeça e – a forma talvez mais popular – coladas em bonés. Nas suas andanças pela cidade os jovens sinalizam, desta forma, sentimento de pertença e, com isso, estabelecem imediatamente processos de identificação com outros jovens de bairros que encontram casualmente nos trens e em outros espaços públicos.

Busquei contato não somente com lideranças do bairro e com pessoas que atuam como uma espécie de assistente social, mas tomei também muita cerveja com “gente comum” e, desta maneira, fui me aproximando de e conhecendo melhor as angústias, paixões e expectativas dos moradores.

Particpei de diversas atividades culturais e sociais do bairro. Naquilo que as lideranças do bairro e as associações entendem e apóiam como “atividades culturais” pode-se perceber um padrão que se repete hoje praticamente em todos os bairros. Enquanto os rapazes são movidos pelo rap, as meninas organizam-se em grupos de “dança moderna”. As mulheres mais velhas e respeitadas reúnem-se em grupos de batuque e os homens tocam os tambores em festas típicas, tais como o Colá S. Jon (Cova da Moura) ou Festa da Padroeira (6 de Maio); e é nestas grandes festas coletivas

que a grande maioria dos grupos culturais têm os seus momentos de glória quando se apresentam, seguindo a programação do dia, à toda a comunidade.

Freqüentei ainda atividades que têm características mais assistencialistas e/ou de formação: p.ex., encontros com jovens desempregados e encontros com idosos aposentados organizados pela associação; ou ainda cursos de formação de tutores que preparam jovens do bairro a coordenar e organizar atividades (esporte, acampamentos de férias, etc.) com outros jovens de lá.

Tais convivências, além de muitas conversas e entrevistas, revelaram-me perspectivas subjetivas bem diferentes, no que diz respeito à questão da diferença e da desigualdade, daquelas que eu estava apre(e)ndendo na AAAESCV. Sem nunca ter pisado em Cabo Verde, a maior parte da chamada segunda geração sente-se, em primeiro lugar, cabo-verdiana e/ou africana e/ou preta⁶. Os jovens expressam esta sua atitude por meio das roupas que usam, pelo corte de cabelo e pela linguagem corporal. Embora tenham nascido em Portugal, vários deles não possuem passaporte português (devido a um decreto-lei - n° 308A/75 emitido um ano depois da revolução dos cravos, que determinou a perda de nacionalidade de todos aqueles naturais das ex-colônias em África que não fossem descendentes de portugueses até ao terceiro grau.

Nas minhas entrevistas busquei saber o que para os jovens diferencia o “modo de ser deles” do mundo português. Vários deles tinham dificuldade em nomear aquilo que valorizam e com que se identificam positivamente: o ritmo mais rápido, alegre foi uma das primeiras associações numa das respostas; muitos jovens destacam aquilo que chamam de música africana. As festas do bairro, que mobilizam e unem toda a comunidade, é outro marcador de identificação positiva. Os discursos dos jovens fazem referência a uma sociabilidade mais informal que caracterizaria a vida no bairro e opõem esta maneira de viver ao modo de ser português que é associado implicitamente à rigidez e disciplina exigidas na escola e à dureza e seriedade do mundo do trabalho. É, portanto, em oposição a um “retrato cinzento”, do qual faz parte também a mentalidade fechada e triste atribuída aos portugueses, que os jovens constroem sua idéia de África.

Há também uma forte identificação com o local, com o espaço físico onde vivem. A autoridade que os jovens exercem neste espaço contrasta com o mau trato e inferiorização que enfrentam nas ruas da cidade. Este respeito que conseguem impor a estranhos (que está também, de certo modo, relacionado com o medo que o bairro impõe) confere-lhes um sentimento de força e de união (já mencionei que até a polícia entra nos bairros somente em grupo, em pequenos batalhões de 5 a 6 pessoas). E esta identificação com o local é conjugada com a construção de uma identidade diaspórica

⁶ Sobre estudos de cunho sociológico sobre perspectivas identitárias dos „novos luso-africanos“, cf. p.ex.: Machado (2006, 2007); Saint-Maurice (1997).

translocal, como ocorre, p.ex., com o movimento “hip hop”. Os jovens entendem a sua produção não somente como uma reação à violência e à discriminação sofrida no cotidiano, como uma possibilidade de articular seus sentimentos de revolta e de frustração, mas vêem o “hip hop” também como um meio que lhes permite conectar-se a outras diásporas negras. A noção de cabo-verdianidade (africanidade) que os jovens produzem diferencia-se, portanto, claramente dos ideários dos ex-alunos. Pode-se perceber nela certas influências e reminiscências do espírito do movimento revolucionário que buscava destacar a “africanidade” nas tradições locais. Pode-se avaliar que ocorre, de certa maneira, uma re-atualização destas idéias num contexto diaspórico para a qual contribuem ainda projetos multiculturalistas (promovidos por ONGs, igrejas e por entidades governamentais), que incentivam práticas culturais como o rap, mas também o batuque, etc., com o objetivo de contribuir para a afirmação de uma identidade positiva juntamente com o fortalecimento de um espírito de cidadão.

Diferentemente da velha elite cabo-verdiana e dos seus próprios pais, os jovens dos bairros têm a palavra “racismo” na ponta da língua. Dizem-se vítima do racismo dos portugueses e da violência policial. Eles reclamam que fora do bairro sejam constantemente vistos como suspeitos, como ladrões ou traficantes em potencial. São freqüentemente parados e revistados pela polícia sem motivo aparente e ocorre não raramente que são agredidos fisicamente. É por isto, vários deles afirmam, que evitamos sair do bairro. Quando saem do bairro, preferem andar em grupo para se proteger de ataques da polícia. Aqueles que admitem que eles próprios fazem, por vezes, uso da violência física, justificam geralmente seu comportamento violento como uma contra-reação à violência de fora, como um ato de auto-defesa. Diferentemente dos seus pais, esta segunda geração cresceu numa sociedade que propaga por meio das suas instituições oficiais (escola, governo, mídia) as máximas dos valores ocidentais modernos: direitos humanos, igualdade entre o sexos, “raças”, credos religiosos, etc.. Como os jovens sentem na própria pele uma enorme disparidade entre este discurso hegemônico e a sua vivência do dia-a-dia, muitos deles respondem com rebeldia. Já não toleram mais ser cidadãos de segunda categoria. Já não aceitam mais o tratamento desigual e as condições de trabalho aos quais os seus pais se submeteram.

