

# ra@u

REVISTA DE ANTROPOLOGIA SOCIAL DOS ALUNOS DO PPGAS-UFSCar

ISSN: 2175-4705

v.2 n.1



Antropologia Social  
Programa de Pós-Graduação



## **r@u Revista de Antropologia Social dos Alunos do PPGAS - UFSCar**

Revista de Antropologia Social dos Alunos do PPGAS - UFSCar, v.2, n.1, jan.-jun. 2010

ISSN: 2175-4705

---

### **Editor responsável**

Messias Basques

### **Comissão Editorial**

Alexandra Gomes de Almeida, Amanda Danaga, Bruna Potech, Caio Araújo Manhanelli, Camila Rocha Firmino, Carla Souza de Camargo, Christiane Tragante, Cristina Rodrigues da Silva, Erica Rosa Hatugai, Flávia Carolina Costa, Gil Vicente Lourenção, Karina Biondi, Lara Tejada Stahlberg, Lígia Rodrigues de Almeida, Ludmila H. R. Santos, Maria Carolina de Araújo Antônio, Mariana Medina Martinez, Marília Martins Bandeira, Marília Sene de Lourenço, Natália Sganzella, Patrícia dos Santos Begnami, Tatiana de Lourdes Massaro, Thaís Regina Mantovanelli da Silva.

### **Conselho Editorial**

Ana Claudia Marques (USP), Celso Castro (FGV), Christine Alencar Chaves (PPGAS-UFPR), Cynthia Andersen Sarti (UNIFESP), Débora Morato Pinto (UFSCar), Edward MacRae (UFBA), Fernando Rabossi (Museu Nacional), Fraya Frehse (USP), Gabriel de Santis Feltran (UFSCar), Guilherme José da Silva e Sá (UNB), João Biehl (Princeton), João Valentin Wawzyniak (UEL), Jorge Luiz Mattar Villela (UFSCar), Marco Antonio T. Gonçalves (UFRJ), Marcos Lanna (UFSCar), Maria Catarina C. Zanini (UFMS), Mariza Gomes e Souza Peirano (UNB), Olívia Cunha (Museu Nacional), Pedro Peixoto Ferreira (UFSCar), Rose Satiko G. Hikiji (USP), Simoni Lahud Guedes (UFF).

### **Universidade Federal de São Carlos**

Reitor: Prof. Dr. Targino de Araújo Filho

Vice-Reitor: Prof. Dr. Pedro Manoel Galetti Junior

### **Centro de Educação e Ciências Humanas**

Diretora: Profa. Dra. Wanda Aparecida Machado Hoffmann

Vice-diretor: Prof. Dr. José Eduardo Marques Baioni

### **Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social**

Coordenador: Prof. Dr. Luiz Henrique de Toledo

Vice-coordenadora: Profa. Dra. Clarice Cohn

### **Correspondência Editorial**

[rau.ppgas@gmail.com](mailto:rau.ppgas@gmail.com)

<https://sites.google.com/site/raufscar/>

Publicação eletrônica – Periodicidade semestral

Capa: *Índio guarani Kaiowá canavieiro*. Copyright João Roberto Ripper/ImagensHumanas

Projeto gráfico, *copy desk* e editoração: Messias Basques



REVISTA DE ANTROPOLOGIA SOCIAL  
DOS ALUNOS DO PPGAS-UFSCAR  
**ISSN: 2175-4705**  
**v.2 n.1**

Publicação eletrônica com periodicidade semestral, organizada pelos alunos do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, da Universidade Federal de São Carlos. R@U destina-se à apresentação e discussão de pesquisas e trabalhos em Antropologia, procurando colocar o leitor em contato com os mais diversos temas e questões contemporâneos da disciplina.

**Colaboradores deste número:** Bernardo Curvelano Freire, Camila Rocha Firmino, Gil Vicente Lourenção, Igor Scaramuzzi, João Roberto Ripper (capa), Ludmila H. R. Santos, Mariza Corrêa, Natália Sganzella, Pedro Paulo A. Funari, Pedro Stoeckli Pires, Simoni Lahud Guedes, Soraya Silveira Simões, Thaís Regina Mantovanelli da Silva.

**Nomimata de assessores:** Bruna Potechi, Caio Araújo Manhanelli, Carla Souza de Camargo, Flávia Carolina da Costa, Karina Biondi, Maria Carolina de Araújo Antônio, Marília Sene de Lourenço, Messias Basques, Pedro Peixoto Ferreira, Tatiana de Lourdes Massaro.

**Projeto gráfico, copy desk e editoração:** Messias Basques

---

Biblioteca Comunitária – Universidade Federal de São Carlos

---

**r@u:** revista de antropologia social dos alunos do PPGAS-UFSCar [Universidade Federal de São Carlos. Centro de Educação e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social]. Vol.2, n.1 (2010), São Carlos, São Paulo, Brasil. 155 páginas.

1. Antropologia;
2. Antropologia (teoria e métodos).



## Sumário

**Editorial** p.6

### Artigos

**O rádio na interlocução com os valores dos trabalhadores:  
Os “casos” em um programa popular** p.7  
Simoni Lahud Guedes

**Identidade e política:** p.24  
A prostituição e o reconhecimento de um *métier* no Brasil  
Soraya Silveira Simões

**Táticas táteis ou um certo corpo tático:** p.47  
O corpo extenso de Jean Rouch  
Bernardo Curvelano Freire

**Os saberes tradicionais e a escola:** p.73  
Aspectos da produção de conhecimento em materiais didáticos  
de autores indígenas  
Igor Scaramuzzi

**O conceito de magia nos autores clássicos** p.97  
Pedro Stoeckli Pires

### Entrevista

**O conceito de gênero e a Antropologia:** p.124  
Entrevista com Mariza Corrêa  
Camila Rocha Firmino e Natália Sganzella

### Resenhas

**GOODY, Jack. *The Eurasian Miracle.*** p.130  
Pedro Paulo A. Funari

**BIONDI, Karina. *Junto e Misturado: uma etnografia do PCC*** p.133  
Gil Vicente Lourenção

**MAFRA, C.; Almeida, R. *Religiões e Cidades: Rio de Janeiro e São Paulo*** p.139  
Ludmila H. R. Santos

**FLEISCHER, S.; TORNQUIST, C.S.; FIGUEIROA, B.T. *Saber cuidar, saber contar: Ensaios de antropologia e saúde popular*** p.145  
Thaís Regina Mantovanelli da Silva

## Editorial

A revista *r@u*, espaço de debates destinado a abranger os mais diversos temas que constituem a Antropologia contemporânea, traz aos leitores o seu terceiro número. A seção de artigos tem como *abre-alas* uma pesquisa que nos foi generosamente cedida por Simoni Lahud Guedes. A autora retrata as formas de retenção e transmissão da *experiência* entre trabalhadores urbanos do Grande Rio através de *casos* apresentados em um programa radiofônico. O artigo de Soraya Silveira Simões descreve os processos que culminaram na mobilização das prostitutas no Rio de Janeiro até o reconhecimento do *métier* no Brasil; enquanto Bernardo Curvelano Freire apresenta o que chamou de “uma descrição intensiva” do filme *Les Maîtres Fous*, de Jean Rouch, buscando explorar as táticas de filmagem e montagem empregadas pelo etnógrafo-cineasta a partir de certa leitura do surrealismo como projeto estético-político. A seção de artigos prossegue com uma interessante pesquisa de Igor Scaramuzzi sobre a produção de conhecimento em materiais didáticos de autores indígenas; e se encerra com um ensaio de Pedro Stoeckli Pires sobre o conceito de magia nos autores clássicos da disciplina antropológica.

Mariza Corrêa é entrevistada por Camila Rocha Firmino e Natália Sganzella, numa conversa que retoma a história e a importância do conceito de gênero nas ciências sociais mediante a própria trajetória acadêmica desta eminente pesquisadora. A revista conta também com quatro resenhas: O historiador Pedro Paulo Funari retrata as linhas gerais do mais novo livro do antropólogo britânico Jack Goody, *The Eurasian Miracle* (2010); Gil Vicente Lourenção resenha a etnografia realizada por Karina Biondi sobre os modos de funcionamento do PCC no regime prisional – *Junto e Misturado: um etnografia do PCC* (2010); Ludmila Santos e Thaís Mantovanelli da Silva alinham os trabalhos que compõem duas coletâneas: *Religiões e Cidades* (2009), e *Saber Cuidar, Saber Contar* (2009), respectivamente.

Boa leitura!

Messias Basques  
Editor responsável

## O rádio na interlocução com os valores dos trabalhadores: os “casos” em um programa popular

Simoni Lahud GUEDES

Resumo: No contexto de uma série de investigações acerca das formas de retenção e transmissão da *experiência* entre trabalhadores urbanos do Grande Rio, são analisados, neste artigo, alguns dos *casos* apresentados em um programa radiofônico de grande audiência: o “Show do Pedro Augusto,” que vai ao ar diariamente na Rádio Tupi do Rio de Janeiro. Estes *casos* que, no ano de 1997, quando foram coletados, abriam o programa, são narrados e dramatizados pelo próprio radialista. São, sempre, selecionados da crônica policial recente da cidade, envolvendo, todos, elementos de grande dramaticidade, resultando, em geral, em morte. Mas contém cada um deles, a par de sua aparente especificidade, a reafirmação de um conjunto de valores de referência dos trabalhadores. Através destes *casos* será possível demonstrar a constante reafirmação dos valores associados à família, ao desempenho “correto” dos papéis familiares centrados numa ótica hierárquica de gênero, e, mais ainda, a reafirmação do valor do *trabalho* como forma de sobrevivência. O estímulo à crença no valor do trabalho é, provavelmente, o eixo de significação central dos diversos *casos*.

Palavras-chave: *casos*; rádio; cultura de trabalhadores; família.

### 1. Reconstruindo *experiências* através dos *casos*

A realização de pesquisas sobre os processos de transmissão de patrimônios culturais, entre trabalhadores urbanos,<sup>1</sup> tem demonstrado a fecundidade da temática através de uma série de desdobramentos, de abrangência e níveis diversos, que exploram alguns de seus diferentes aspectos. Em um dos projetos realizados, foi enfatizada a investigação das diversas formas de cristalização e reconstrução dos significados e valores associados ao trabalho,<sup>2</sup> com trabalhadores do Grande Rio de Janeiro, nas diversas dimensões e correlações em que aparece. Tais valores e significados foram buscados tanto nos discursos diretamente referentes ao trabalho (histórias de vida e profissionais, avaliação dos movimentos do mercado de trabalho, concepção dos processos de trabalho, avaliação dos processos de qualificação para o trabalho) quanto nos discursos cuja tematização, em princípio, não está diretamente centrada no trabalho.

<sup>1</sup> Grupo de Pesquisa *Transmissão do Patrimônio Cultural*, sediado no Departamento de Antropologia da Universidade Federal Fluminense e registrado no Diretório de Grupos de Pesquisa do CNPq.

<sup>2</sup> O referido projeto, apoiado pelo CNPq denominou-se *A transmissão do patrimônio cultural entre trabalhadores urbanos: os valores do trabalho*.

A reflexão de alguns historiadores ingleses, mais especialmente a de E. Thompson (1987), convida a pensar o processo de construção (o *fazer-se*) de uma classe social como o produto de uma série de experiências históricas profundamente imbricadas, de ordem econômica, social, política e cultural. Do ponto de vista de sua construção simbólica, tal abordagem propõe, mais ainda, pensar esta cultura como um processo relacional, em constante mudança e em inter-relação com perspectivas e processos identitários que se lhes apresentam como contrastivos e/ou diferentes. Desse modo, o que se recorta como cultura de trabalhadores, no Brasil urbano contemporâneo, é o produto de um longo e complexo processo histórico, semelhante à construção de outros trabalhadores numa economia mundializada mas também específico e peculiar, pois responde às particularidades do processo histórico em que se insere. No caso brasileiro, é notável a importância assumida, como eixo identitário dos trabalhadores, da noção de *saber prático* e o valor que atribuem à *experiência*.

A auto-concepção dos trabalhadores brasileiros como detentores exclusivos do *saber prático* é um dos eixos fundamentais da cultura de classe trabalhadora no Brasil contemporâneo, entendida como uma “configuração de idéias-valores dessubstantivada” (Dumont 1985; Duarte 1986), ou seja, uma configuração hierarquizada de idéias-valores que pode ser analiticamente reconstruída como sistema, em relação permanente com outras configurações, constituindo-se na referência simbólica fundamental das pessoas para suas interpretações e atuações. Sob tal ponto de vista, um determinado estoque de *saberes práticos* e/ou de *experiências* que lhe são correlatas é parte importante do patrimônio cultural dos trabalhadores. É necessário reafirmar, contudo, que, de modo algum, tal cultura ou tal patrimônio podem ser concebidos como “isolados” ou ter suas fronteiras claramente delimitadas. O único isolamento possível é o analítico que busca, através dos diversos discursos e das práticas observadas, delimitar as idéias-valores mais significativas e reconstituir suas inter-relações. Na forma como se atualiza nas trajetórias e nas práticas das pessoas, tal configuração de idéias-valores fornece alguns eixos de interpretação das situações e eventos que se lhes apresentam. Esta configuração é, assim, de certa forma, repensada e rediscutida a cada momento, confrontando-se com idéias-valores de configurações distintas.

Este conjunto hierarquizado de referências simbólicas, desse modo, ao mesmo tempo em que fornece os esquemas mais amplos para interpretação da “realidade,” constrói esta mesma “realidade” (Berger e Luckmann 1973), possuindo, portanto, papel reificador. Tende a constituir, também, neste mesmo processo, um estoque de

*experiências*, parte do patrimônio cultural dos trabalhadores. Um patrimônio, antes de tudo, composto de “táticas e astúcias,” “espertezas” (Certeau 1994) acumulação não de bens objetivados, mas de saberes, técnicas, relações, éticas e etiquetas específicas, criadas, recriadas e transmitidas de geração a geração, no interior de famílias e grupos de parentesco, nos grupos de vizinhança e de trabalho, a partir de experiências vividas nos diferentes contextos de interação social em que vivem. Muito desta *experiência* é retida, acumulada e transmitida através de *casos*, histórias verossímeis (Magnani 1984) protagonizadas por pessoas conhecidas ou reconhecíveis, com enredos que enfatizam determinadas idéias-valores.<sup>3</sup> Através da transmissão oral, a *experiência* é transmitida e reinventada, utilizando como seus veículos cristalizadores inúmeros *casos*. Tais *casos*, partilhando as características dos processos de transmissão oral, são selecionados, recriados, abandonados ou reinventados, perdendo ou ganhando significados, adaptando-se às mudanças que ocorrem nesta cultura e na sua inter-relação com outras perspectivas.

Mas este estoque de *experiências* acresce-se e se reifica, também, fora dos espaços de interação face-a-face. Refiro-me, sob este ponto de vista às interações midiáticas e, mais particularmente, às programações radiofônicas de grande audiência, dirigidas às chamadas “classes populares.” Alguns programas radiofônicos têm grande audiência e acompanham as atividades cotidianas de homens e mulheres. Uma das características importantes do rádio, já assinalada por alguns autores, é justamente esta: permite a realização de outras atividades enquanto é ouvido.

Alguns programas radiofônicos têm a nítida preferência dos ouvintes nos bairros de trabalhadores, sendo possível, inclusive, ouvi-los da rua, em uma espécie de concerto que provém das casas, das oficinas, dos bares e botequins. Muitos destes programas têm uma estrutura semelhante, sendo denominados por Esch (1999) como “rádio social.” Na estruturação destes programas, na região metropolitana do Grande Rio de Janeiro, espaço fundamental é deixado para os *casos*, como formas de retenção da *experiência*. Um destes programas, denominado *Patrulha na Cidade*, há 40 anos no ar, foi analisado por Edilson Márcio Almeida da Silva (2000). Neste trabalho pretendo analisar alguns dos *casos* apresentados em outro programa radiofônico, também de grande audiência, o *Show do Pedro Augusto*, na Rádio Tupi, do Rio de Janeiro. Estes *casos* abriam o

---

<sup>3</sup> Analisei alguns destes “casos,” referentes à “cura divina” em Guedes (1998b).

programa,<sup>4</sup> narrados e dramatizados pelo próprio radialista. São, sempre, selecionados da crônica policial recente da cidade, envolvendo, todos, elementos de grande dramaticidade, resultando, em geral, em morte. Mas contém cada um deles, a par de sua aparente especificidade, a reafirmação de um conjunto de valores de referência dos trabalhadores.

Através de uma série de *casos* coletados em 1997, será possível demonstrar a constante reafirmação dos valores associados à família, ao desempenho “correto” dos papéis familiares centrados numa ótica hierárquica de gênero, e, mais ainda, a reafirmação do valor do *trabalho* como forma de sobrevivência. O estímulo à crença no valor do trabalho é, provavelmente, o eixo de significação central de diversos *casos*. Mas, tais idéias-valores, que se referem a um mundo que, supostamente, os homens podem controlar, encontram-se, na forma assumida por estas narrativas, confrontadas e contextualizadas por dois diferentes tipos de forças incontroláveis: de um lado, as paixões humanas, de outro, o destino, a sorte, a fatalidade.

É importante assinalar que, neste trabalho, o objetivo é identificar as idéias-valores que os estruturam e dirigem a interpretação dos eventos e do comportamento dos personagens, sugerindo a constituição de um *corpus* moral. Assim, não se pretende, aqui, realizar análise do discurso (tal como realiza, por exemplo, Lopes 1999), mas apontar como, através de determinados eventos selecionados e da forma pela qual são apresentados, reafirmam-se e recriam-se determinadas idéias-valores. E se não se trata de uma comunidade narrativa porque não há relação direta e dinâmica entre o narrador e os ouvintes (Lima 1985),<sup>5</sup> os altos níveis de audiência destes programas<sup>6</sup> e sua continuidade na programação autorizam o pressuposto de que interagem com as idéias-valores de seus ouvintes cotidianos. Como afirma Edilson Almeida da Silva (2001:6), com relação ao programa já referido acima:

---

<sup>4</sup> Na época do registro dos *casos*, eles abriam o programa. Atualmente o programa está estruturado de modo um pouco diverso e o *caso* é apresentado mais ou menos ao fim de sua primeira hora.

<sup>5</sup> A não ser por alguns telefonemas de ouvintes, sobre temas determinados, que, em geral, fazem parte da estrutura destes programas.

<sup>6</sup> Site do IBOPE (Instituto Brasileiro de Opinião Pública) consultado confirma que, para o Rio de Janeiro, as rádios Globo e Tupi apresentam os maiores índices de audiência nos horários diurnos, embora não disponibilizem dados particularizados.

Os “casos” apresentados no “Patrulha na Cidade” notabilizam-se por conterem uma série de personagens e discursos que aparentemente promovem a recriação de determinados espaços de valorização referentes à cultura de classes trabalhadoras. Ou seja, por encarnarem tradições, sistemas de valores e idéias pertencentes a dados segmentos sociais que constituem as classes trabalhadoras, tais “casos” acabam, concomitantemente, por refleti-las, nos termos de sua própria cultura. Assim, estabelece-se uma interlocução entre mídia e público e, de certo modo, determinados segmentos sociais passam a, também, dialogar com outros e entre si, por via da recriação de idéias-valores que o programa promove. Essa lógica opera em um movimento semelhante ao princípio da circularidade proposto por Ginzburg, uma vez que pressupõe a existência de influências recíprocas entre o “Patrulha da Cidade” e os diversos segmentos que compõem a classe trabalhadora.

Entre os trabalhadores urbanos brasileiros, diversas formas de narrativas, como venho demonstrando (Guedes 1997, 1998b, por exemplo) e, em especial, aquelas a que chamam de *casos*, entrecortam todas as interações sociais. São modos de reter eventos determinados, numa forma determinada, em moldes bastante semelhantes ao referido por Ong (1998) para as culturas orais.<sup>7</sup> As narrativas contidas em programas radiofônicos, também *casos*, produzidas cotidianamente, enriquecem e dialogam com os *casos* ocorridos com os próprios trabalhadores (Guedes 1997), oferecendo-se à sua seleção, estabelecendo padrões de comparação e temas para sua avaliação. Consagram, além disso, um estilo de narrativa.

Reter valores e idéias através da retenção de acontecimentos, à parte a polêmica (e, muitas vezes, etnocêntrica) discussão acerca das possibilidades de utilização de categorias complexas e abstratas nas culturas orais (ver Lévi-Strauss 1970), é, sem dúvida, reter, transmitir e reformular o patrimônio de idéias e valores de uma cultura expondo-o em narrativas que falam da estrutura através das formas selecionadas de atuação humana. Marshall Sahlins (1990, 1994), discutindo a relação entre estrutura e acontecimento, através de material histórico sobre a chegada dos europeus ao Havaí, no final do século XVIII, elabora duas proposições básicas, fundamentais para a reflexão neste projeto: de um lado, a cultura fornece os parâmetros para a leitura dos acontecimentos mas, por outro lado, a própria cultura altera-se ao se defrontar com os acontecimentos. Ou seja, a estrutura não é infensa aos eventos. Esta dupla contingência, como a denomina Sahlins, produz o “o risco das categorias na ação.” A questão é, como ele coloca, a da relação entre conceitos culturais e experiência humana, ou seja, “the

---

<sup>7</sup> Embora, evidentemente, não se pretenda classificar as culturas de classe trabalhadora como culturas orais, classificação, além disso, extremamente problemática. Pretende-se apenas, com tal comparação, apontar para alguns aspectos do processo de retenção de *experiências* através dos *casos*.

interaction of system and event is itself susceptible of structural account, that is, as a meaningful process.” (1994:33).

É na experiência humana, portanto, no evento, que se confrontam interminavelmente os referenciais culturais e um mundo que sempre lhes escapa de algum modo e sobre o qual atuam sujeitos inteligentes, cujas atuações não podem ser inteiramente contidas pelas categorias culturais. Sahlins (1990) considera o evento como a forma empírica do sistema, capaz, entretanto de reagir dialeticamente sobre ele e transformá-lo.

O evento, assim, sob tal perspectiva, não se opõe à cultura, enquanto sistema simbólico que permite ordenar e interpretar o mundo, mas é um dos seus muitos modos possíveis de operação e, no limite, testa a elasticidade de suas fronteiras permitindo, até, alterá-las. Selecionar *casos* na seqüência desordenada das vivências ou incorporá-los, já selecionados pela produção de um programa radiofônico, representa, justamente, elaborar tais ajustes da configuração de idéias-valores disponíveis em relação ao fluxo muitas vezes avassalador do viver. Significa colocar em confronto uma configuração de idéias-valores e as forças incontroláveis das paixões e desejos humanos e, ainda, do destino. Contar e ouvir *casos* é, sob tal ponto de vista, tentar domesticar o viver.

## **2. O Show do Pedro Augusto: a rádio social do Romeiro de Aparecida, o Homem-Alegria do Rádio**

O *Show do Pedro Augusto* é apresentado de segunda a sexta-feira, das 13 às 15 horas, e aos domingos das 6 às 9 horas, numa das mais tradicionais emissoras AM (Amplitude Modulada) do Rio de Janeiro, a Rádio Tupi (1280 Khz). Segundo informações constantes no site da Rádio Tupi,<sup>8</sup> o programa estava, na ocasião, no ar há sete anos<sup>9</sup> e é “líder absoluto de audiência nas tardes do Rio de Janeiro.” Segue uma formatação bastante difundida na programação radiofônica dirigida aos diversos segmentos da classe trabalhadora combinando narrativas de *casos* policiais ou não, “piadas” e brincadeiras feitas pelo *comunicador*,<sup>10</sup> correntes de oração e ajuda mútua, receitas de *simpatias*, “palpites” para o *jogo do bicho*, conversas com ouvintes acerca de problemas comunitários, de saúde ou outros, música, “fofocas” acerca de artistas,

<sup>8</sup> <http://www.tupi-am.com.br/comunica.htm>, consultado em 28/03/2002

<sup>9</sup> Computando, portanto, mais de 10 anos no ar em 2005.

<sup>10</sup> Categoria utilizada atualmente para designar os profissionais que conduzem programas radiofônicos.

especialmente de televisão, sorteios (por exemplo, de alguns quilos de frango de uma determinada marca), tudo entremeado por uma série de propagandas que acompanham o estilo do programa (remédios populares, jornal popular, supermercados, etc.). Tais programas são classificados como “rádio social” (Esch 1999):

O antigo amigo e companheiro de todas as horas se coloca agora como um aliado de seus ouvintes ao apresentar e defender por intermédio do microfone, os pedidos, reclamações e reivindicações de natureza social que o público faz chegar às emissoras.

Essa intermediação acabou por dar conformidade ao que se denominou “rádio social,” ou seja, programas que abrem espaço para a discussão de problemas que envolvem parcelas significativas da população de baixa renda nos grandes centros urbanos do país. Programas deste tipo não se restringiram a apenas discutir e mostrar os problemas e as insatisfações vividas pelas camadas mais pobres da população. Ultrapassaram o momento da simples constatação dos problemas e em muitos casos se transformaram em autênticas “correntes de ajuda.” (Esch 1999:72-73)

É bastante claro, no *Show do Pedro Augusto*, o público-alvo pois que, a todo momento, ele cumprimenta os *trabalhadores* em geral e, eventualmente (às vezes em função da profissão de um ouvinte ao qual se refere especificamente) cumprimenta profissionais em especial: *taxistas, motoristas de ônibus, trocadores, empregadas domésticas, policiais*, por exemplo.

Não é, portanto, casual, que um percentual bastante significativo destes *comunicadores* dispute cargos eletivos, em geral para a Câmara Federal ou as Assembléias Estaduais, com bastante sucesso (Esch 1999). Isto ocorreu, justamente, com Pedro Augusto Palaretti, eleito deputado para a Assembléia Estadual do Rio de Janeiro, pelo Partido da Frente Liberal, em 1998.<sup>11</sup>

Esta formatação bastante semelhante em sua estrutura, desloca a diferenciação e a especificidade para as características do próprio apresentador do programa, seus diversos “estilos de atuação” como denomina Esch (1999:73). No caso do *Show do Pedro Augusto* há um momento de grande solenidade, às duas da tarde, que é a oração a Nossa Senhora Aparecida, momento denominado pelo radialista como *a maior corrente de fé do rádio*. Pedro Augusto patrocina, mensalmente, a ida de dez ônibus de romeiros à Basílica de Aparecida do Norte, sorteando a viagem através de cartas enviadas por

---

<sup>11</sup> O deputado aparece, no site da Assembléia Estadual, sem especificação de partido, em fevereiro de 2002.

seus ouvintes. Denomina-se o *Romeiro de Aparecida*, marcando bastante sua imagem pela disseminação do culto da santa.

O outro epíteto pelo qual se auto-referencia é *O Homem-Alegria do Rádio*, repetido várias vezes durante o programa. No referido site da estação, destaca-se que “das 13 às 15 horas você curte para valer a tarde com informação, alegria e fé.” Esta dimensão de alegria também é acentuada com um dos jingles do programa: “Ei, o Pedro Augusto é uma festa. Ei, ele me faz a cabeça.”

Mas outro momento importante, também solene, apresentado em geral com música clássica de fundo, é a narração, pelo radialista, de um único *caso* escolhido pela produção do programa. A solenidade, a procura da seriedade e os detalhes com que é contado, diferenciam este *caso* de outros *casos* que compõem o programa anterior, a *Patrulha na Cidade* (cf. Silva 2000) e, mesmo, de outros mais rápidos, jocosos e leves que, eventualmente, compõem o programa. Nestes *casos*, nas avaliações que o atravessam, transitam muitas das idéias-valores que compõem o referencial simbólico dos trabalhadores.

### **3. Os casos do *Show do Pedro Augusto*: a valorização da família e do trabalho e o confronto com as paixões e o destino.**

Os onze casos selecionados aleatoriamente em julho de 1997<sup>12</sup> são todos narrados segundo um estilo consagrado por Gil Gomes, nas décadas de 1970 e 1980, primeiro na Rádio Record e, posteriormente, na Rádio Capital, ambas de São Paulo,<sup>13</sup> e analisado em trabalho pioneiro de Maria Tereza P. da Costa (1992):

Gil Gomes parece dirigir toda a atenção que cria no ouvinte somente pela forma como conta um crime. A quantidade de informações que vai transmitindo ao público permite montar um quadro onde são matizados os bons, os maus, as condições de vida dos personagens; enfim, um quadro onde as referências são as mazelas do cotidiano do próprio público ouvinte. É exatamente isto que facilita a identificação desse público com o radialista e com o seu programa.

Gil Gomes constrói os tipos, fornecendo suas origens, suas características físicas até psicológicas; enriquece as imagens, colocando elementos que fazem com que a história tenha uma semelhança com antigos folhetins ou novelas de rádio. Ele monta a trama, tece a rede de relações, e o delíto, em si, acaba sendo

<sup>12</sup> Foram gravados e transcritos os *casos* contados nos dias 02, 03,04, 07, 08, 16, 17, 18, 29, 30 e 31 de julho de 1997. No dia 02 de julho de 1997, o programa foi integralmente gravado e transcrito, com o objetivo de registrar sua estruturação.

<sup>13</sup> Este programa começou a ser transmitido pela TV Record, de São Paulo, no dia 10 de julho de 1987 (Costa 1992:121).

transferido para um segundo plano dentro da narrativa. Sua estratégia baseia-se numa redundância de adjetivos, ditos em tom exaustivamente dramático, tendo como pano de fundo músicas clássicas ou, então, aquelas típicas de filmes de suspense. (Costa 1992:32-33)

Embora o *Programa Gil Gomes* não tenha sido o primeiro a dramatizar crimes e outros acontecimentos (Costa 1992:16), devendo-se anotar, para o Rio de Janeiro, o sucesso e a importância do programa *Patrulha na Cidade* que tem, como um de seus carros-chefes, a apresentação de cinco ou seis dramatizações por programa (Silva 2000, 2001), não há dúvida de que o estilo de narração difundido por Gil Gomes - repetindo diversas vezes algumas palavras, pleno de reticências, num tom entre o sério e o solene - compôs um padrão narrativo.