A maioria dos pais destes jovens vêem e vivem a questão da diferença e justiça de maneira diferente. Percebem-se claramente como cabo-verdianos, mas raramente dizem-se também africanos e não entraram tanto em choque com o mundo português como a segunda geração. Uma das minhas entrevistadas, uma senhora, analfabeta, perto de 60 anos de idade, faz questão de diferenciar entre Cabo Verde e África e, para justificar esta sua visão, lembra que no arquipélago não existem aqueles animais selvagens – nem leões, nem elefantes – que vivem no continente. Diferentemente de sua filha, que é uma figura-chave numa das ONGs mais importantes do bairro (Moinho da

Juventude) e defende, como muitos outros jovens de sua geração, que as pessoas de cor de pele escura devem assumir-se como “pretos”, esta senhora não gosta de ser chamada de preta: Pretos, para ela, são os “mandjakos” – nome de um grupo étnico da Guiné-Bissau que se transformou em Cabo Verde num termo pejorativo para designar qualquer africano vindo do continente.

Muitos dos imigrantes da primeira geração vinham de uma situação de vida de extrema pobreza. Todos passaram por muitas dificuldades desde que chegaram a Portugal. Nas suas narrativas sobre a relação com os portugueses há referências a maus tratos. Mas, em geral, a ênfase nestes discursos recai sobre a dureza de vida de uma forma geral e não sobre um tipo de discriminação específica. Diferentemente da geração dos seus filhos, a não-igualdade experimentada na relação com a população majoritária não é lida necessariamente como uma expressão de uma atitude racista.

A experiência de vida da maioria deles foi marcada desde cedo por relações assimétricas de poder das quais fazia parte o uso de violência física: na convivência em casa, mas também na escola e na relação com os patrões. E não são poucos da velha geração que continuam vendo a violência como um regulador legítimo nas relações humanas, principalmente, no processo educativo. Um “dado ilustrativo” neste sentido é a atitude de muitos idosos diante dos distúrbios que certos jovens provocam nos bairros e que eles próprios abominam. Perguntados se eles se sentem responsáveis pela formação dos seus filhos, vários da primeira geração justificam-se dizendo que não conseguiam “botar os jovens na linha”, uma vez a legislação portuguesa proíbe o castigo corporal. Contam ainda que não é incomum que os jovens denunciem os seus pais na escola por atos de violência física. Percebe-se que nestes discursos autoridade e violência aparecem como dois fatores interligados, o que corresponde, de certa maneira, à própria experiência de vida desta geração. Exemplos como estes revelam, portanto, que práticas, que para alguns cabo-verdianos são vistas como uma espécie de problema social a ser combatido (uma anomalia, um “atraso” a ser superado), no discurso de outros, são tratadas como uma questão de costume (uma “questão cultural”), algo que dá coesão e sustentabilidade às ações humanas.

Baseado nos estudos desenvolvidos em Lisboa, parece-me lícito afirmar que existem fortes divergências no meio dos cabo-verdianos no que diz respeito à percepção da justiça e da diferença e que tais divergências se expressam nitidamente nas ações dos sujeitos. As análises mostram ainda que não há consenso, no meio da diáspora cabo-verdiana, em torno dos significados que são atribuídos aos marcadores de diferença (Cabo Verde, Portugal, África). E tais divergências (em termos de significados) expressam-se novamente na atuação dos sujeitos. Assim, no discurso da velha elite, Cabo Verde harmoniza com Portugal (a cabo-verdianidade é vista como uma espécie de “extensão”

da portugalidade), já na perspectiva dos jovens na periferia, Cabo Verde “encaixa-se” na África. Se para a maioria dos ex-alunos, o crioulo é um elemento (subordinado) do universo lingüístico português, para outros cabo-verdianos, o crioulo pode e deve servir para afirmar uma delimitação em relação ao mundo luso.

Num caso, a cabo-verdianidade ajusta-se bem com a maioria dos ideais de sociabilidade ocidentais, e divergências deste modelo são concebidos, portanto, como desvios, anomalias, i.é., como “problemas sociais” associados a práticas de camadas sociais subalternas. No outro caso, a cabo-verdianidade não pode facilmente contemplar vários dos ideais ocidentais modernos, uma vez que experiências primordiais de vida entram claramente em choque com vários destes valores.

Se para a maioria da velha elite, diversos processos ligados ao fenômeno da globalização (que são propiciados por novas tecnologias; p.ex.: o aumento da mobilidade de pessoas, a aceleração da troca de informações, a formação de comunidades virtuais e transnacionais) são percebidos como um dos fatores que contribui para a destruição de seu ideal de cabo-verdianidade, na vida dos jovens na periferia de Lisboa, estes mesmos processos atuam como um meio que possibilita a construção da sua visão de cabo-verdianidade / africanidade. Neste segundo caso, os processos de identificação trazem nítidas marcas de um “estar no mundo” pós-moderno e/ou pós-colonial. Já não se busca a afirmação de unidades e continuidades simbólico-espaciais da mesma forma que a velha elite as concebe e defende. A identificação com localidades bem restritas (bairros), dentro das quais as atividades dos jovens têm um importante peso sócio-cultural, conjuga-se e confunde-se com a afirmação de uma identidade afro-diaspórica supra-local (global). A participação ativa em produções artísticas (p.ex. hip hop), que se expressam em nível global e se reconhecem mutuamente como sendo “de origem africana”, o uso de novas tecnologias (computador) e os constantes contatos com outros migrantes de países africanos são alguns dos elementos e experiências que permitem aos jovens construir esta idéia de identidade afro-diaspórica que já não se prende a uma territorialidade específica. Assim, os marcadores de diferença – Cabo Verde, África, Afro-Diáspora – podem ser imaginados como um espaço transcendente que se articula em diversos lugares do globo ao mesmo tempo como uma espécie de rede de comunicação e de troca entre todos aqueles que se conectam a ela.

A seguir quero, em forma de esboço, “deixar falar” alguns dos meus entrevistados:, isto é, jogar luz sobre como “eles” próprios percebem e vivem a diferença e a discriminação.

Senhor D. usa terno e gravata. Sempre. Faz questão de andar “impecável”. Tem o cabelo preto, liso, que usa bastante curto. Os seus traços fenotípicos não são “negróides”, diriam os antropólogos físicos do início do séc. XX; sua tez de pele é mais escura do que a da maioria dos alemães, mas em Portugal não o denuncia obrigatoriamente como “não-português”. Senhor D. tem 68 anos e nasceu na Ilha de Santo Antão, mas sempre foi cidadão português. O seu pai era português e casou-se com uma mulher de Cabo Verde. Era um negociante rico que possuía também propriedades.

A família dele era uma das poucas das ilhas que só se comunicava em português em casa. O pai fazia questão. Ele circulava no mundo dos ricos, em clubes onde se encontravam os poucos portugueses que viviam na ilha e a elite local. Somente entrava no clube quem era pessoalmente convidado por um dos sócios. Senhor D. frequentou a escola no liceu Gil Eanes. Diz que na altura sentiu certa recriminação da parte dos alunos que o gozavam porque não dominava bem o crioulo. Depois de uma desavença com um irmão em torno da herança paterna, resolveu partir para Angola, onde investiu em plantações. Nunca teve problemas, nem com os trabalhadores nativos nem com as autoridades portuguesas estacionadas na colônia. Atou boas relações com oficiais militares e quando chegou o 25 de Abril, já “de volta” a Portugal, iniciou-se na administração das forças marítimas onde trabalha até hoje.

Ele tem orgulho do seu caminho pessoal, que conta como uma história de sucesso. Um dos lemas de sua vida é “ascender, evoluir”. É preciso sempre relacionar-se com pessoas de um nível mais alto, diz ele, caso contrário, não é possível a pessoa evoluir. Senhor D. casou com uma cabo-verdiana da ilha Brava. Tem com ela três filhas hoje adultas. Todas concluíram cursos universitários e casaram com portugueses brancos. Já tem netos cuja cor de pele não se diferencia da maioria dos portugueses. Perguntei se a mulher dele fala crioulo e se ensinou aos filhos crioulo. Ela falava, sim, respondeu; mas no dia em que casamos, parou de falar crioulo. Para senhor D., o crioulo não tem o status de uma língua; “cada um fala como quiser” afirma, como se atrás das variações lingüísticas não houvesse nenhum princípio de ordem, nem tradições regionais, nem estruturas gramaticais. No fundo, encara o crioulo como uma corruptela do português, um português mal falado.

Senhor D. frequenta aos sábados à tarde a AAAESCV e como todos os sócios desta associação gosta de lembrar os tempos que passou em Cabo Verde quando era adolescente e interessa-se pela história e política do arquipélago. Vive algo que vozes sarcásticas chamam de “identidade de fim-de-semana”. Domina totalmente

os valores hegemônicos da sociedade portuguesa, convive no trabalho e no dia-a-dia predominantemente com portugueses brancos e é reconhecido por eles como um deles. É ele que determina em que contexto revelar a um/a português/a desconhecido/a sua “identidade adicional” de cabo-verdiano.

Senhor D. sente-se perfeitamente integrado. Para ele, os problemas dos cabo-verdianos que vivem nos bairros é uma realidade distante. Não tem nenhum contato com este mundo que, segundo ele, é um berço da violência e das drogas. Será que a polícia não usa e abusa também da violência na sua relação com os moradores do bairro, pergunto eu. “O que acontece”, diz senhor D., “é que o pessoal provoca e desafia com pontapés e facas. A polícia tem o dever de ir lá, é o serviço deles. Quando são provocados, é mais do que natural que reajam”, conclui senhor D.. Na sua visão a respeito de possíveis discriminações em relação a imigrantes, e especialmente imigrantes negros, expressa não apenas uma forte identificação com Portugal, mas também uma postura política que está em sintonia com os valores intrínsecos à economia capitalista.

Quando indago se ele não pensa que os cabo-verdianos têm enfrentado algum tipo de dificuldade extra nas suas tentativas de inserir-se na sociedade portuguesa, senhor D. responde da seguinte maneira: “A malta atrasada passou maus bocados. Iam para as obras trabalhar. Eram agredidos quando não faziam as coisas bem feitas. Mas isto é normal. Não é discriminação racial no final das contas. Porque o patrão queria produção e os cabo-verdianos não tinham qualificação profissional. Trabalhavam como pedreiros, diziam que sabiam fazer os serviços, mas saía tudo mal feito. [...] O patrão ficou chateado. Não era uma questão racial, ficou chateado porque teve prejuízo”.

Admite que acontece que “pessoas de pouca formação”, p. ex. trabalhadores rurais, insultem por vezes, os imigrantes. Mas é enfático em dizer que em Portugal as pessoas de escolaridade elevada não fazem isto: “Um doutor é incapaz de fazer alguma provocação, algum insulto por causa da cor de pele”.

Diferentemente do senhor D., B., um rapaz de 19 anos, tem a palavra “racismo” na ponta da língua. Nasceu e cresceu num dos bairros mais degradados de Amadora, na periferia de Lisboa. Seus pais vieram na década de 1980 de Cabo Verde. O pai trabalha como pedreiro e a mãe faz serviços de limpeza. Mas nem sempre há trabalho. O pai sabe ler e escrever, a mãe não o sabe.

Quando era pequeno, passou longas horas ao lado dos três irmãos, de seus primos e de outras crianças da vizinhança nas ruelas e nos becos do bairro sem que qualquer adulto estivesse por perto cuidando deles. Frequentou a escola situada ao lado do bairro que até hoje recebe predominantemente filhos de imigrantes. Como muitos outros jovens não gosta da escola. Largou-a quando tinha 13 anos. Hoje está

arrependido porque percebe que sem ter concluído a escolaridade mínima (9 anos) não consegue um bom trabalho.