Os *casos* apresentados no *Show do Pedro Augusto* são narrados de forma muito semelhante. Em contraste com o tom alegre, descontraído e brincalhão que o radialista procura imprimir a quase todo o programa (o *Homem-Alegria do Rádio*) que conta, inclusive, com a ajuda de artistas que representam, por exemplo, o menino Pedro e a “vó” Filó, personagens que participam de esquetes extremamente jocosos, dois momentos se destacam pela solenidade e seriedade com que são apresentados: a narração do *caso* escolhido para o dia e a corrente de oração a Nossa Senhora Aparecida.

A narrativa de cada um dos *casos* é propositalmente lenta, durando de 10 a 15 minutos. Os personagens são, em primeiro lugar, tornados familiares e verossímeis<sup>14</sup> aos ouvintes por serem exatamente localizados: todos têm nome e sobrenome, seus locais de moradia são anunciados e, muitas vezes, caracterizados como regiões pobres das cidades, como, por exemplo, no *caso* apresentado no dia 30 de julho de 1997:

O baile terminou por volta de quatro horas da madrugada. Paulo se interessou por Priscila e se ofereceu para levá-la em casa de carro. Priscila também estava interessada em Paulo, mas disse o seguinte: “Olha, eu moro longe, eu acho que você não vai gostar, eu moro na favela, eu... eu sou pobre, se você não se importa, tudo bem, eu aceito a carona.” Paulo estava disposto a conquistar a moça de qualquer maneira. Aceitou! Aceitou! Levou Priscila e seu irmão até sua casa. Hei! Olha gente, era um lugar pobre, bem na periferia da cidade.

Esta forma de localização dos personagens que compõem a história, bastante comum nestes programas (Costa 1992; Silva 2000) estabelece, de imediato, a

---

<sup>14</sup> Sobre a importância da verossimilhança na produção da cultura de classe trabalhadora, ver Magnani (1984).

possibilidade do ouvinte elaborar comparações, situando o *caso* dentro dos parâmetros de sua própria vivência. De fato, as narrativas radiofônicas caracterizam-se por estimular e deixar espaço para a imaginação do ouvinte:

Radio has been described, as I have suggested earlier, as “the theater of the mind.” What this means is that when we listen to a narrative on radio, we use our minds to visualize (to see with the mind’s eye, that is) or imagine what the characters look like, what they are like, where they are, and what are they doing. (Berger, Arthur, 1996:135)

A localização da maioria dos personagens em espaços urbanos característicos das áreas residenciais de trabalhadores no Brasil<sup>15</sup> é, sem dúvida, um dos pontos-chave destes *casos* e uma das características deste tipo de programação radiofônica (Costa 1992; Esch 1999; Silva 2000). Deste modo, a tematização das relações de vizinhança é bastante freqüente, compondo o contexto principal no qual ocorrem alguns dos *casos* selecionados. O *caso* apresentado no dia 02 de julho de 1997 versa, exatamente, sobre conflitos na vizinhança, caracterizando-se o *bom* e o *mau vizinhos* em função da relação com as brincadeiras das crianças na rua. Mas não é casual que o *bom vizinho* seja, também, o *bom trabalhador*:

De repente, apareceu o sargento, o sargento José Albuquerque. Ele saiu de sua casa ameaçando toda a garotada. Ele disse: olha vamos parar com esse jogo, senão vocês vão se arrepender, cambada de moleques, saiam daqui!!! [Gritando alto] Vocês continuam fazendo o mesmo barulho de sempre! A essa hora da manhã, eu não posso dormir! Parem com isso!!! As crianças ficaram assustadas, pensaram em parar mas Wilson, o vizinho amigo dos garotos, Wilson, um bom camarada, Wilson, um homem exemplar, Wilson, de apenas 20 anos, bom caráter, bom vizinho mesmo, homem trabalhador, Wilson, amigo dos seus vizinhos, principalmente dos garotos que jogavam futebol naquela rua.

São igualmente os vizinhos que, no *caso* apresentado em 30 de julho de 1997, após assistir impassíveis a um homem bater em uma mulher, sua ex-amante, em frente à casa em que morava com sua esposa (*Os vizinhos assistiam a tudo, mas ninguém se envolvia. Ninguém queria saber de um envolvimento naquela discussão, naquela briga*), reproduzindo um padrão de comportamento considerado adequado nestas relações de vizinhança, reagem violentamente, quando o homem agride uma criança, sua filha com a ex-amante:

---

<sup>15</sup> Com algumas exceções, a que me referirei abaixo, quando seleciona *casos* de repercussão que envolvem pessoas que têm vida pública.

Pegou a criança pelos braços e jogou, jogou a neném em direção a Priscila. Paulo fez isso, pegou a criança, pegou aquele bebê pelos bracinhos e jogou, jogou para cima da mãe: “Toma esta maldita criança”, dizia ele, “some, some daqui e leva essa criança com você.” Aí as pessoas que assistiam a tudo não se controlaram. Vários vizinhos foram em direção ao monstro e passaram agredi-lo violentamente. Paulo foi literalmente massacrado pelos vizinhos. Só foi salvo porque uma guarnição da polícia passava pelo local. Os policiais deram tiros para o alto, muitos tiros. Deram tiros para o alto, espantando os agressores.

Demarcando os limites que não podem ser ultrapassados, alguns *casos* trazem, também, como reiteração destes limites extremos, a revolta dos encarcerados, acentuando que tais padrões morais (a indignação e a repulsa à agressão a uma criança, padrão também verificável em eventos de estupro e agressão a própria mãe) são compartilhados até pelos que, por outras razões, estão sendo punidos pela sociedade:

Na delegacia, Paulo mais uma vez teve problemas. Os presos, sim, os presos, ontem à tarde o agrediram mais uma vez. Carlão, que é o chefe da carceragem, disse que ele tem que ser removido, o mais rápido possível, porque senão será morto pelos presidiários, será morto pelos presidiários! (30 de julho de 1997)

Fundamental também, nesta ambientação do *caso* para torná-lo compreensível, significativa e verossímil é a caracterização dos personagens, cujo encaminhamento, desde o início do *caso*, assinala a avaliação que o radialista faz da história, sustentando a conclusão a que chegará, sempre uma avaliação moral, em geral eivada de indignação, e eventualmente, conforme o *caso*, de compaixão. Acentue-se que, em nenhum momento, a narração pretende ser neutra ou objetiva. A narrativa é, intencional e claramente, avaliativa. Sob tal ponto de vista, há uma série de características que chamaríamos de qualificações de “temperamento” dos personagens (*calmo, cordial, decidido, sensual, de pavio curto, de gênio explosivo* e assim por diante) que, de algum modo, inserem na história contada elementos não controlados relativos à construção da pessoa e ao lugar dos desejos e paixões humanas. Mas, mais do que as qualificações de “temperamento” (e, talvez, profundamente associadas à sua interpretação, no *caso*, como positivas ou negativas) está a caracterização dos personagens em termos de seus papéis familiares e, imbricados a estes papéis, sua relação com o trabalho, sejam homens ou mulheres. A caracterização seguinte é exemplar neste sentido:

Desde que o marido morreu num desastre de ônibus na Via Dutra, que Maria Teresa dos Santos decidiu não mais se envolver com ninguém, com homem algum. Seu marido era um homem bom, foi o primeiro homem na vida de Maria Teresa. Ela o amava demais e não sentia vontade de ter um novo companheiro. A sua missão, a sua missão era cuidar da educação da filha, Regiane, que estava com três anos de idade. Maria Teresa foi à luta, mulher de fibra, mulher competente, mulher que nunca deixou de trabalhar. Enfrentou diversas dificuldades, mas de certa forma teve seus esforços compensados. (29 de julho de 1997)

O permanente elogio do desempenho “correto” dos papéis familiares que incluem, como um de seus eixos de significação fundamentais, a disposição de luta pela vida, a disposição para o trabalho, implica, no mesmo passo, a visão crítica dos que não cumprem adequadamente tais papéis:

Josué não tinha emprego fixo, era meio enrolado, parecia ser um pouco preguiçoso e não demonstrava amor por Naná. (...) Depois de dois meses de casamento, Josué, mais uma vez, ficou desempregado. Ele não parava em emprego nenhum. (31/07/97)

Antes de ontem á noite Marlene discutiu com seu irmão João. Ela alegava que não podia trabalhar por causa da filha Alessandra. João seu irmão percebeu que Marlene estava com preguiça. Era vagabunda mesmo, não queria trabalhar e fez um oferecimento: “Olha minha irmã, eu vou te ajudar, durante o dia sua filha fica com minha mulher, mas vai trabalhar, dê um jeito de comprar leite para ela.” Foi o que João disse, o João irmão de Marlene. Marlene não queria trabalhar, não tinha amor, não tinha carinho pela filha. (04/07/97)

A caracterização dos personagens dos *casos*, desta forma, é profundamente infletida pelo “bom” desempenho dos papéis familiares, particularmente os parentais e os conjugais, e, apresentando-se como se estivessem inextricavelmente ligados, a disposição para o trabalho. Assim, quando um personagem negativado, como a Célia, que jogou seu bebê no lixo (*caso* do dia 08 de julho de 1997), apresentada como um *monstro*, uma *mãe desnaturada*, é referida como empregada doméstica, a ressalva impõe-se:

Eu amo as empregadas domésticas, eu amo todas as empregadas domésticas. Aquelas que trabalham com dignidade, que amam a vida, com decência, honestidade, mas este tipo de gente, é revoltante, gente.

Este tipo de ressalva é muito comum no programa. Por exemplo, em um programa de um domingo (17 de março de 2002), ocorreu uma situação que recupera,

com clareza, o confronto entre “estrutura e acontecimento” e sugere, possivelmente, a forma através da qual algumas concepções vão sendo alteradas paulatinamente. No *Show do Pedro Augusto* desse domingo, em um dos momentos do *Alertando Geral* (parte do programa em que repórteres atualizam notícias da crônica policial da cidade, que são posteriormente comentadas pelo radialista, muitas vezes em interlocução com o repórter que a noticiou), um repórter estava no Parque Terra Encantada, na Barra da Tijuca, local em que ocorreu, na noite do dia anterior, um show de rock e, logo na primeira música, um grande tumulto que deixou mais de cinquenta pessoas feridas. Houve também depredação de lojas no interior do parque. Pedro Augusto, ao comentar o fato narrado pelo repórter, no tom de grande indignação, que usa nestes momentos, diz que as pessoas que provocaram este tumulto são *monstros, vândalos, selvagens, são índios...* E prossegue, por alguns minutos, neste discurso indignado. Há, em seguida, um intervalo comercial do programa e, na volta, o radialista se retrata: diz que não devia ter chamado de *índios* a esses *baderneiros*, refere-se á campanha da fraternidade da Igreja Católica deste ano, que pregava o respeito aos *índios*, e, de certo modo, desculpa-se com os “*descendentes dos nossos índios.*”

Outra dimensão deve, ainda, ser assinalada: dos onze *casos* em foco, nove têm como núcleo central um crime mas dois, apresentados nos dias 16 e 18 de julho de 1997, narram acidentes, eventos interpretados como resultado da fatalidade e do destino, ambos, aliás, fartamente noticiados pela imprensa na ocasião. O *caso* do dia 16 de julho recria a história do professor Leonardo que teria escapado de acidente em vôo doméstico mas foi atropelado em rua de São Paulo, ficando, segundo a narrativa, “em estado gravíssimo.” O do dia 18 de julho tem como personagem central a atriz Alessandra Negrini que, após filmar para novela de televisão a simulação de um acidente automobilístico em túnel da cidade de São Paulo, sofre um acidente automobilístico no mesmo local, além de estar num avião, posteriormente, que tem problemas sérios ao pousar no Aeroporto Santos Dumont, no Rio de Janeiro. Estes dois *casos* tematizam, com clareza, o incontrolável da vida humana, acentuando que, apesar dos esforços dos principais personagens envolvidos – ambos apresentados cuidadosamente na narrativa como *trabalhadores (um professor trabalhador e uma artista trabalhadora), diligentes, dedicados ao trabalho* – há uma dimensão não-humana, indisponível para nossos desejos e atuações que responde por uma série de eventos. As avaliações finais do radialista que, como já afirmei, em todos os casos, sintetizam e resumem o sentido que imprime aos *casos* que conta, momento em que

exprime, com maior clareza, a interpretação que já vinha imprimindo à narrativa, são bastante significativas da atualização desta dimensão incontável nos dois *casos*:

Esta é a vida gente, o professor, o professor Leonardo se enganou ao dizer: “Eu não morri no avião, eu não morro tão cedo.” Tomara que não morra mesmo. Tomara que não morra, mas ninguém sabe o seu destino. O Prof. Leonardo sobreviveu a um acidente sério com o avião da TAM. O foker 100, da TAM, e em menos de um mês depois, ao atravessar uma rua em São Paulo pode ter encontrado a morte. Deus é que sabe do nosso destino. Ele é dono das nossas ações e nos mostra isso a cada momento. Esta aí pra todo mundo ver, um exemplo atrás do outro. Deus está presente. Deus se faz presente. Ele sabe a hora, está tudo escrito para cada um de nós. Nem que seja de um jeito muito além da imaginação! (16/07/97)

É a vida de artista, não adianta ela dizer: “Eu não entro mais em avião.” Não adianta. O artista não é dono do seu destino. Nenhum de nós tem o poder de saber o futuro, o que vem pela frente, o que vai acontecer dentro de dois minutos. O que vai acontecer agora, neste momento. Ninguém sabe, ninguém sabe, só Deus sabe. Está escrito, Deus sabe. Você, eu, nós, não temos o poder de saber o que poderia acontecer dentro de uma hora, duas horas ou agora mesmo. Só Deus sabe. Estes dois acidentes com Alessandra Negrini mostram claramente que a ficção e a realidade caminham juntas, lado a lado. E todos nós somos artistas destes teatros imensos, que é o nosso mundo cheio de mistérios, cheios de histórias. Muito além da imaginação. (18/07/97)

Estes *casos*, mesmo que apresentados com muito menor frequência, a se considerar o conjunto aqui recolhido, têm, entretanto, um lugar muito importante nas avaliações reconstruídas cotidianamente, pois, através deles, mantém-se como força atuante o *destino*, a *sorte*, neste caso, especificamente, recebendo o nome do incognoscível, Deus. Assim, se a construção do ser trabalhador para a família é enfatizada, admite-se que nem tudo é controlável.

### **Considerações finais**

O material aqui analisado apresenta, sem dúvida, inúmeras outras dimensões sequer abordadas neste texto. A consideração destas narrativas, por exemplo, *in totum* deverá proporcionar algumas outras pistas bastante relevantes sobre o que dizem e o modo como dizem. Acentuei, exemplificando com trechos diversos, o modo como, através destes *casos*, reconstrói-se, cotidianamente, nas tardes do Rio de Janeiro, uma interlocução (Silva 2000) entre um radialista e seus ouvintes em torno de algumas das idéias-valores centrais que orientam os trabalhadores no Brasil urbano contemporâneo.