Às vezes, quando os empreiteiros precisam de mão-de-obra, trabalha, por um período, na construção civil, porém, sem carteira assinada. Já trabalhou como ajudante num supermercado. Mas atualmente está de novo sem trabalho. Diferentemente dos seus pais, B. não está mais disposto a aturar condições de miséria. Ele nasceu em Portugal e, portanto, compara sua situação com as vidas dos jovens que vivem nos “bairros bons”. Ele quer uma vida material melhor, mas não dispõe de escolaridade mínima que poderia abrir o caminho para um emprego socialmente mais respeitado e monetariamente mais rentável. Percebe que não é tratado como igual embora esteja cansado de ouvir, na escola, na mídia e pelas bocas dos políticos, a defesa de lemas cívicos, tais como a igualdade diante da lei, o combate ao racismo e o respeito à diferença.

B. pensa em voltar a estudar, mas sem entusiasmo. Afirma que aquilo que é realmente importante para a sua vida, ele aprendeu no bairro. Diz que gosta do bairro. É lá onde ele tem os seus amigos, é lá onde ele passa a maior parte do seu tempo livre; conhece muito bem os problemas e os perigos do bairro, mas é lá onde se sente à vontade.

B. costuma usar calças jeans da moda, um boné (frequentemente aquele vermelho que traz o nome do clube de futebol Benfica) e tênis de marca, o que já causou vários questionamentos dos pais que não entendem como gasta tanto dinheiro para comprar roupa. Ele fala razoavelmente bem português [i.é, corretamente, do ponto de vista do cânone gramatical], mas no dia-a-dia, em casa e com seus amigos, sobretudo quando a “malta” quer que a conversa não seja compreendida pelos “portugas”, opta por falar crioulo. B. sente-se cabo-verdiano em primeiro lugar. Cabo-verdiano e africano. Nunca esteve em Cabo Verde, pouca coisa sabe sobre o mundo de lá. Tem certa curiosidade em, um dia, conhecer a ilha dos pais, mas sabe que seu futuro não será lá, mas em Portugal ou em outro país europeu ou nos EUA, onde tem parentes. B. percebeu muito cedo que, embora tenha nascido aqui, não é visto pelos portugueses como português. “Não querem saber; para eles todos nós somos pretos!”

Quando fala de sua vida, de seus problemas, menciona não somente a falta de dinheiro, falta de emprego, mas reclama também muito da agressão policial. Os “meninos pretos” dos bairros são parados em cada esquina, obrigados a identificar-se, revistados sem motivo aparente. E ocorre com frequência que são agredidos fisicamente. Como muitos dos seus “amigos”, B. já foi levado à esquadra. Diz que foi espancado porque suspeitavam que ele estivesse metido no tráfico de drogas. Não consegue não ter raiva dos policiais. Todos eles portugueses, todos eles brancos. Com cautela procuro saber se não há situações em que eles, os rapazes, agridem também os policiais. B. nega

categoricamente, mas admite que há alguns grupos que, num momento “propício”, em que encontram um policial agressor a andar sozinho, são capazes de vingar-se dele.

Quando B. sai do bairro, evita andar sozinho. Para proteger-se de ataques da polícia, argumenta B., e também para não se tornar presa fácil de bandos de jovens brancos (aliás, já se envolveu uma vez numa briga com um desses grupos). Nas suas andanças pela cidade gosta também de usar um capuz. Para não ser identificado pela polícia, segundo ele.

Não tem dúvida de que “lá fora” eles, os jovens negros do bairro, são tratados constantemente como suspeitos, ou seja, como ladrões e traficantes em potencial. E por isso é que se sente seguro somente no meio da “turma”. “Entre nós, africanos, não há discriminação”. Ao encontrar outro jovem negro de outro bairro, não precisam temer serem maltratados por serem negros, por serem do bairro, porque sabem, mesmo sem nunca terem visto a pessoa, que ela vive o mesmo drama que eles. Mas quando alguém de fora se aproxima deles, a reação “natural” é a de fechar-se.

Como a maioria dos jovens, B. gosta de música africana: Rap, funaná, kizomba, reggae. Como B. falava freqüentemente de “nós africanos” e da “música cabo-verdiana e africana”, procurei saber o que B. entende como ser característico dos cabo-verdianos e/ou africanos e como “este modo de ser” se diferencia do mundo português. B. parou para pensar um pouco, teve dificuldade em nomear aquilo que ele valoriza e com que se identifica positivamente: ritmo, o nosso ritmo das coisas é mais rápido, foi a primeira associação que teve. E imediatamente fez algumas referências àquilo que chama de “música africana”.

As festas, a alegria, a união entre as pessoas são outras características que destacou e opôs ao modo de ser português, que ele associa implicitamente com a rigidez e disciplina exigidas na escola e com a dureza e seriedade do mundo do trabalho. Fechado e um tanto triste, é esta a imagem sintética que B. formou a respeito do povo português, no qual não se inclui. A este retrato cinzento B. opõe uma idéia de África na qual se fundem elementos de uma cultura juvenil que é mundial e afro-diaspórica com características que são próprias de bairros pobres situados na periferia de uma capital do sul da Europa.

“Há solidariedade, sim”, interveio A., um amigo de B. que apareceu no dia em que entrevistei-o; mas ao mesmo tempo admite que ela se mostra sobretudo numa situação de extremo aperto. “No fundo, não tenho muitos amigos, se amigo é aquele com quem se pode contar em qualquer momento”. Isto seria possível somente com os membros da família, afirmou A.. De qualquer forma, todos, também B., adoram as festas, quando a comunidade inteira se reúne, quando as comidas típicas – cachupa,

calulu – são servidas e os vários grupos musicais e de dança se apresentam: desde as senhoras batuqueiras até os jovens rappers. B. faz parte de um conjunto de rappers que se auto-titula “poetas do gueto”. Cantam sobretudo em crioulo, mas também uma ou outra canção em língua portuguesa. Acompanham a cena do rap não apenas nos EUA, mas interessam-se especialmente pelas produções de rap no Brasil.

É para extravasarmos as coisas amargas que temos de engolir no dia-a-dia, explica A. a inspiração e a força deste gênero musical. É ele também que compõe as letras do grupo. Interessado, pergunto se poderia passar-me uma cópia de um rap da banda. Não anoto as letras, diz ele, porque não quero pôr tanta raiva no papel. Ou seja, B. e sua turma entendem sua produção de rap não apenas como uma reação que lhes permite articular seus sentimentos de revolta e de frustração e falar de suas vivências e experiências nos bairros, mas são conscientes também de que por meio do rap conseguem conectar-se a uma rede transnacional de jovens que atuam nas diversas periferias do mundo.