Mas gostaria também de acentuar aqui que a forma como tais idéias-valores são tematizadas através de eventos dramáticos, retidos como *casos*, replica a forma predileta dos trabalhadores para reter e reinventar *experiências*. Assim, quando contam suas histórias de vida, contam, simultaneamente, duas histórias: uma linear, cumulativa, em que vão envelhecendo e cumprindo etapas; outra, aparentemente mais desordenada, que interrompe o fluxo da linearidade, uma história que é um acúmulo de *casos*, uns tristes, outros decisivos, alguns apenas diferentes e pitorescos (Guedes 1997). Estes *casos*, exatamente como aqueles contados por Pedro Augusto e outros radialistas, estão, sempre, colocando “as categorias em risco na ação” (Sahlins 1990). Trata-se, como é bastante comum e já bastante identificado nas ciências sociais, da reafirmação das regras pela exposição e condenação de seu rompimento. Mas o elogio do trabalho e da família, particularmente da família nuclear conjugal e de seus papéis centrais – o *pai de família* e a *dona de casa* – é relativizado pela consideração da *sorte* e do *destino* como forças fundamentais nos acontecimentos. Assim se, de um lado, eles nos falam de um sujeito cujo livre-arbítrio responde por suas escolhas – *ser trabalhador ou vagabundo, bom ou mau vizinho, boa mãe ou mãe desnaturada* -, de outro fazem operar paixões incontroláveis e o destino inelutável, reificando forças que estão além do sujeito.

**Simoni Lahud Guedes**

Professora do Programa de Pós-Graduação em Antropologia  
e Ciência Política, Departamento de Antropologia,  
Universidade Federal Fluminense

Abstract: In the context of a series of investigations concerning the means to retain and to transmit the experience among Grande Rio's urban workers, this paper intend to analyze some of the cases presented in a radio program of great audience: the "Show do Pedro Augusto," broadcasted in Rio de Janeiro by Rádio Tupi. In 1997, the Program used to begin with these cases, narrated and dramatized by Pedro Augusto himself. They are always picked from the latest Rio de Janeiro's criminal stories, encompassing, them all, pieces of great dramatizing and usually ending up with somebody's death. However, each one of them implies – in spite of its particularity – the reaffirmation of an ensemble of the workers' values of reference. Throughout the cases collected, it is possible to demonstrate the constant reaffirmation of the values regarding the family and the "appropriate" fulfillment of its roles, focused on a hierarchic point of view of the gender and, above all, on a reaffirmation of the value of the work as a way of life. The inducement to the belief in the value of work is probably the hub of significance of several cases.

Keywords: *casos (cases)*; radio; working culture; family.

### Referências Bibliográficas

- BERGER, Arthur Asa. *Narratives in Popular Culture, Media, and Everyday Life*. London: Sage Publications, 1996.
- BERGER, Peter e LUCKMANN, Thomas. *A Construção social da realidade. Tratado de Sociologia do Conhecimento*, Petrópolis: Vozes, 1973.
- CERTEAU, Michel de. *A invenção do Cotidiano: 1. Artes de fazer*, Petrópolis: Vozes, 1994.
- COSTA, Maria Tereza P. *O Programa Gil Gomes. A Justiça em Ondas Médias*. Campinas: Editora da Unicamp, 1992.
- DUARTE, Luiz Fernando Dias. *Da vida nervosa nas classes trabalhadoras urbanas*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar; Brasília: CNPq, 1986.
- DUMONT, Louis. *O valor nos modernos e nos outros, O Individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*, Rio de Janeiro: Rocco, 1985.
- ESCH, Carlos Eduardo. *Do microfone ao plenário: o comunicador radiofônico e seu sucesso eleitoral*. In Bianco, Nélia e Moreira, Sônia (orgs.), *Rádio no Brasil: tendências e perspectivas*. Rio de Janeiro: EdUERJ; Brasília: UnB, 1999.
- GUEDES, Simoni Lahud. *A exemplaridade do extraordinário: o lugar dos casos na memória dos trabalhadores*. In: *II Encontro Nacional de História Oral*, 1994, Rio de Janeiro. *Documentação Oral e Multidisciplinaridade*; Rio de Janeiro: 1994.
- GUEDES, Simoni Lahud. *A pedagogia dos casos: experiência e memória na vida dos trabalhadores urbanos*. In: *XTH International Oral History Conference*, 1998a, Rio de Janeiro. *Oral History: Challenges For the 21st Century - Xth International Oral History Conference - Proceedings*. Rio de Janeiro: 1998. v.01. p.52-59.
- GUEDES, Simoni Lahud. *Jogo de Corpo: um estudo de construção social de trabalhadores*. Niterói: Eduff, 1997.
- GUEDES, Simoni Lahud. *Os casos de cura divina e a construção da diferença*. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v.9, p.47-62, 1998b.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, Edusp, 1970.
- LIMA, Francisco Assis de Sousa. *Conto popular e comunidade narrativa*. Rio de Janeiro: Funarte, Instituto Nacional do Folclore, 1985.
- LOPES, Adriana Carvalho. *Violência contra mulheres na mídia impressa*. In Suárez,

- Mireya e Bandeira, Lourdes (orgs.), *Violência, gênero e crime no Distrito Federal*. Brasília: Paralelo 15, Editora da UnB, 1999.
- MAGNANI, José Guilherme Cantor. *Festa no pedaço: cultura popular e lazer na cidade*. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- ONG, Walter - *Oralidade e cultura escrita*, Campinas: Papirus, 1998.
- SAHLINS, Marshall - *Historical metaphors and mythical realities*, Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1994.
- SAHLINS, Marshall - *Ilhas de história*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.
- SILVA, Edilson M. Almeida da. "Pra quem tem fraco por programa forte". *Construção de estereótipos e ocorrências policiais no programa Patrulha na Cidade*. Monografia apresentada ao Curso de Especialização em Políticas Públicas de Justiça Criminal e Segurança Pública, Universidade Federal Fluminense, 2001.
- SILVA, Edilson M. Almeida da. *Patrulhando a cidade: o valor do trabalho e a construção de estereótipos em um programa radiofônico*. 2000. Dissertação (Antropologia) - Universidade Federal Fluminense, Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico/DF.
- THOMPSON, E. P. *A formação da classe operária inglesa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

Recebido em 29/07/2010  
Aceito para publicação em 03/08/2010

## **Identidade e política: a prostituição e o reconhecimento de um *métier* no Brasil**

Soraya Silveira SIMÕES

Resumo: Este artigo procura analisar o percurso de mobilização das prostitutas no Rio de Janeiro até o reconhecimento de uma identidade profissional. A formação das associações de prostitutas no Brasil, a partir dos anos 1980, a participação efetiva no movimento de prevenção da AIDS e a interlocução com o Ministério da Saúde na conquista do almejado registro da prostituição na Classificação Brasileira de Ocupações (CBO), do Ministério de Trabalho, contribuíram para a definição de suas causas e serão aqui restituídos de seus contextos político, social e urbano, de modo a evidenciar o desenvolvimento de um código deontológico de um grupo profissional.

Palavras-chave: prostituição; Rio de Janeiro; mobilização social; reconhecimento; grupos profissionais.

... la morale de demain será ce que seront les convictions de demain relativement à l'importance, à la nature et à la signification des rapports sexuels.  
*La morale sexuelle*, 1902. Gabriel Tarde

A prostituição é uma atividade estigmatizada, proibida em alguns países e em outros tolerada ou regulamentada. Apesar dos problemas que a cercam, é também conhecida como “a profissão mais antiga do mundo.” Considerá-la deste modo supõe, entre outras coisas, certa virtude no seu exercício e um *status* positivo para essa ocupação. Pois o conceito de profissão, visto da perspectiva interacionista privilegiada por Everett Hughes (1996), é antes um julgamento de valor e prestígio do que um termo descritivo. Também para Howard Becker, profissão é ainda um *folk concept* que nada diz sobre as especificidades do trabalho levado a termo por certos profissionais, mas sim sobre seu status.

Perguntar-se, então, “se um *métier* é uma profissão” obscurece questões mais fundamentais como, por exemplo, “em que circunstâncias os membros de um *métier* tentam transformar o seu ofício em uma profissão?” (Hughes *idem*: 77). No momento em que a profissionalização se torna um objeto de discussão entre os membros do *métier*, pode-se observar que esta tendência corresponde à mobilidade coletiva de alguns (ou muitos) deles. Identificar aqueles que não acompanham essa mobilidade passa a ser um dos objetivos do processo de profissionalização. O termo profissão pode, por isso, ser interpretado como “um símbolo da concepção do trabalho que é

reivindicado e, por conseguinte, um símbolo do *eu*” (*idem*). Por essa razão, considerar o contexto em que essa mobilidade se produz e se transforma em objeto de discussão torna-se imprescindível. E isto na medida em que uma causa é sustentada não só pelos atores diretamente interessados, mas, sobretudo, por aqueles outros, persuadidos de sua pertinência e capazes de conduzi-la e de legitimá-la em outras arenas.<sup>1</sup>

Reivindicar a prostituição como uma profissão obriga a distinção de condutas, posturas, procedimentos, direitos, deveres e certa ética. Mas não só: para a aquisição de certas competências e a assunção de responsabilidades, torna-se necessário recusar o papel de vítima, freqüentemente atribuído às prostitutas independente do contexto em que exercem a atividade.

Paralelamente às reivindicações de reconhecimento, empreendidas por prostitutas em diversos países do mundo, as histórias tristes (*sad stories*) continuam integrando os repertórios de argumentação de muitas dessas mulheres, de modo a justificar, paradigmaticamente, a *entrada* – noção demarcadora – no *métier*. Para o desempenho de uma atividade estigmatizada, como a prostituição, o indivíduo munido de uma história triste pode melhor organizar a sua vida, diz Goffman (1975). Mas, em contrapartida, deverá resignar-se a viver em um mundo incompleto onde figura como alguém prestes a ser desacreditado em função dos atributos do estereótipo que encarna (*idem*).

Ao fazer uso da história triste, que relata o momento fundador da posseção do seu estigma, a prostituta se desembaraça, justamente, da responsabilidade de ter efetuado uma *escolha*. Por serem eminentemente tristes, essas narrativas justificadoras distanciam o sujeito das virtualidades – confiança, respeito e estima – que lhe asseguram o auto-reconhecimento positivo do qual necessita para se sentir uma “pessoa normal.” E, entre outras coisas, “uma profissional.”

Mudar o registro da justificação de uma *fatalidade* para algo que possa ser percebido como uma *opção* é, portanto, abrir uma perspectiva sobre as *responsabilidades* assumidas com essa escolha. Um horizonte profissionalizante pode, então, se esboçar. E, entre as responsabilidades exigidas para a oferta de tal serviço, o cuidado do próprio corpo surge como uma das condições primeiras para o desempenho da função de prostituta.

Mesmo que a tendência profissionalizante se torne pronunciada, como veremos a seguir, nem sempre ela é capaz de mudar o *status* do indivíduo estigmatizado. Contudo,

---

<sup>1</sup> A esse respeito, ver especialmente BOLTANSKI 1984.

esse movimento, na medida em que ganha espaço nas arenas públicas, permite a formação de um novo consenso, possibilitando uma nova auto-representação e, com ela, uma transformação do ego e novas formas de agir.

Por isso, fazer reconhecer a prostituição como uma ‘ocupação’<sup>2</sup> tornou-se um dos principais objetivos das associações de prostitutas de diversos países, encontrando, no Brasil, apoio entre os agentes do Ministério da Saúde e, por conseguinte, do Ministério do Trabalho e do Emprego. Utilizando a ‘metodologia por pares’ e beneficiando-se da idéia de agente ‘multiplicador,’ ou seja, da ação de um membro da categoria informando os outros membros sobre determinado problema e modos de agir, o Ministério da Saúde não só consubstanciou a formação das associações como as transformou em seu “braço direito”<sup>3</sup> no combate às doenças venéreas e AIDS. O auxílio institucional e financeiro para campanhas de fortalecimento da identidade coletiva representou a consolidação de um novo capital social e político e, do mesmo modo, cumpriu o papel de um *seed money* que veio contribuir para o processo de definição da categoria como uma *ocupação* reconhecida pelo Ministério do Trabalho.<sup>4</sup>

Segundo o conjunto dos conceitos empregados na formulação dessas políticas de saúde, o *leitmotiv* de toda a empreitada se assenta nos argumentos de ‘resgate da auto-estima,’ ‘resgate da cidadania’ e de ‘redução de vulnerabilidades,’<sup>5</sup> como forma de melhor estimular o cuidado de si no âmbito da vida pessoal, mas também, e de maneira inextrincável, no âmbito da vida cívica.

As reivindicações das prostitutas brasileiras por reconhecimento não se restringiu, ao novo papel de interlocutores competentes para a definição das políticas e das ações do MS. Inúmeras outras iniciativas do grupo, ligadas também à cultura e à moda, afastaram de vez o discurso vitimizador instituindo, no espaço público, uma

---

<sup>2</sup> Apesar de não ser regulamentada, a diferença entre ‘ocupação’ e ‘profissão’ é tênue, e depende, como já vimos até aqui, mais do prestígio de um ofício do que de suas práticas e técnicas.

<sup>3</sup> De acordo com Everett Hughes, a transferência de tarefas técnicas de uma categoria profissional à outra supõe implicitamente que aquele que ocupa a posição de *braço direito* “ultrapassa os limites de sua autoridade a fim de proteger os interesses de todas as pessoas implicadas.” Cf. HUGUES 1996:65.

<sup>4</sup> Da metodologia de pares e do seu imprescindível reconhecimento de uma determinada categoria social, ainda que para fins estratégicos, adveio, como dissemos, o sucesso do Programa de AIDS brasileiro e o capital político que lhe permitiu exigir do governo americano a revisão das condições impostas para o financiamento das campanhas de prevenção de HIV e AIDS no Brasil. Enquanto houvesse, entre outras, a cláusula de compromisso de combate à prostituição o governo brasileiro prescindiria dos US\$ 40 milhões destinados aos projetos de prevenção, graças às condições impostas, a seu turno, pelas ativistas do movimento social de prostitutas. A metodologia por pares, recente e hoje bastante utilizada para a implementação das mais variadas políticas públicas, fomenta o processo de construção de categorias sociais que, por fim, contribuem nas estatísticas oficiais.

<sup>5</sup> Cf. *Documento referencial para ações de prevenção das DST e da AIDS – Profissionais do Sexo*, do Ministério da Saúde.

concepção da atividade pautada pela *escolha* e não pelas vicissitudes da vida. Com isso, atraíram a atenção e a simpatia de um público mais amplo e tornaram conhecidas as causas da categoria.

### Visibilidade pública

A partir dos anos 1990, a ONG Davida, fundada pela presidente da Rede Brasileira de Prostitutas<sup>6</sup> e com sede no Rio de Janeiro, montou peças de teatro e organizou serestas em vários pontos de prostituição da cidade. Na década seguinte, a mesma associação ganharia visibilidade internacional com a criação da Daspu, grife para a qual desfilaram não só as prostitutas que fazem o *trottoir* na Praça Tiradentes, no centro do Rio de Janeiro, como manequins de renome.<sup>7</sup> Na Vila Mimosa, conhecida “zona” de prostituição situada em região contígua ao centro de negócios da cidade, desfiles de moda também foram organizados. Aqui, no entanto, pela associação dos proprietários dos bordéis para serem protagonizados pelas prostitutas que ali trabalham. Para este desfile, a associação comprou máscaras para que as mulheres preservassem duas identidades. Estas, no entanto, preferiram deixar o rosto à mostra, surpreendendo os organizadores do evento.

Estes dois episódios exerceram um forte apelo na mídia, tendo sido fartamente noticiado pela imprensa nacional e estrangeira o modo como se deu, nos dois casos, a exibição pública dessa identidade social.<sup>8</sup> Os *leads* precisavam, no entanto, que as iniciativas partiram de grupos distintos (prostitutas, no primeiro caso; cafetinas e empresários, no segundo), reunidos em associações em torno dos quais se estruturam duas das principais áreas de prostituição na cidade do Rio de Janeiro: a Praça Tiradentes, localizada na área central de negócios,<sup>9</sup> e a Vila Mimosa, espécie de “cidade cenográfica da prostituição carioca” (Simões 2010; Mello *et ali.* 2007), cujos bordéis

---

<sup>6</sup> Gabriela Silva Leite.

<sup>7</sup> Daspu surgiu na ocasião em que os jornais de grande circulação noticiavam o escândalo de sonegação fiscal envolvendo as proprietárias de um suntuoso *magazin* da capital paulista – Daslu – que supre com a *haute couture* os guarda-roupas da elite brasileira.

<sup>8</sup> Ver os jornais Beijo da Rua, agosto e setembro de 2002; revista Der Spiegel, setembro/2002; O Globo de 17 de dezembro de 2005, 10 de janeiro de 2006, 21 de fevereiro e 19 de maio; Revista Isto É de 30 de novembro de 2005; Beijo da Rua, dezembro de 2005.

<sup>9</sup> As prostitutas que ali praticam o *trottoir* se mobilizam para permanecerem no lugar em que milhões de dólares estão sendo investidos no projeto de “revitalização urbana” financiado pelo Banco Interamericano de Desenvolvimento (BID). Trata-se do Projeto Monumenta, concebido pelo Ministério da Cultura para a revitalização dos centros históricos de várias cidades brasileiras. Sobre a revitalização da Praça Tiradentes e sobre a mobilização das prostitutas face aos investimentos de transformação do bairro, ver o jornal Beijo da Rua, edições de maio e dezembro de 2002.

funcionam em uma rua sem saída, entre os trilhos das duas gares da cidade, próximo ao centro de negócios do Rio.

Essas associações, formadas por prostitutas ou por empresários da prostituição, disputam, hoje, recursos provenientes de programas financiados pelo Ministério da Saúde, através de acordos bilaterais estabelecidos com o Banco Mundial, do BID, de ONGs internacionais e, até 2004, da USAID.<sup>10</sup> Nem todas integram a Rede Brasileira de Prostitutas,<sup>11</sup> defensora do reconhecimento profissional da categoria e principal parceira do MS nas campanhas de prevenção da AIDS e das doenças sexualmente transmissíveis (DST). Em função disso, os conteúdos dos projetos podem variar tanto em termos de metodologia quanto em suas finalidades, embora sejam todos destinados à sustentar campanhas de prevenção junto a uma mesma “população.” Os principais recursos são obtidos através de projetos estruturados com um pequeno orçamento<sup>12</sup> e encaminhados pelas associações ao Ministério da Saúde. As rubricas podem contemplar desde a capacitação de pessoal, o trabalho de campo, a elaboração de material para campanhas preventivas, reuniões e o fomento institucional, entre outras possibilidades mais pontuais.

Mas é o estímulo à formação de novas associações de ‘profissionais do sexo’ e seu fortalecimento institucional a principal finalidade a ser alcançada através dos financiamentos oferecidos, sobretudo, pelo Ministério da Saúde. Esta, ao menos, foi a pauta estipulada pela Rede Brasileira de Prostitutas e apoiada pela Comissão Nacional de AIDS (CNAIDS).<sup>13</sup> A participação dos chamados ‘profissionais do sexo’ – categoria que abrange prostitutas, travestis e *michês*<sup>14</sup> – no trabalho de prevenção da AIDS e das DST é considerado, tanto pelos agentes do MS quanto pelos demais membros da CNAIDS, um dos fatores responsáveis pelo reconhecimento do Programa Nacional de AIDS brasileiro como um dos mais bem estruturados e eficazes do mundo.

---

<sup>10</sup> Durante o governo Bush, a política americana para a prevenção da AIDS passou a impor normas mais restritas para o financiamento dos programas de “países em desenvolvimento.” Para receber os US\$48 milhões destinados pela USAID, o MS teria que aceitar a nova condição de não financiar associações de prostitutas. O novo termo pretendia afetar o movimento organizado e o processo de reconhecimento e regulamentação da prostituição no país. Diante do impasse, o MS decidiu recusar a oferta da USAID e manter os financiamentos às suas principais parceiras na prevenção das DST/AIDS.

<sup>11</sup> 35 associações de prostitutas, atuantes em todo o território nacional, compõem a Rede.

<sup>12</sup> Cerca de US\$ 20.000,00.

<sup>13</sup> Instituída em 1986, a CNAIDS reúne representantes da sociedade civil no assessoramento ao Ministério da Saúde e ao seu Programa Nacional de AIDS na definição de ações e medidas concernentes ao controle da AIDS, em todas as suas dimensões.

<sup>14</sup> Homens que se prostituem.

Tudo isso veio se configurar no novo contexto político brasileiro, que havia se tornado propício à ampla mobilização social e à emergência de diversas reivindicações coletivas. E podemos dizer que a origem do movimento de prostitutas, no Brasil, foi eminentemente urbana, configurando-se em torno de denúncias contra atentados aos direitos civis e pelo direito à cidade. Em 1987, as prostitutas militantes organizam no Rio de Janeiro o I Encontro Nacional de Prostitutas, no Centro de Artes Calouste Gulbenkian. Outros encontros similares são realizados, em seguida, em várias capitais do país. No I Encontro Norte-Nordeste de Prostitutas, em Recife, em 1988, elas discutiram a retirada do capítulo V do código penal e lançaram o primeiro jornal destinado à categoria, o *Beijo da Rua*; no I Encontro das Prostitutas Gaúchas, realizado em Porto Alegre, em 1989, foram relatados os problemas de humilhação institucionalizada, como, por exemplo, a existência de um ‘termo de vadiagem’ a ser assinado na delegacia pelas prostitutas presas ilegalmente nas ruas da cidade; e o I Encontro de Prostitutas do Pará, realizado em Belém, no ano de 1991, as mulheres puderam contar com o apoio institucional do governo daquele estado. Naquele mesmo ano, uma rádio comunitária foi criada na Vila Mimososa (Leite 1992; Moraes 1995; Simões 2010). E no ano seguinte, o Programa Prostituição e Direitos Civis desvincula-se do Instituto de Estudos da Religião (ISER) e passa a existir como a organização não-governamental *Davida – Prostituição, Saúde e Direitos Civis*, assessorando a fundação de novas associações em todo o Brasil e difundindo, através do jornal *Beijo da Rua*, os ideais da Rede.

Em 1988 a Assembléia Constituinte promulgou também a nova Constituição. Com ela, o Ministério da Saúde criou o Sistema Único de Saúde (SUS) e o seu Programa Nacional de AIDS, que viria desempenhar o papel determinante de incentivo à formação associativa das prostitutas, em todo o território nacional, e à participação da categoria nas Coordenações Estaduais e Municipais de DST/AIDS.<sup>15</sup> O aparato institucional de promoção e apoio às associações passou a refletir tanto o resultado da mobilização das militantes quanto um estímulo à participação política cada vez mais florescente.

‘Agentes de saúde,’ ‘profissionais do sexo’ e, mais recentemente, ‘profissionais da sexualidade’ são terminologias que foram gestadas e cunhadas na *démarche* das

---

<sup>15</sup> Para maiores informações sobre as ações deste programa junto a este público, ver o Documento Referencial para Ações de Prevenção das DST e da AIDS, Série Manuais no. 47, do Ministério da Saúde (2002).

atividades associativas e no diálogo estabelecido entre os grupos organizados e o Estado. Para este, tais terminologias permitem melhor formular as ações “multiplicadoras,” com a qual se espera alcançar um determinado resultado junto aos membros da categoria do agente.

No que concerne aos interesses dos grupos, essas terminologias podem não passar de eufemismos ou, em alguns casos, representar uma nova “profissão” – o que gerou inúmeros e aguerridos debates entre as prostitutas militantes. Apesar desses imponderáveis, as terminologias vieram mudar, de todo modo, certos paradigmas relativos à prostituição ao considerarem os membros da categoria como “profissionais do sexo” ou “da sexualidade.” Permitiram também realçar uma série de procedimentos e capacidades desenvolvidas no aprendizado do *métier*. O emprego dessas terminologias possibilitaram, ainda, incluir e manter o debate sobre a prostituição nas mais diversas arenas sob a perspectiva do trabalho e, mais precisamente, à luz de determinadas competências reconhecidas para o exercício de um ofício.

Ofício e custos aprendidos, por sua vez, nas *interações* que ocorrem em determinados horários, situações, ruas e casas da cidade e que serão, a seguir, objeto de nossa atenção.

### ***A prostituição e a cidade: problemas públicos e identidade social***

Durante quase todo o século XX o Rio de Janeiro comportou, em sua região central, conhecida como Cidade Nova, uma vasta área onde o baixo meretrício floresceu e perdurou. A Zona do Mangue, como era chamado aquele conjunto de ruelas e casas que se estendia às margens do canal, estava próxima das estações dos trens da Central do Brasil e da Leopoldina, e ligava-se ao cais do porto pelo bairro vizinho da Gamboa. Além disso, abrigava em seu perímetro pequenos alojamentos, cortiços, pensões e “casas de zungu”<sup>16</sup> que propiciavam o acolhimento dos trabalhadores que por ali passavam em suas rotinas cotidianas ou na chegada à cidade.

Precisamente pela razão de sua localização e pelo grande número de pessoas que concentrava,<sup>17</sup> instalaram-se nos limites do Mangue duas instituições disciplinares

---

<sup>16</sup> O termo ‘zungu’ data de 1877 e, em língua quimbundo (*‘nzangu’*), quer dizer confusão, barulho, rixa. Casa de zungu possuía as mesmas características das “casas de cômodo,” ou seja, residências multifamiliares cuja ocupação ocorria sobretudo nos casarões da região central da cidade.

<sup>17</sup> Entre 1920 e 1930, para cada três brasileiras que trabalhavam no Mangue havia uma estrangeira. As ‘polacas’ e as francesas eram maioria, contabilizando cerca de dez mil “escravas brancas” que entre 1918

responsáveis por destinar àquela área a função capital de um *cordão sanitário*. A primeira delas foi o Hospital São Francisco de Assis, em 1922, que passou a funcionar no antigo prédio do primeiro asilo de mendigos da cidade. Dois anos antes de abrirem as portas como hospital destinado ao tratamento de doenças venéreas, o governo da antiga capital da República já havia mandado retirar as prostitutas que faziam o *trottoir* em outros bairros centrais, obrigando-as a permanecerem nos lupanares do Mangue durante a visita do rei e da rainha da Bélgica à cidade. A segunda instituição disciplinar instalada na região foi o 13º. Distrito de Polícia, o qual mantinha em seus arquivos um fichário com o nome de todas as mulheres que trabalhavam nos bordéis locais.<sup>18</sup>

Tal medida prenunciava ser o Mangue o lugar ideal para a localização do meretrício carioca, contribuindo para a definição dos espaços morais da cidade e, pela ótica higienista de então, também para o controle da sífilis e de outras doenças venéreas que assombravam a vida da população no início do século XX. Junto a isso, a grande mobilidade dos habitantes desta área era um dos distintivos que davam à Cidade Nova o caráter de *área natural*<sup>19</sup> do baixo meretrício no Rio de Janeiro.

Entretanto, o inexorável processo da expansão urbana pouco a pouco confinou e reduziu os seus domínios. Em 1945, a construção da Avenida Presidente Vargas pôs abaixo cerca de quinhentos edifícios da região, entre eles quatro igrejas, um mercado, a sede da prefeitura e muitas casas onde funcionavam os bordéis, espalhando, entre os moradores da cidade, o medo de que a prostituição *proliferasse* para outros bairros. Em 1954, iniciou-se a experiência conhecida como República do Mangue, termo cunhado pelos policiais da Delegacia de Costumes e Diversões (DCD) com o objetivo de fichar as prostitutas daquela área para que fossem exercidos simultaneamente os controles médico<sup>20</sup> e policial.<sup>21</sup> Em 1967, a visita da rainha Elizabeth II e de sua comitiva tornaria o casario parcialmente invisível para aqueles que cruzassem a Avenida Presidente Vargas.

---

e 1930 desembarcaram nos portos brasileiros para se prostituírem. Nas fichas reunidas no 13º. Distrito de Polícia vê-se que ali também aportaram romenas, russas, iugoslavas, argentinas e, entre todas, predominavam as judias, pois muitos traficantes de mulheres eram israelitas. Cf. PEREIRA 1966.

<sup>18</sup> Sobre o registro de prostitutas em fichários de instituições de controle e em catálogos de proxenetas e as expectativas em torno da atividade na manutenção da ordem social, ver TREXLER 1981; CHOLLEY 2001; MATHIEU *et* MAURY 2003; SIMÕES 2010.

<sup>19</sup> Este conceito, criado por Ezra Park para designar áreas cujas atividades resultam da interação social e não do planejamento oficial, evoca a idéia de uma ecologia urbana determinada por fatores econômicos e sociais que influem na distribuição da população em áreas de trânsito, lazer, moradia e trabalho. V. PARK, 1979 [1925]; ZORBAUGH, 1970:410.

<sup>20</sup> Sob a orientação do hospital Gafrée e Guinle.

<sup>21</sup> A cargo do 13º. Distrito de Polícia.



Os tapumes incitaram ainda mais a curiosidade dos transeuntes que passavam pelo Mangue.

Fonte: Simões 2010.

A ordem dos militares era esconder o Mangue com tapumes e, com isto, traçar, finalmente, os limites da “zona.” Em 1970, o *Jornal do Brasil* chegou a anunciar “o fim do Mangue.” Mais de trinta casas estavam sendo desapropriadas e outras tantas deveriam passar pelo mesmo processo, pois, desde o início, a década de 1970 seria marcada pelas obras de construção do metrô e do Centro Administrativo São Sebastião (CASS), sede da Prefeitura do Rio de Janeiro.<sup>22</sup>

Com as obras, a área abrangida pelo CASS não mais deixava espaço para um novo deslocamento das prostitutas. Havia, porém, em um pequeno trecho fronteiro entre a Cidade Nova e o bairro do Estácio, uma travessa com casas, próxima ao sítio reurbanizado e à estação de metrô, onde os bordéis seriam reinstalados, pela última vez naquele bairro, em 1979. Em seu pórtico lia-se “Vila Mimosa.” E a vila, anteriormente ocupada por famílias, viria acolher a escória, os últimos habitantes de uma área já totalmente desmantelada pela renovação urbana. Nas casas da Vila Mimosa, prostitutas e cafetinas preservariam seus negócios e um estilo de gerir a prostituição, não sem sofrerem muitas novas ameaças. Porém, no decorrer desse *social drama* (Turner 1957; Mello & Vogel 1981), transformariam o lugar e suas atividades em um símbolo de resistência da Zona do Mangue e do direito à cidade (Moraes 1995; Simões 2010).

\* \* \*

---

<sup>22</sup> A população da cidade prestou uma anti-homenagem à nova sede do governo municipal, apelidando-o de Piranhão, uma explícita alusão à alcunha popular de prostituta e à menção que faz à voracidade carnívora do peixe amazônico. Na cidade, todos conhecem a sede da prefeitura pelo nome de “Piranhão,” e mesmo os seus funcionários se referem ao local de trabalho utilizando este nome. Mais recentemente, um prédio anexo foi construído e, novamente, a população lembrou a antiga área dos bordéis, dando-lhe a alcunha de “cafetão.”