As posições de D. e de B. a respeito da percepção da diferença e da discriminação podem ser entendidas como pólos extremos entre os quais podemos detectar um amplo espectro de opiniões e atitudes que são marcadas por “variáveis” como cor de pele, classe social, gênero, faixa etária, posicionamento político, etc..

A seguir, menciono somente algumas falas esparsas que revelam haver uma discussão muito viva no meio da chamada comunidade cabo-verdiana e que servem também de alerta para evitarmos generalizações nas nossas reflexões teóricas sobre identidade étnica e racismo.

Senhor C. é também sócio da AAAESCV e tem apenas um ano a menos do que senhor D.. Sua cor de pele é mais clara que a do senhor D., ao mesmo tempo, seu nariz e seu cabelo indicam alguns traços “negróides”. É cidadão português e sempre se sentiu como tal. D. é um homem ativo na política e, na altura do 25 de Abril, procurou dar a sua contribuição aos processos de transformação política no arquipélago. Trabalhava no Ministério das Finanças e como tantos outros ex-alunos do Liceu Gil Eanes defendeu o caminho da autonomia.

Aos poucos sentiu que não era possível colaborar com a nova elite em ascensão. Afirma explicitamente que houve uma pressão por parte do governo no sentido de pressionar as pessoas com cor de pele clara a deixarem o país. Para ele, o regime impôs um projeto de africanização – um processo artificial, segundo ele. É que o senhor C. insiste, muito enfaticamente, em dizer que a cultura cabo-verdiana é parte da cultura ocidental. Não há a menor sombra de dúvida. Desta forma, endossa e defende fervorosamente as “teses regionalistas” dos claridosos. O melhor exemplo, para ele, é o crioulo.

O doutor Baltasar, explica D., referindo-se carinhosa e respeitosamente ao seu professor e eminente claridoso Baltasar Lopes, já dizia que o crioulo é uma língua neo-latina. 97% do seu vocabulário seria de origem portuguesa. Estima o crioulo como língua coloquial, que seria capaz de expressar sentimentos e emoções e, desta forma, o seu uso seria apropriado à música e à poesia; ao mesmo tempo, D. opõe-se à oficialização do crioulo como língua oficial, sobretudo à proposta de normatização da escrita, que foi oficializada via um decreto-lei em 1998 (ALUPEC – Alfabeto Unificado para a Escrita do Cabo-Verdiano), que D. acusa ser uma “manobra política” de mitificação que visaria a construir uma origem africana do crioulo.

Segundo ele, nunca houve discriminação racial em Cabo Verde; admite, porém, que os habitantes de São Vicente se sentiam superiores em relação às outras ilhas, sobretudo em relação a Santiago. Teriam assumido uma postura paternalista em relação à população restante do arquipélago. Racismo tampouco é um tema quando reflete sobre a situação da maioria dos imigrantes cabo-verdianos residentes em Lisboa. Não nega um ou outro incidente, sem conceder-lhe uma importância maior. Mas enfatiza também que o que predomina é uma atitude de generosidade e de maleabilidade no trato com outros povos. Para D. trata-se de uma característica comportamental que cabo-verdianos e portugueses compartilham. Um valor que merece ser defendido, embora confesse que, como tantas outras tradições valorosas, esta também está entrando em decadência.

M. tem 23 anos. Sua mãe chegou a Portugal ainda criança. Seu pai era alcoólatra e largou a família quando M. tinha 7 anos. M. cresceu no mesmo bairro onde B. se criou e onde sua mãe trabalha numa creche financiada por um projeto social coordenado pela Igreja Católica. Há um ano vive num conjunto residencial de moradores de bairro realojados. M. tem um emprego que considera bom numa loja de uma marca internacional de moda e sente certo orgulho de ter conseguido “chegar lá”.

O seu caminho não foi nada fácil. Quando era pequena, a sua mãe, a quem chama carinhosamente de “generalá”, fez de tudo para motivá-la a estudar. Se não estudas, teria dito a mãe, a tua vida será como aquela das vizinhas: terás de limpar o chão dos outros, sair cedo de casa e voltar à noite e ganharás pouco dinheiro. M. olhava à sua volta e percebia que, de fato, quase todas as mulheres – a maioria com escolaridade baixíssima, entre elas várias analfabetas – trabalhavam na limpeza. A partir daí M. resolveu empenhar-se nos estudos.

Percebeu também cedo os perigos do crime e das drogas. Um dia, o namorado insistiu em que ela entregasse uma “encomenda”. Segundo ela, é bastante comum nos bairros que os rapazes “usem” as meninas para negócios no tráfico. Ela recusou-se a fazê-lo, rompeu com ele e poucas semanas depois soube que o ex-namorado havia sido preso. Tornava-se cada vez mais claro para ela que o único meio “para não ser engolida pelo

bairro” era freqüentar a escola. Comenta também que alguns professores reagiram com estranheza: “Tu que tens tão boas notas, és mesmo do bairro?” Bem mais triste para ela foi a atitude das suas velhas amigas do bairro. Doeu-lhe profundamente o fato de que as amigas e os amigos de infância começavam a recriminá-la por ela ter começado a conquistar amizades e respeito por pessoas do mundo de fora. Discriminação dentro do bairro é pior do que a discriminação que vem de fora do bairro, avalia M..

Hoje M. domina bem, além dos códigos do bairro, os valores hegemônicos da sociedade portuguesa. Circula bem entre os “dois mundos”. A duras penas aprendeu a disciplina que é necessária no mundo do trabalho. Tende a sentir-se mais cabo-verdiana, mas admite que tem também um lado português. Segundo ela, há momentos na vida profissional em que o seu “lado africano”, a alegria e leveza, pode constituir um “plus” na sua relação com os clientes ou com o chefe. Mas este fato, para ela, não compensa as muitas situações incômodas e humilhantes que ela e os seus amigos do bairro sofrem por serem vistos como “imigrantes africanos”.