Os estudos de ecologia urbana desenvolvidos pelos sociólogos de Chicago buscaram compreender a cidade e seus problemas através da análise dos processos de expansão urbana. Em um artigo de 1925, Ernest Burgess ilustrou o zoneamento da cidade e seu processo de expansão com a representação de círculos concêntricos, mostrando com isso os sucessivos processos da expansão.<sup>23</sup> Assim, em Chicago a prostituição se situava na zona de *Loop*, também chamada Zona Central de Comércio (I); na zona de transição, ou de deterioração (II) e na zona residencial (IV).

Transpondo o seu esquema para a cidade do Rio de Janeiro, vemos que aqui o mesmo ocorria: no centro de comércio, onde se situam as praças Tiradentes e Campo de Santana, e em cujo prolongamento também se encontra a praça Mauá, junto ao cais do porto, o cenário é marcado pela presença das prostitutas de rua, que fazem o *trottoir* e freqüentam bares, clubes e cinemas cuja programação se destina à exibição de filmes ou espetáculos eróticos. A prostituição de bordel, também chamada ‘prostituição localizada’,<sup>24</sup> se concentra na zona de transição. Nesta podemos classificar a Vila Mimosa, último reduto da prostituição na região central do Rio, e que, devido a renovação urbana, foi “reinventada” em um bairro contíguo pelos seus antigos proprietários (Simões 2010). Um tipo de prostituição mais discreta, pois confinada aos apartamentos e sustentada por um público de maior poder aquisitivo, ficaria reservada, por fim, às áreas residenciais da cidade. Nesta modalidade, o bairro de Copacabana se sobressai na geografia moral carioca (Gaspar 1994).

O denominador comum de cada um desses tipos de prostituição é o lenocínio, isto é, a organização comercial que garante a prostituição de outrem. O cáften, o rufião, a cafetina, o proxeneta, o gigolô, o dono de bordel, de termas ou de casas de massagem, figuras, enfim, que possibilitam o trabalho ou vendem proteção à prostituta contra ataques de clientes ou mesmo contra agentes do Estado, são, segundo as leis brasileiras,

---

<sup>23</sup> Neste trabalho, Burgess define o zoneamento da cidade da seguinte maneira: “A figura I [o núcleo dos círculos concêntricos] representa uma construção ideal das tendências de qualquer cidade para expandir-se radialmente da sua Zona Central de Comércio representada na figura pelo *Loop* (I). Circundando a área central há normalmente uma zona de transição, que está sendo invadida pelo comércio e pela manufatura leve (II). Uma terceira zona (III) é habitada por trabalhadores das indústrias que fugiram da área de decadência (II), mas que desejam viver em ponto de fácil acesso ao seu trabalho. Além desta zona acha-se a zona residencial (IV) de prédios de apartamentos de alta classe ou de seções ‘restritas’ de moradias isoladas de uma só família. Mais longe, além dos limites políticos da cidade, acha-se a zona de *commuters* – áreas suburbanas ou cidades satélites onde residem os *commuters*, que cada dia útil vão ao centro de manhã para trabalhar e voltam à noite – dentro de trinta ou sessenta minutos de viagem da zona central de comércio.” Cf. BURGESS 1979.

<sup>24</sup> A esse respeito, ver a entrevista com Armando Pereira (1966), delegado que durante anos trabalhou no 13º. Distrito de Polícia, situado na Zona do Mangue, região central da capital carioca onde, durante quase um século, se concentrou o baixo meretrício da cidade.

o único aspecto criminal da prostituição. Enquanto a chamada prostituição localizada costuma ser tolerada por configurar uma espécie de *cordão sanitário* e região moral que responde aos interesses do poder público, a prática do *trottoir*, mais visível e difusa, é combatida por métodos muitas vezes violentos. Na década de 1960, a polícia da capital recolhia cerca de 80 mulheres por dia, o que, ao final do mês, somava cerca de 1400 mulheres levadas às delegacias e encaminhadas às “malocas,” local onde permaneciam detidas de 2 a 5 dias em condições inexistentes de higiene. Nesses recintos, eram obrigadas a dormir no chão e, freqüentemente, também molestadas pelos policiais que as guardavam (Pereira 1966; Barruel de Lagenest 1960).

A humilhação ou a obrigação de obediência são, contudo, práticas de controle igualmente disseminadas nos estabelecimentos da chamada prostituição localizada. Nessas cidadelas geridas pela figura do proxeneta,<sup>25</sup> a prostituta torna-se a “menina” da casa. Mas, para tanto, deve ser domesticada pelos gerentes ou proprietários. No final dos anos 1950, em um bordel da capital paulista, Lagenest presenciou cenas em que a cafetina humilhava publicamente prostitutas devedoras de diárias (Lagenest 1960:13). Já em 2002, o gerente de uma casa na Vila Mimosa contou a esta etnógrafa ter agredido uma prostituta que trabalhava em seu estabelecimento, com o argumento de que a mulher fazia uso da cocaína.

Com a formação das associações de prostitutas, as agressões físicas e outras humilhações, atos que marcam o processo incriminatório do sujeito, passaram a ser identificados como problemas não mais individuais, mas coletivos e principalmente concernentes aos direitos civis.<sup>26</sup> Para compor e difundir esta consciência entre os membros da categoria, reuniões semanais, mensais e anuais tornaram-se uma das atividades mais importantes dessas associações. No Rio de Janeiro, o Fórum de Profissionais do Sexo, de âmbito estadual, foi criado para ser um espaço onde as mulheres pudessem discutir questões relativas, especificamente, ao trabalho sexual e a qualidade das interações mantidas com outros agentes durante o exercício do seu ofício. No Fórum, passaram a elaborar ainda mais suas narrativas (Schapp 1976) de modo a comunicar suas experiências de modo mais adequado e, com isso, persuadir um público qualificado e cada vez mais amplo da importância de suas reivindicações. O teor fático

<sup>25</sup> O termo grego *proxenus*, segundo o *Dictionary of Classical Antiquities*, designa o representante do Estado destacado para proteger e assistir os estrangeiros. Há ainda a acepção que lhe designa a função de ‘hospedeiro público’ ou ‘intermediário em transações comerciais.’

<sup>26</sup> Sobre a transformação de um problema em problema público, v. especialmente GUSFIELD 2009. Sobre a formação do público e de seus problemas ver DEWEY 1981 e CÉFAI 2002; e sobre o regime de justificação e a formação de consensos, ver BOLTANSKI *et* THEVENOT 1991.

das conversas e narrativas trazidas para este tipo de encontro em que expõem seus dramas pessoais e coletivos contribui para fortalecer a identidade e fundar a solidariedade de classe.

Em um sobrado próximo ao Campo de Santana, a poucos metros da Praça Tiradentes, acontecem esporadicamente as reuniões do Fórum de Profissionais do Sexo. Em uma destas, a diretora, há mais de trinta anos na prostituição, informava aos vinte e dois presentes que o grupo e as reuniões tinham sido criados para “acabar com a discriminação.” Discursava vigorosamente sobre a importância da auto-estima para o desempenho satisfatório de todos os papéis que sua vida lhe exigia e citava, como exemplo, o de ‘mãe,’ ‘avó,’ ‘dona-de-casa’ e ‘esposa,’ mostrando que o de ‘prostituta’ não a impedia de exercer aqueles representativos da vida doméstica, da ‘mulher direita’, da ‘mulher da casa’ e ‘feita para o casamento.’<sup>27</sup> “A minha profissão é prostituição, mas eu sou é Ivanilda Santos de Lima e quero ser reconhecida como pessoa, certo? Uma das coisas do grupo é isso: mostrar para a sociedade que *somos pessoas*.”

Na experiência do amor, como diz Honneth, se inscreve “a possibilidade de autoconfiança; na experiência do reconhecimento jurídico, o auto-respeito e, por fim, na experiência da solidariedade, a da auto-estima” (Honneth, 2000). Esses três padrões de reconhecimento são condições intersubjetivas nas quais o sujeito estigmatizado e vulnerável pode adquirir, de modo favorável, novas formas de se auto-perceber. “Os indivíduos se constituem como pessoas unicamente porque, da perspectiva dos outros que os assentem ou encorajam, aprendem a se referir a si mesmos como seres a que cabem determinadas propriedades e capacidades.”

### “O Manguê resiste”

Meses depois do I Encontro Nacional de Prostitutas, em 1987, os jornais novamente faziam a cobertura da mobilização da categoria, desta vez contra as ameaças que vinham sofrendo dos prepostos de um pastor da igreja evangélica, dono de uma extinta rede de TV, cujos estúdios haviam sido instalados no prédio ao lado dos bordéis da Vila Mimosa (Leite 2009; Simões 2010; Moraes 1995).

O escritor Jorge Amado enviou, da Bahia, uma carta de apoio às prostitutas da Vila Mimosa, expressando, com isso, o quanto a questão adquiria gravidade num país

---

<sup>27</sup> Em 2009, Gabriela Silva Leite, presidente da Rede, lançou por uma grande editora carioca o seu segundo livro, intitulado “*Filha, mãe, avó e puta: a história de uma mulher que decidiu ser prostituta*.”

recentemente redemocratizado. Os problemas que se abatiam sobre as prostitutas eram, cada um deles, os mesmos que ameaçavam a nova ordem: o arbítrio e a discriminação.

Com o apoio de ONGs, artistas e pessoas ligadas às pastorais da Igreja Católica,<sup>28</sup> as prostitutas da Vila organizaram um ato público de repúdio “contra a violência, a especulação imobiliária e a discriminação social,” onde disseram entender que “atos como este não servem senão para discriminar e extinguir não só com as prostitutas, mas também com outras comunidades carentes que lutam pela preservação do seu espaço e a garantia dos seus direitos.” Este texto, parte do discurso lido durante a manifestação *O Mangue resiste*,<sup>29</sup> passou a integrar um dossiê organizado pela Associação da Vila Mimosa, fartamente documentado com abaixo-assinado, recortes de jornal, cartas, telegramas, levantamento das desapropriações e relatos de habitantes do entorno. O drama chegaria ao fim com um decreto assinado pelo prefeito instituindo a concessão do comodato das casas da Vila Mimosa às suas proprietárias.<sup>30</sup>

Somente em 1996 o grupo seria novamente afetado e indenizado pela desapropriação dos imóveis, em vista da finalização do projeto de renovação urbana previsto para a Cidade Nova. Dali, prostitutas e cafetinas da Vila Mimosa saíram para reinventar a “zona” em uma rua recôndita de um bairro contíguo. Assim, preservariam as comodidades de permanecerem juntas e também um estilo de gerir a prostituição na grande cidade.

### ***“Deixamos de ser zona: somos Vila Mimosa”***

O movimento associativo iniciado nos anos 1980 visava conter a violência policial, denunciar a discriminação e legitimar o direito à cidade face aos processos de grilagem e de renovação urbana. Com a criação da Rede Brasileira de Prostitutas, em 1987, o debate foi sendo conduzido efetivamente para o reconhecimento da atividade como ocupação legal.

No entanto, no universo da prostituição carioca esse debate se estrutura em um antagonismo entre os propósitos claramente regulamentaristas da Rede e a postura ambígua dos vários empresários da prostituição da cidade com relação à

---

<sup>28</sup> Sobretudo a Pastoral da Mulher Marginalizada (eufemismo para “prostituta”), que entendia ser a prostituta uma “vítima da sociedade machista.”

<sup>29</sup> Realizado em uma importante casa de espetáculos da Lapa, no Rio de Janeiro, no dia 10 de dezembro de 1987. V. Jornal do Brasil e Tribuna da Imprensa de 10/12/1987.

<sup>30</sup> V. Jornal do Brasil de 25 novembro de 1987: “O Mangue Resiste: prostitutas garantem ajuda do prefeito na luta contra o pastor,” O Globo do mesmo dia e os jornais Tribuna da Imprensa, O Dia e O Globo de 26 de novembro de 1987.

regulamentação da relação de trabalho. Entre esses últimos, se encontra a associação dos proprietários dos bordéis da Vila Mimosa.

“Vila Mimosa,” espécie de nome fantasia evocativo da antiga zona de prostituição demolida, é o nome do conjunto de bordéis que funcionam, hoje, em uma rua nas cercanias da Cidade Nova. A associação fundada na antiga zona havia sido fundada por prostitutas, enquanto que a associação da Vila Mimosa atual defende os interesses dos “donos-de-casa,” ou seja, dos proprietários dos estabelecimentos.

Qualquer prostituta pode trabalhar nos bordéis da Vila, bastando, para isso, pagar R\$ 5,00 ao gerente da casa pelo uso da cabine onde atenderá o cliente. Entretanto, a mulher que chega até ali recebeu indicações de pessoas que, em algum momento, tomaram conhecimento de sua necessidade de trabalhar, de complementar o orçamento ou de sanar eventuais carências afetivas. Taxistas, gerentes e outras prostitutas são os principais agenciadores, pois conhecem o *métier* e logo percebem ou procuram saber as razões que podem fazer da mulher uma possível candidata.

Cerca de 1500 pessoas trabalham nos 78 estabelecimentos da Vila Mimosa, em dois ou três turnos. Este número contempla gerentes, vendedores ambulantes, ‘barraqueiros,’<sup>31</sup> seguranças, cabeleireiros, manicures, taxistas, *motoboys*,<sup>32</sup> funcionários da associação e prostitutas. Quanto a estas, a Associação diz serem “mais de mil,” número que flutua devido à permanência intermitente das mulheres na prostituição. Grande parte das que trabalham na Vila Mimosa tem entre 20 e 29 anos e o primeiro grau completo.

Se os motivos que as fazem optar por essa atividade se caracterizam por carência pecuniária ou afetiva, é o casamento o que mais contribui para o afastamento da prostituição. No meio de uma tarde, horário de baixa freqüentação nos bordéis, a etnógrafa participa de uma conversa com o dono de um estabelecimento e a prostituta que considerava a possibilidade de mudar de ofício. De repente, exagerando certo ar de fastio, o homem resume a chorumela da moça: “Vocês querem é casar. Aliás, vocês casam toda hora!”

Este mesmo empresário, sempre que lhe parece necessário, profere palavras enalecedoras e carinhosas para as prostitutas. O acolhimento, diz ele, é crucial para o bom andamento do trabalho. E também um estímulo para a prostituta se engajar no

<sup>31</sup> Pessoas que vendem comida e bebida em pontos fixos dentro dos galpões ou na rua.

<sup>32</sup> Serviço de táxi feito em motocicletas existente, hoje, em grande parte das favelas da cidade para suprir uma demanda local. O preço é fixo e bastante inferior ao cobrado pelos taxistas.

acirrado jogo da sedução de um cliente. Mas o acolhimento na Vila Mimosa, naquele verão de 2001, não se restringia mais apenas à interação face-a-face entre donos-de-casa, gerentes e prostitutas. Referia-se a modernização dos bordéis, dos serviços oferecidos pela associação às prostitutas, a organização local voltada para o “lazer sexual” e a própria propaganda do lugar. Por isso o investimento na construção de salões de beleza na sede da associação e nos bastidores de algumas casas; na realização de desfiles de moda e festas comemorativas de aniversários e dias santos; na instalação de aparelhos de musculação para uso das mulheres; na implantação de um ambulatório e no atendimento psicológico destinado a elas; nos projetos de inclusão digital e bancária<sup>33</sup> para beneficiar as prostitutas que trabalham na Vila; nas atividades que visam informar sobre a prevenção de DST, do HIV e da AIDS e, por fim, na construção de um *site* ([www.vilamimosa.com.br](http://www.vilamimosa.com.br)) que divulga na Internet as ações promovidas pela Associação.