I., o irmão dela, conseguiu igualmente concluir o ensino obrigatório e faz trabalhos como supervisor de crianças numa escola da periferia. Sua visão a respeito das diferenças e das discriminações diverge um pouco da da irmã. “Sou um cabo-verdiano por ocasião”, diz I. com um sorriso nos lábios. Para ele, cultura portuguesa e cultura cabo-verdiana se complementam, pelo menos na pessoa dele. Não se sente, de forma alguma, repartido: “Não diferencio. Utilizo tanto que sei duma como d’outra para as várias situações, e portanto, sou uma fusão das duas [culturas]”, afirma. Diferentemente de M., I. critica as pessoas que se dizem vítimas de racismo. “Hoje, já não há estes graves problemas”. “Numa empresa”, “explica” I., “quando alguém vai se candidatar, o que conta, não é a cor da pele, mas a cor das notas. A cor das notas é mais importante que a cor de pele”.

E. vive num bairro vizinho daquele onde moram M., I. e B. Tem 69 anos, é originária do interior da ilha de Santiago e chegou a Portugal há 45 anos. Seu marido, que na altura já estava trabalhando na construção civil em Lisboa, mandou-a juntar-se a ele. E. lembra-se muito bem, e com amargura, do dia em que chegou. Chorava muito, diz ela. O lugar onde o marido e ela moravam era uma barraca de madeira. Lá, no lugarejo dela, até o gado era posto num abrigo melhor do que aquele. E quando começou a trabalhar, levou outro susto. Tinha dificuldades sérias de se comunicar. Só falava crioulo, não sabia português, nunca foi à escola, até hoje não sabe ler nem escrever. Se precisa preencher um formulário, ou comparecer diante de um órgão público, ela chama um dos seus 5 filhos.

No início da entrevista pediu desculpas por falar de “forma atrapalhada”; ao longo da conversa, pergunta mais de uma vez se a palavra usada está correta. A fala dela enfatiza a dureza de vida de uma maneira geral, e não tanto um tipo de discriminação

específica. Falou – até com certo carinho – de uma patroa que a tratava bem e dava presente aos seus filhos. Mas lembra-se também da irmã de uma patroa que não escondia que não gosta dos “pretos”. E. odeia ser chamada de preta. Pretos, para ela, são os “mandjakos” – os africanos do continente. No discurso dela procura fazer uma distinção entre Cabo Verde e África. Lembra, entre outras coisas, que nenhum dos animais selvagens – nem leões nem elefantes –, que habitam o continente negro, existem em Cabo Verde.

A.T., de 73 anos, fugiu de casa quando tinha 17 anos e foi trabalhar (em regime de contrato) em São Tomé antes de vir para Portugal: Tal como E., A.T. fala também muito das dificuldades da vida; mas quando olha para o passado e compara a sua vida com aquela dos parentes que ficaram por lá, acredita que emigrar foi a decisão certa. Das dificuldades da sua vida fazia também parte a violência. A.T. lembra-se bem que na escola – ele conseguiu terminar a educação primária – sofreu com a palmatória que o professor usava para disciplinar as crianças e mais tarde enfrentaria, no exército, um cabo que o humilhou mais de uma vez, castigando-o fisicamente na frente de outros recrutas.

Ambos, E. e A.T. cresceram numa sociedade em que as crianças obedeciam aos mais velhos da mesma forma que os mais pobres estavam acostumados a receber ordens dos mais ricos e raramente podiam compartilhar os mesmo espaços com eles. A cor de pele importava pouco, segundo as palavras de A.T. Se alguém era chamado de branco, afirma A.T., não significava obrigatoriamente que a cor de pele dele fosse branca. “Um senhor com casaco, gravata e sapato já era branco [...] Tinha título de branco, porque tinha mais posse”. A educação em casa e fora dela havia sido severa e, freqüentemente, incluía o uso de violência física; se A.T. não apóia explicitamente tais práticas, considera-as, porém, normais numa relação entre pais e filhos.

Quando conversamos sobre os jovens da chamada “segunda geração”, ele disse o seguinte: “São complicados. Eles têm outra cabeça, são diferentes”. Por quê são tão diferentes, quis eu saber: “Não são vocês os pais deles?” Sim, respondeu A.T., numa atitude de auto-justificação; “mas aqui em Portugal, os pais não podem botar os filhos na linha. Não podem bater. É proibido”. Ou seja, no discurso de defesa de A.T., autoridade e violência aparecem como duas coisas intrinsecamente ligadas; da mesma maneira como se tem mesclado ou sobreposto em muitos momentos da história de vida dele. Não estranha, portanto, que tirar o direito de castigar foi para A.T., em última instância, um ato que suspendeu a autoridade dos pais sobre os seus filhos.

S., de 45 anos, é mãe solteira de 4 filhos. Chegou a Lisboa com os seus pais quando era ainda criança. Conta mais de um episódio em que se sentia tratada de forma injusta na escola e explica que um professor simplesmente não gostava das crianças de cor de pele negra. Percebe claramente problemas de discriminação na sociedade portuguesa.

Explica-os primordialmente como falta de ensinamento (“pessoas bem formadas não são capazes de ofender desta maneira”) e aposta no esforço individual para superar os diferentes obstáculos da vida. Coursou dois anos de filosofia; hoje trabalha no ramo de esteticismo.

Mostra-se preocupada com a realidade dura que muitos dos seus compatriotas enfrentam nos bairros; ao mesmo tempo critica a postura de muitos imigrantes. “Em Roma, como os romanos”, é o seu lema. Ela própria sente-se hoje tão cabo-verdiana como portuguesa. S. reivindica que aqueles que resolvem emigrar para um outro país – no caso, Portugal – deveriam estar dispostos a aprender e assumir os padrões de vida dos países receptor – pelo menos nos espaços públicos. Em casa, no espaço privado, as pessoas poderiam e deveriam manter certas tradições e valores de sua terra, quando não entrem em conflito com as normas legais portuguesas.

S. descreve, com detalhes, um período difícil pelo qual passou quando, um belo dia, o seu filho de 16 anos fugiu de casa e “se escondeu” num dos bairros degradados. Tinha largado a escola, não conseguia um emprego estável e – segundo S. – foi cativado pela “convivência diferente” – incluindo o acesso fácil às drogas – que descobria no bairro. A identificação do filho com o estilo de vida dos jovens na periferia preocupou enormemente a mãe que lutava para garantir uma boa inserção dos seus filhos na sociedade portuguesa. S. não deixa de responsabilizar os pais pela má fama que a “segunda geração” tem: eles teriam de cuidar dos filhos, não largá-los sozinhos nos bairros. Teriam de controlar o que fazem e, caso um filho apareça com novos aparelhos ou comece a comprar muitas coisas, teriam de questionar a origem destes bens.

Sua amiga T., que é igualmente mãe solteira e como jornalista free-lance tem batalhado, com certo sucesso, para ascender socialmente, critica não apenas os pais, mas também muitos dos projetos assistencialistas de caráter social. T., que já tinha participado de trabalhos de base na área de saúde na década de 1980, avalia que enquanto antigamente os projetos sociais tinham como objetivo trazer os marginalizados para dentro da sociedade, os programas governamentais e não-governamentais atuais contribuem, em última instância, para “cristalizar o gueto”.

Sob o lema “diferentes, mas iguais” incentivar-se-ia a criação de diferentes instituições de caráter social – educativo e entidades de cunho sócio-cultural – desde creches e escolas, grupos de apoio para jovens mães solteiras e para idosos até conjuntos musicais (desde grupos de batuque até grupos de rap) – nos próprios bairros. Este tipo de assistencialismo contribuiria para prender os moradores no local: os jovens não aprendem mais a se movimentar fora dos bairros, afirma T.. Sentem-se inseguros quando saem do mundo da periferia e por isto mesmo se fechariam cada vez mais no gueto. Da mesma forma como uma mãe deve ensinar os seus filhos a andarem – “voarem” – sozinhos, os projetos nos bairros deveriam preparar os moradores – sobretudo os jovens – para a vida

lá fora, conclui T. em sua crítica. Educar as pessoas a terem orgulho de suas origens é tão importante quanto educá-las a serem cidadãos conscientes e abertos ao mundo.

C., outra mãe solteira, que hoje tem 38 anos, cresceu na periferia e trabalha atualmente na biblioteca de uma comunidade de realojados como funcionária do Estado. Seu trabalho excede, porém, em muito aquele de uma mera bibliotecária, uma vez que atua como uma espécie de conselheira das mulheres da comunidade e é procurada especialmente por aquelas que sofrem algum tipo de violência doméstica. C. conta com a confiança de muitas delas, provavelmente porque ela própria foi espancada pelos seus dois maridos.

Violência sexual e violência física são um padrão de comportamento muito divulgado nas famílias africanas, lamenta C. Ela sofreu não apenas com as agressões dos dois maridos, mas doeu-lhe sobretudo a atitude das suas duas sogras. Quando buscava conselho da primeira sogra, porque tinha sido mais uma vez espancada pelo filho dela, esta lhe recomendou aturar a situação, lembrando à nora que ela, como tantas outras mulheres cabo-verdianas, tinha passado por situações semelhantes. E a segunda sogra opôs-se com veemência ao projeto dela de fazer um curso de bibliotecária, uma vez que julgava que uma esposa não devia ter mais estudo que um marido.

C. preocupa-se muito com a situação social da “comunidade africana” na periferia de Lisboa. Critica o fato de que o Estado português fechou os olhos diante da realidade dura dos bairros. Condena as discriminações que os imigrantes sofrem cotidianamente, mas critica também costumes e práticas violentas e discriminatórias que ela entende como características das populações africanas residentes em Portugal.

C. entende que o papel social dela é atuar dentro da “comunidade africana” e contribuir para melhorar a vida das pessoas, além de corrigir certos abusos e desvios comportamentais. Está convencida de que as transformações almejadas têm de ser geridas de dentro e que críticas de fora – mesmo sendo bem intencionadas – podem ser contra-producentes, ou seja, podem provocar contra-reações indesejadas ou ainda um fechamento maior das populações marginalizadas.

Inserida nos laços de obrigação e de proteção da “comunidade cabo-verdiana”, C. diz-se orgulhosa da sua origem; ao mesmo tempo, faz questão de afirmar que se sente fortemente europeia. A identificação e a defesa engajada do civismo e de direitos sociais e individuais, que C. associa com a palavra Europa, deve ser em boa parte responsável pelo fato de que pessoas como ela, que se criaram no mundo dos bairros e se dedicam a trabalhos de assistência social, sofrem enormemente com pressões por vezes antagônicas: de um lado, as demandas do Estado e da sociedade hegemônica, e de outro lado, as demandas das comunidades locais.

J., de 43 anos, é um dos poucos descendentes cabo-verdianos de sua geração que completou um curso universitário. Fez curso de direito, mas trabalhou também como jornalista e é músico talentoso e escritor. Filho de pai português que foi trabalhar no arquipélago e posteriormente largou a mãe cabo-verdiana com seus três filhos, J. sente-se mestiço. O que caracteriza o mestiço, segundo J., é a sua situação “in-between” que o permite participar tanto do mundo dos brancos como do mundo dos negros. Ocorre, diz J., que, quando ele se encontra numa roda de brancos, as pessoas começam a fazer piadas de negros. E em outros momentos, quando está enturmado com cabo-verdianos, falando crioulo e tomando grogue, ouve, por vezes, comentários depreciativos a respeito dos brancos.

J. deixa claro que não gosta da atitude nem do primeiro nem do segundo grupo, mas vê nestes episódios uma prova de que ele consegue ser aceito tanto pelos portugueses como pelos cabo-verdianos. Além disso, acredita que em comparação com outros países europeus ou com os EUA, não há graves problemas raciais em Portugal e muito menos em Cabo Verde.

Foi somente depois de ter concluído a faculdade que J. começou a se interessar mais pelas suas raízes cabo-verdianas. Decidiu passar um ano no arquipélago, trabalhando como advogado, para “re-encontrar-se” com o seu lado cabo-verdiano. Quando voltou a Portugal, tinha ganhado um novo olhar sobre a diáspora cabo-verdiana que vive em Lisboa. Resolveu escrever um livro que se tornaria um sucesso editorial.