A assunção de um projeto institucional pelos donos-de-casa da Vila Mimosa se desdobrou, enfim, na criação de mecanismos que visavam elevar os traços positivos do lugar e da organização dos proprietários dos bordéis. No *site*, é o “trabalho social” que aparece como a grande vedete das ações promovidas pela associação.<sup>34</sup>

Pensadas à luz de novas justificativas sociais que pudessem produzir contextos mais favoráveis à inserção dessa associação nos campos político, econômico e social, tais iniciativas buscavam também dissociar a idéia de ‘bagunça’, sinônimo de uma das acepções de ‘zona’, do ambiente da prostituição. Vontade esta sintetizada nas palavras de um dos membros da associação: “deixamos de ser *zona*: somos *Vila Mimosa*”. Para esses novos empresários da prostituição carioca, a Vila Mimosa de hoje representa um *upgrade*, a modernização dos bordéis e do modo de administrar esse lugar reservado para a prática da prostituição e das inúmeras formas de sociabilidade que compõem esse universo.

As instituições que hoje apóiam os projetos da Associação figuram na página principal do *site*: UNESCO, Governo do Estado do Rio de Janeiro, Governo Federal, Ministério da Cultura, Escritório contra Drogas e Crime das Nações Unidas, Conselho Nacional de DST/AIDS e Assessoria DST/AIDS do Ministério da Saúde, Secretaria de Saúde do Estado do RJ, Centro de Articulação de Populações Marginalizadas (CEAP), Brasil Foundation e Fundo Angelo Borba de Recursos para Mulheres. Um anúncio intermitente indica: “Aqui você tem: assistência médica, atendimento psicológico, aulas

<sup>33</sup> A Caixa Econômica Federal enviou dois funcionários à Vila Mimosa para realizarem a abertura de contas sem exigência de comprovação de renda para as prostitutas. Foram abertas mais de 300 contas, com depósitos iniciais de R\$250,00 a R\$1.000,00. V. Jornal Beijo da Rua, dezembro de 2003: “Caixa vai à *zona* abrir contas para profissionais.”

<sup>34</sup> Uma de suas mais ativas diretoras formou-se recentemente no curso de Serviço Social.

de inglês/espanhol, aula de informática, palestras sobre cidadania, conta bancária, poupança, plano de previdência, consórcio para a casa própria.” A página ‘Biblioteca’ destina-se exclusivamente à difusão de textos sobre DST’s e AIDS. Há fotografias de festas, campanhas de prevenção e campanhas políticas onde aparecem desfigurados os rostos das prostitutas; apenas algumas ‘donas-de-casa’ se deixam mostrar. Por fim, e com grande destaque, o visitante pode conhecer a história registrada pela associação sobre a Zona do Mangue e seu último reduto, a antiga vila demolida, chamada Vila Mimosa.

### *O ‘submundo’ no Congresso*

No mesmo mês em que a Associação da Vila Mimosa organizou o seu primeiro desfile de modas, no inverno de 2002, o diretor e a presidente foram a Ipanema, na Zona Sul da cidade, participar de um jantar oferecido pelo deputado federal Fernando Gabeira, autor do projeto de lei que suprime os artigos 228, 229 e 231 do Código Penal.<sup>35</sup> O assunto que os levava àquela reunião estava, pois, diretamente associado aos seus interesses empresariais. Afinal, naquela noite, o parlamentar apresentaria a 50 convidados o seu projeto de lei. Inspirado na legislação alemã,<sup>36</sup> em vigor desde janeiro daquele ano, o projeto brasileiro pressupunha a possibilidade de contratos trabalhistas entre prostitutas e cafetões e cafetinas. A retirada do lenocínio do universo da ilegalidade e do crime através do reconhecimento legal de seu exercício, permitiria enquadrar a relação de trabalho estabelecida entre esses empresários e as prostitutas.

Junto com esta etnógrafa e prostitutas que trabalham nas praças Mauá, Tiradentes e Campo de Santana, jornalistas, ativistas e empresários do *bas-fond* carioca, os dois representantes da Vila Mimosa ouviram atentamente a exposição do deputado. Com sua postura política libertária e habitual *nonchalance*, devotadas, desde o início de sua carreira, a elucidação dos usos e dos costumes que instituem a marginalidade social e política de determinados grupos sociais, o deputado propôs ser o *porte-parole* das prostitutas no Congresso Nacional. “Quero esclarecer que nasci e vivi ao lado de uma zona de prostituição e as prostitutas tiveram um papel fundamental na minha educação, protegendo-me e orientando-me em situações perigosas.” Uma calorosa salva de palmas

<sup>35</sup> Relativos ao lenocínio e ao “favorecimento” da prostituição.

<sup>36</sup> Em 01 de janeiro de 2002 entrou em vigor na Alemanha a lei que suprimiu do Código Penal Alemão o crime de ‘favorecimento da prostituição.’

confirmou a aceitação de sua proposta. Para todas aquelas ali presentes, o projeto do deputado representava o coroamento dos vários anos de aguerrida participação nas mais diversas arenas públicas pelo reconhecimento dos direitos civis da categoria.

No entanto, para o diretor e a presidente da Associação da Vila Mimosa, o projeto era apenas o começo das mudanças que poderiam afetar completamente seus negócios, e merecia, portanto, ser ampla e exaustivamente debatido. A presidente se contrapunha à idéia aludindo à *vergonha* de ter o nome do ofício registrado em uma carteira de trabalho e aos seus possíveis desdobramentos negativos. O diretor, por sua vez, enumerava as ações da Associação da Vila Mimosa para melhor contrastá-las e distingui-las, moralmente, da dissimulação da prostituição gerida pelos proprietários de hotéis e motéis, conscienciosos em desembaraçarem-se desse tipo de relação de trabalho. Embora ausentes, não foi sem incômodo que se ressentiu, na ocasião, a falta dos representantes da hotelaria carioca.

As divergências entre os representantes das duas categorias – prostitutas e proxenetas – se explicitaram naquele jantar, agora para um grupo seletivo, porém eclético de ativistas e, como se não bastasse, em uma instância heterônoma. A platéia testemunhava que aos olhos dos dois empresários a prostituição era uma atividade provisória e circunstancial, enquanto que para as prostitutas militantes, as mais interessadas no projeto de lei, era fundamental esclarecer a possibilidade da *escolha* pela prostituição, assim como a permanência na atividade para, por conseguinte, se poder exigir a garantia de direitos trabalhistas e demais benefícios previdenciários garantidos pelo tempo de trabalho em determinado tipo de ocupação.

No chamado submundo, a venda de proteção à prostituta – ou seja, o lenocínio – é a mercadoria política (Misse, s/d) responsável pela manutenção da ordem. O mercado onde este tipo de mercadoria circula é essencialmente criminalizado. A extorsão e as transações de proteção dependem, assim, de uma rede de confiança estabelecida entre os envolvidos e derivada da situação de ilegalidade de que partilham. “A economia das ‘ligações perigosas’ entre mercados informais de bens econômicos ilegais ou criminalizados e mercadorias políticas ilícitas se alimenta, assim, paradoxalmente, das próprias políticas de criminalização que demarcam esses mercados.”<sup>37</sup>

---

<sup>37</sup> O autor cita como exemplos desse tipo de mercadoria política, cuja criminalização decorre do emprego da violência para fins privados, a “proteção” oferecida pela máfia siciliana, as negociações de preço pelo resgate de seqüestrados no Rio de Janeiro, ao longo dos anos 1990 e o assassinato por encomenda feito pelos chamados ‘grupos de extermínio.’

**“Sem vergonha, garota: você tem profissão”**

Paralelamente a arena formada em torno da descriminalização das relações de trabalho no universo da prostituição, o Ministério do Trabalho se empenhava para inserir a atividade na última edição de sua Classificação Brasileira de Ocupações (CBO).<sup>38</sup> O novo inventário das ocupações brasileiras seria publicado em 2003, mas foi também naquele ano de 2002 que os delegados do MT reuniram-se em um hotel, em Copacabana, com dez prostitutas representantes das cinco regiões do país – norte, nordeste, centro-oeste, sul e sudeste – para cumprirem a tarefa de definição da atividade a partir das condições gerais do seu exercício, das competências<sup>39</sup> pessoais exigidas e dos recursos materiais necessários para o seu pleno desempenho.

A etnógrafa pôde acompanhar os dois dias e as duas noites de intensas discussões e muitas ponderações e reflexões a respeito do ofício e das vantagens e desvantagens encontradas durante as atividades, segundo prostitutas provenientes de diversas regiões do Brasil. As que vieram do estado do Pará,<sup>40</sup> no norte do país, defendiam como parte do trabalho ocupar-se das compras e das roupas de seus homens no garimpo, assim como a aplicação de sua renda em pepitas de ouro. Os contextos criados pela prostituição nos mais variados meios urbanos do país eram assim explicitados, dando mostras da complexidade dos procedimentos e da metodologia aplicada pelo MT na construção das categorias profissionais brasileiras.

A principal etapa do processo de definição de uma nova categoria consiste em enumerar todas as atividades que constituem o ofício e as competências que os membros consideram relevantes para o seu pleno exercício de modo que seja possível, em seguida, evidenciar o contexto em que as aptidões se fazem necessárias. Tal propedêutica visa dar maior precisão ao conjunto que distinguirá uma ocupação de

---

<sup>38</sup> A CBO é o documento que reconhece, nomeia e descreve as características das ocupações do mercado de trabalho brasileiro, para fins classificatórios junto aos registros administrativos e domiciliares. A classificação, contudo, não pretende dar conta das relações de trabalho e por isso se distingue da regulamentação da profissão, apreciada no Congresso Nacional e sancionada pelo Presidente da República.

<sup>39</sup> Ocupação e competência são as bases conceituais da CBO. O primeiro termo compreende, em sua definição, ‘emprego’ ou ‘situação de trabalho,’ que é um “conjunto de atividades desempenhadas por uma pessoa, com ou sem vínculo empregatício.” O segundo faz distinção entre ‘nível de competência’ e ‘domínio (ou especialização) da competência,’ sendo aquele “função da complexidade, amplitude e responsabilidade das atividades desenvolvidas no emprego ou relação de trabalho” e este as “características do contexto do trabalho como área de conhecimento, função, atividade econômica, processo produtivo, equipamentos, bens produzidos” que identificarão o tipo de ocupação ou profissão. Cf. *Informações Gerais* sobre a CBO, documento disponível no *site* do Ministério do Trabalho e Emprego: <http://www.mtecbo.gov.br/informacao.asp>

<sup>40</sup> Grupo de Mulheres Prostitutas da Área Central de Belém (GEMPAC).

outra, estabelecendo limites entre labores que demandam competências muitas vezes idênticas.

De acordo com o sistema classificatório da CBO, a prostituição pertence ao Grande Grupo 5, que reúne:

... Trabalhadores dos serviços e vendedores do comércio em lojas e mercados. Este grande grupo compreende as ocupações cujas tarefas principais requerem para seu desempenho os conhecimentos e a experiência necessários para prestações de serviços às pessoas, serviços de proteção e segurança ou a venda de mercadorias em comércio e mercados. Tais atividades consistem em serviços relacionados a viagens, trabalhos domésticos, restaurantes e cuidados pessoais, proteção às pessoas e bens e a manutenção da ordem pública, venda de mercadorias em comércio e mercados.

No conjunto de tarefas elaborado pela comissão *ad hoc* de representantes do *métier* encontram-se atividades designativas de outras ocupações – lavar roupas, por exemplo, – e situadas em contextos bastante específicos – como o garimpo. Como competência foram citados, unanimemente, os diversos modos de sedução. Neste momento, diante do acordo sobre a principal prática da prostituição, alguém sugeriu incluir uma competência cuja propriedade era, antes, a de uma ética: ‘não cortejar companheiros de colegas de trabalho.’ Marcada pelo decoro, a compostura e a moralidade, a deontologia da ocupação ‘prostituição’ ganharia forma, a partir daquele instante, para em seguida ganhar mundo nas páginas da Classificação Brasileira de Ocupações (CBO).

As participantes definiram as competências e atividades características da prostituição a partir da enumeração das etapas que abrangem desde a preparação para o trabalho – ‘produzir-se’ – até o cuidado com a formação de aprendizes – isto é, a difusão de um conhecimento elaborado pela prática do ofício. As etapas do trabalho de prostituta foram assim definidas: ‘batalhar programa’, ‘minimizar as vulnerabilidades’, ‘atender clientes,’ ‘acompanhar clientes,’ ‘administrar orçamentos,’ ‘promover a organização da categoria’ e ‘realizar ações educativas no campo da sexualidade.’ Cada etapa configurou um grupo formado por competências específicas, dentre as quais surgiram: ‘dar conselhos a clientes com carências afetivas,’ ‘posar para fotos,’ ‘fazer compras para o garimpo,’ ‘lavar roupas dos garimpeiros,’ ‘cuidar de garimpeiros enfermos,’ ‘inventar histórias,’ ‘cuidar da higiene pessoal do cliente,’ ‘encantar com a voz,’ ‘seduzir com o olhar,’ ‘conquistar com o tato,’ ‘envolver com o perfume,’ ‘reconhecer o potencial do cliente,’ ‘satisfazer o ego do cliente,’ ‘denunciar

discriminação,' 'usar e distribuir preservativos' e 'manter relações sexuais.' Além das práticas sinestésicas e, por que não dizer, psicanalíticas voltadas para a interação com o cliente, para o pleno desenvolvimento do ofício foram incluídas ainda 'ações educativas no campo da sexualidade,' com a elaboração de roteiros para peças teatrais, aconselhamento a meninas de rua, palestras na rede de ensino e nos cursos de formação e reciclagem de policiais.

Note-se que a construção mesmo da categoria ocupacional sintetiza o drama social do próprio trabalho. Os personagens, portanto, estão lá: garimpeiros, policiais, clientes, companheiros das colegas.<sup>41</sup> Com eles, os cuidados a serem observados durante a interação que engendram: 'usar preservativo,' 'denunciar discriminação e violência física.'

E deste modo, finalmente, evidenciam-se, na construção de uma categoria profissional, alguns princípios fundamentais que justificam socialmente a atividade. A inspiração do artista, a tradição de um *métier*, a competência técnica de uma profissão ou o civismo de um ofício são alguns exemplos de princípios reclamados como virtudes – e ética – de suas respectivas identidades (Desrosières & Thevenot 2002: 37).

Apesar das particularidades incluídas no registro e não necessariamente experimentadas por todos os membros da categoria, a exegese da ocupação deixa entrever que as situações enfrentadas por um membro e as maneiras com que ele responde a elas são muito semelhantes àquelas experimentadas e resolvidas por outros integrantes da mesma categoria. Goffman observou que essas semelhanças existem *apesar* da característica – ou do estigma – que os aproxima, e não *por causa* dela. Com isso, ele constatava a pertinência de um “estudo institucional do eu,” entre “o eu e sua sociedade significativa” (Goffman 1961:112). Nesse sentido, a exegese de uma ocupação acaba sendo também a exegese dos mores de uma sociedade.