Diferentemente da maioria dos “cabo-verdianos” residentes em Portugal, J. dispõe de amplos recursos que o protegem de discriminações e de exclusões indesejadas: o elevado grau de ensino, o domínio tanto da língua portuguesa como do crioulo, o amplo conhecimento da cultura e história de Portugal e de Cabo Verde, como também sua cor de pele “intermediária” possibilitam-lhe ser muito mais sujeito do que objeto nos processos e negociações identitárias. Ele próprio encara a busca das raízes como um processo criativo. Para J., esta busca tem sido uma experiência pessoal muito enriquecedora que lhe abriria, inclusive, as portas para novas – e inesperadas – caminhadas profissionais.

REFERÊNCIAS

ALEXANDRE, V. O império e a ideia de raça (séculos XIX e XX). In: VALA, J. (Org.). *Novos racismos: perspectivas comparativas*. Oeiras: Celta, 1999, p. 133-144.

_____. *Velho Brasil, novas Áfricas: Portugal e o Império (1808-1975)*. Porto: Afrontamento, 2000.

ALMEIDA, M. V. de. From miscegenation to Creole Identity: Portuguese Colonialism, Brazil, Cape Verde. In: STEWART, C. (Org.). *Creolization: history, ethnography, theory*. Walnut Creek: Left Coast Press, 2007, p. 108-132.

_____. *Crioulização e fantasmagoria*. Brasília, DF: UnB, Departamento de Antropologia, 2004. (Série antropológica).

ANJOS, J. C. dos. Elites intelectuais e a conformação da identidade nacional em Cabo Verde. *Estudos afro-asiáticos*, ano 25, n. 3, p. 579-596, 2003.

BATALHA, L. A elite portuguesa-cabo-verdiana: ascensão e queda de um grupo colonial intermediário. In: CARVALHO, C.; PINA CABRAL, J. de. *A persistência da história e contemporaneidade em África*. Lisboa: ICS, 2004a. p. 191-225.

_____. Contra a corrente dominante: histórias de sucesso entre cabo-verdianos da segunda geração. *Etnográfica*, v. 8, n. 2, p. 297-333, 2004b.

_____. *The Cape Verdean Diaspora in Portugal: colonial subjects in a postcolonial world*. New York: Lexington Books, 2004c.

HORTA, A. P. B. Places of resistance: power, spatial discourses and migrant grassroots organizing in the periphery of Lisbon. *City*, v. 10, n. 3, p. 269-285, Dec. 2006.

HORTA, A. P. B.; MALHEIROS, J. M. Os cabo-verdianos em Portugal: processo de consolidação, estratégias individuais e acção colectiva. *Estratégia: revista de estudos internacionais*, v. 20, p. 83-103, 1º semestre 2004.

_____; _____. Social capital and migrants political integration: the case study of Capeverdean associations in the greater Lisbon área. *Finisterra*, v. 41, n. 81, p.143-170, 2006.

CASTELO, C. *O modo português de estar no mundo: o luso-tropicalismo e a ideologia colonial portuguesa (1933-1961)*. Porto: Afrontamentos, 1998.

ENDERS, A. Le lusotropicalisme, théorie d'exportation: Gilberto Freyre en son pays. *Lusotopie*, p. 201-210, 1997.

FERNANDES, G. *A diluição da África*. Florianópolis: UFSC, 2002.

GUSMÃO, N. M. de. *Os filhos da África em Portugal: antropologia, multiculturalidade e educação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2005.

HOFBAUER, A. Ações afirmativas e o debate sobre racismo no Brasil. *Lua Nova: revista de cultura e política*, v. 68, 2006.

MACHADO, F. L. Jovens como os outros? processos e cenários de integração dos filhos de imigrantes africanos em Portugal. In: VITORINO, A. (Coord.). *Imigração: oportunidade ou ameaça?* Estoril: Príncípa, 2007, p.169-197.

_____. Novos portugueses? Parâmetros sociais da identidade nacional dos jovens descendentes de imigrantes africanos. In: MIRANDA, J.; JOÃO, M. I. (Org.). *Identidades nacionais em debate*. Oeiras: Celta, 2006, p. 19-46.

MEINTEL, D. *Race, culture, and Portuguese colonialism in Cabo Verde*. New York: Syracuse University Press, 1984.

SAINT-MAURICE, A. de. *Identidades reconstruídas: cabo-verdianos em Portugal*. Oeiras: Celta Editora, 1997.

SERÉN, M. C. Sem janelas para abrir. In: CENTRO SOCIAL DO BAIRO 6 DE MAIO. *Do outro lado da linha*. Amadora: Tipografia Peres, 2003, p. 11-12.

SILVA, A. Amadora. Um pouco de história. In: CENTRO SOCIAL DO BAIRO 6 DE MAIO. *Do outro lado da linha*. Amadora: Tipografia Peres, 2003, p. 21-24.

THOMAZ, O. R. *Ecos do Atlântico Sul*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

VALA, J. (Org.). *Novos racismos: perspectivas comparativas*. Oeiras: Celta, 1999.

_____. Etnização e estratégias de relação cultural entre os imigrantes e os países de acolhimento: reflexões a partir do caso português. In: BARRETO, A. (Org.). *Globalização e migrações*. Lisboa: ICS, 2006, p. 273-289.

SOBRE O LIVRO

Formato	16X23cm
Tipologia	Garamond
Papel	Polén soft 85g/m ² (miolo) Cartão Supremo 250g/m ² (capa)
Acabamento	Grampeado e colado
Tiragem	300
Catálogo	Maria Célia Pereira
Normalização	Elizabete Cristina S. de Aguiar Monteiro Lilian Demori Barbosa
Capa	Edevaldo D. Santos
Diagramação	Edevaldo D. Santos
Produção gráfica	Giancarlo Malheiro Silva

Impressão e Acabamento

Gráfica Campus
(14) 3402-1305

Impedimento ao pensar

Lúcia Arrais Morales

**De como um antropólogo se transforma em "índio" ou
como fazer pesquisa na academia**

Christina de Rezende Rubim

Idéias para um projeto futuro sobre cinema indígena

Sérgio Augusto Domingues

**Patrimônio, memória e território: festa de santo,
identidade de negros**

Bernadete Castro

**Desafios em pesquisa antropológica: o trabalho de campo
em terreiros de candomblé**

Claude Lépine

**Diáspora cabo-verdiana: algumas considerações sobre
identidade, violência e discriminação**

Andreas Hofbauer



**CULTURA
ACADÊMICA**
Editora

ISBN 978-85-7983-139-3



9 788579 831393