### **À guisa de conclusão**

As efemérides de 2002 fizeram com que as associações das prostitutas gozassem de uma espécie de *anno mirabilis* da história da prostituição no Brasil. Esta foi em muito favorecida pelas relações construídas com as instituições federais, especialmente com o Ministério da Saúde que, além de financiar os projetos institucionais das

---

<sup>41</sup> “Il faut se rappeler qu’un métier n’est pas seulement un faisceau de tâches, mais aussi un rôle social, le personnage que l’on joue dans une pièce [*drama*]. » HUGUES 1996: 72.

associações, lançou, também em 2002, uma campanha nacional de prevenção das DST e da AIDS intitulada “*Sem vergonha, garota: você tem profissão.*”<sup>42</sup>

Destinada especificamente às prostitutas, a campanha se empenhou em afirmar, pela primeira vez na história das políticas públicas, a sua identidade profissional, tornando-a “braço direito” do trabalho preventivo proposto pelo Ministério da Saúde.

Sobretudo em uma sociedade bacharelesca, para dizer nos termos de Gilberto Freyre, ter uma profissão significa ser *mais* respeitado por indivíduos e instituições públicas. Ao considerar as relações estabelecidas entre os membros de um *métier* e a sociedade onde se inserem, Everett Hughes investe na mesma direção e propõe que se entenda em quais circunstâncias aparece o desejo de transformá-lo em uma profissão, e quais são as etapas a serem vencidas para aproximá-lo do modelo valorizado de uma profissão.

*Professio*, palavra latina da qual se origina, designa o ato de proferir, de manifestar publicamente ou diante de uma comunidade os votos expressivos da crença, da fé ou da opinião que se apregoa. Deste ponto de vista, sugere a eleição e o engajamento rotineiro em um conjunto determinado de atividades e modos de proceder. Supõe, portanto, uma dedicação constante em vez das intermitências provocadas por alguma eventualidade ou pelo circunstancial. Suscita, finalmente, a assunção de um papel. E, com isto, determinados modos de se definir situações no drama da vida social.

**Soraya Silveira Simões**

Doutora em Antropologia

Pesquisadora associada ao CLERSÉ-MESH/Université de Lille 1 e ao Laboratório de Etnografia Metropolitana-LeMetro/IFCS-UFRJ, InEAC/INCT.

---

<sup>42</sup> No Brasil, ‘sem vergonha’ é também sinônimo de ‘mulher da vida,’ puta, prostituta. A campanha tirou partido desse denominativo, conferindo-lhe outro sentido: conclamando a prostituta a deixar, ao contrário, de ‘ter vergonha,’ pois, afinal, o papel desempenhado ascendia ao *status* honroso de uma profissão. O *single* da campanha, veiculado nas rádios de todo o país, fazia coro a esse chamado: “Sei que a vida a levou por diversos caminhos / por sobrevivência ou amor você vende carinhos / não se arrisque nem um instante, não vá se esquecer / a sua saúde é importante / cuide bem de você / você é profissional do amor, profissional do prazer / por isso tome cuidado, com cliente ou namorado / você tem que se proteger.”

### **Identity and Politics: prostitution and recognition of a *metier* in Brazil**

**Abstract:** This article analyzes the development of Rio de Janeiro's prostitutes mobilization towards the recognition of a professional identity. The formation of prostitutes' associations in Brazil since the 1980s, the effective participation in the movement of AIDS prevention, and the dialogue with the Ministry of Health for achieving the desired formal status of prostitution in the Ministry of Labor's Brazilian Classification of Occupations (CBO) contributed to the definition of its causes, that will be, here, returned to its political, social and urban contexts, in order to highlight the development of a code of ethics of a professional group.

**Keywords:** prostitution; Rio de Janeiro, social mobilization, recognition, professional groups.

### **Referências bibliográficas:**

- BARRUEL DE LAGENEST. Lenocínio e Prostituição no Brasil. Rio de Janeiro : Agir, 1960.
- BOLTANSKI, Luc. De la dénonciation. In Actes de la Recherche en Sciences Sociales. Paris, n. 51, mars 1984.
- \_\_\_\_\_ & THEVENOT, Laurent. De la justification : les économies de la grandeur. Paris : Gallimard, 1991.
- BURGESS, Ernest. « La croissance de la ville. Introduction a un projet de recherche » En : Yves Grafmeyer y Isaac Joseph (comps.) : L'École de Chicago. Paris: Les éditions du Champ Urbain, 1979, pp. 127 a 144.
- CEFAÏ, Daniel. « Qu'est-ce qu'une arène publique ? Quelques pistes pour une perspective pragmatiste ». En Daniel Cefai y Isaac Joseph (comps.) : L'héritage du pragmatisme. Paris : Éditions de l'Aube, 2002, pp. 51 a 82.
- CHOLLEY, Jean. Courtisanes du Japon. Arles cedex: Éditions Philippe Picquier, 2001.
- DESROSIÈRES, Alain & THÉVENOT, Laurent. Les catégories socio-professionnelles. Paris : La découverte, 2002.
- DEWEY, John. The public and its problems. Ohio: Ohio University Press, 1981 [1927]. Documento referencial para ações de prevenção das DST e da AIDS – Profissionais do Sexo, série Manuais, no. 47, Ministério da Saúde, Secretaria de Políticas de Saúde, Coordenação Nacional de DST e AIDS, Brasília, março 2002. 160p.
- GASPAR, Maria Dulce. Garotas de Programa: Prostituição em Copacabana e Identidade Social. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.
- GOFFMAN, Erving. Manicômios, Prisões e Conventos. São Paulo, Editora Perspectiva, 1961.
- \_\_\_\_\_. Estigma: Notas sobre a Manipulação da Identidade Deteriorada. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1975.
- GUSFILED, Joseph. La culture des problèmes publics – l'alcool au volant : la production d'un ordre symbolique. Paris : Economica, 2009.
- HONNETH, Axel. La lutte pour la reconnaissance. Paris : Cerf, 2000.
- HUGHES, Everett C. Le regard sociologique – essais choisies. Paris : Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1996.
- LEITE, Gabriela Silva. Eu, mulher da vida. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1992.
- \_\_\_\_\_. Filha, mãe, avó e puta. A história de uma mulher que decidiu ser prostituta. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009.
- MATHIEU, Jean & MAURY, P.H. Bousbir : la prostitution dans le Maroc colonial – ethnographie d'un quartier réservé. Paris : Éditions Paris-Méditerranée, 2003.
- MELLO, Marco Antonio da Silva; KANT DE LIMA, Roberto; VEIGA, Felipe Berocan; VALLADARES, Lícia. « Si tu vas à Rio! Isaac Joseph et l'expérience

- brésilienne ». En : Daniel Cefaï y Carole Saturno (comps.): Itinéraires d'un pragmatiste : autour d'Isaac Joseph. Paris: Economica, 2007, pp. 235 a 259.
- MELLO, Marco Antonio da Silva & VOGEL, Arno. Quando a rua vira casa. Rio de Janeiro: IBAM, 1981.
- MISSE, Michel. s/d. As ligações perigosas: mercado informal ilegal, narcotráfico e violência no Rio. Disponível em <http://www.ifcs.ufrj.br/~misse/perigo.doc>
- MORAES, Aparecida Fonseca. Mulheres da Vila: prostituição, identidade social e movimento associativo. Petrópolis : Vozes, 1995
- PARK, Robert Ezra. « La Ville. Propositions de recherche sur le somportement humain en milieu urbain ». En Yves Grafmeyer y Isaac Joseph (comps.): L'École de Chicago. Paris: Les editions du Champ Urbain, 1979, pp. 79 a 126.
- PEREIRA, Armando. "Prostituta não é caso de polícia". En: A Prostituição é necessária? Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1966, pp. 59 a 74.
- SCHAPP, Wilhelm. Empétre dans des histoires. L'être de l'homme et de la chose. Paris : Cerf, 1992 [1976].
- SIMÕES, Soraya Silveira. Vila Mimososa: etnografia da cidade cenográfica da prostituição carioca. Niterói: EdUFF, 2010.
- TARDE, Gabriel. La morale sexuelle. Paris: Petite Bibliothèque Payot, 2008.
- TREXLER, Richard. La prostitution florentine au Xvè siècle : patronages et clientèles. In : Annales, n.6, novembre-décembre, 1981.
- TURNER, Victor. Schism and continuity in an African society: a study of a Ndembu village life. Manchester: Manchester University Press, 1957.
- \_\_\_\_\_. Floresta de símbolos: aspectos do ritual Ndembu. Niterói: EdUFF, 2005.
- ZORBAUGH, Harvey W. "Áreas Naturais". En Donald Pierson (comp.): Estudos de Ecologia Humana. São Paulo: Livraria Martins Editora, 1970.

Recebido em 12/04/2010

Aceito para publicação em 02/09/2010

## Táticas táteis ou um certo tato tático: o corpo extenso de Jean Rouch.

Bernardo Curvelano FREIRE

Resumo: O presente trabalho tem como objetivo realizar uma descrição intensiva do filme *Les Maîtres Fous* de Jean Rouch, filmado em 1955, buscando explorar as táticas de filmagem e montagem com uma leitura lastrada por algumas dos horizontes do surrealismo enquanto projeto estético-político. Ao invés de discutir aspectos exógenos, contudo, o que visó é mostrar como o filme em questão se apresenta como um objeto experimental que apresenta um desafio, uma tentação, orientação própria de um projeto surrealista. Assim, espero apresentar alguns dos temas de Rouch segundo o conjunto de táticas indispensáveis para se considerar o filme como ação de etno-política pela qual a fórmula *antropologia compartilhada* se apresenta, em especial descrevendo a cadeia extensa entre os participantes cujo filme serve de nexó para a relação. Para tal discuto as noções de tátil e tático como elementos de tentação ao corpo e ao pensamento como preâmbulo de uma excursão decerto predatória no ambiente cinematográfico de *Les Maîtres Fous*, cuja descrição minuciosa da montagem permite compreender os tempos que constituem a forma de extensão e provocação do pensamento, orquestrados pelo antropólogo e cineasta francês. Vale notar que o presente artigo tem como fundamento uma descrição por extenso, ela mesma problematização um tanto quanto surrealista, o que acarreta alguns riscos ao escritor e ao leitor.

Palavras-chave: Jean Rouch; cinema; surrealismo; tátil; tático.

When I make a film,  
I “film see” (*ciné-vois*) by knowing the limits of the lenses and camera; likewise,  
I “film-hear” (*ciné-entends*) in knowing the limits of the microphone and tape recorder;  
I “film-move” (*ciné-bouge*) to find the right angle or exercise the best movement;  
I “film-edit” (*ciné-monte*) throughout the shooting,  
thinking of how the images are fighting together.  
In a word, I “film-think” (*ciné-pense*).

*On the vicissitudes of the self*, 1978. Jean Rouch

“O cinema não apresenta apenas imagens, ele as cerca com um mundo,” nos informa Deleuze,<sup>1</sup> que de forma ágil evoca as origens do cinema. Contudo não se trata aqui das origens de um cinema do tempo acumulado na irreversibilidade da história moderna – mesmo que não deixe de sê-lo –, mas de um cinema que se refaz originário, que se reconstitui a cada tomada como em um *ainda-sim*, cuja repetição nos indica que algo de preciso e seguro orbita a seu redor. Um cerco cosmológico que orienta e estrutura seu regime de imagens. Mesmo que ele seja subproduto de gênero, como o cinema etnográfico, a prática da captação fotográfica do movimento e sua montagem

<sup>1</sup> Deleuze (2005:87).

cinética têm um mundo cujo acesso, arrisco dizer, pode ser tomado de assalto por via ritual, por uso de uma linguagem e por encarnação de um repertório obrigatório – não situado segundo causas *a priori*, mas identificado pela relação dos efeitos que promove.<sup>2</sup>

É de Durkheim (2002) a frase que afirma não haver religiões falsas e é neste ponto em que me pergunto sobre a amplitude desta afirmação. Não sobre a veracidade do religioso, mas do conceito possível de religião, e até que ponto é possível contorcê-lo. Possivelmente a sociomorfologia do cosmos aqui cederá espaço para um outro problema, que é o do reconhecimento do que é sagrado e de sua rede de obrigações, sua plasticidade, e seus elementos de reconhecimento da ordem da experiência e do desejo. Não é preciso dizer que me afasto de Durkheim a partir de agora – o que não significa dizer ser este um divórcio litigioso.

Correndo o risco de tomar a dicotomia sagrado/profano de forma por demais sumária,<sup>3</sup> sempre indispensável nesse debate, o que me interessa mais aqui é a possibilidade de considerar o ato de religar (*religare*; protótipo da montagem; religião é ambiente de religar o que outrora se separou; como num *telos* da cosmogonia) a partir de condições necessárias à repetição, o próprio componente de identidade temporal. Assim, o que garante que a imagem cinematográfica se cerca de um mundo? Que mundo? Que imagem é esta, tal como produto de um mundo?

Estas questões que parecem querer resolver em si tudo o que é cinematográfico tem como objetivo pôr em foco a propriedade mágico-ritual do cinema. Magia esta que não é a do cinema das salas, cineclubes, do público e da imprensa especializada, mas do cinema que é feito na câmera, o cinema encarnado, variações de *cine-transe*. Para chegarmos a esta relação, que privilegia Jean Rouch como personagem e *realisateur*,

---

<sup>2</sup> Deleuze (1998:05-12)

<sup>3</sup> Dicotomia esta que parece respeitar muito mais uma hierarquia processual, como o próprio Durkheim parece reconhecer (2002:20,21) sem nunca se aproximar de um princípio muito semelhante ao proposto por Dumont (2000). Contudo, na ordem hierárquica da classificação dos seres, que variam em forma e perfeição, o princípio de identidade e diferença entre eles, tal como permite a lógica das representações coletivas, deve ser harmônico, respeitando a mesma natureza no reconhecimento das propriedades e sua ordem moral. Ora, classificar o mais perfeito segundo uma perspectiva de hierarquia é impor à classificação o próprio princípio da hierarquia, que é a do plano transcendente do fato moral (Durkheim:1994), nos deixando apenas carentes do componente do englobamento e da dinâmica dos opostos dos valores tal como sugeridos por Dumont. Não descartando a relevância desta questão, o movimento que procuro apontar é dos procedimentos obrigatórios que permitam, de alguma forma, qualificar a relação com o sagrado enquanto tal, sem inferir *a priori* qual ou como a mesma deve ser. Em outras palavras, me deterei somente nos modos segundo a *exterioridade dos acontecimentos como laço dos efeitos* (Deleuze, op.cit.) não inferindo qualquer ordem causal que lhe determina, respeitando a voz reticente sobre análise ritual que o próprio Jean Rouch sempre procurou manifestar. Estaremos no terreno em que o improvisado cumpre obrigações, embora de forma imprevisível. Ou jazz.

duas idéias com possibilidades conceituais serão sugeridas, cada qual com uma propriedade devidamente cercada: **imagem tátil** e **imagem táctica**. É nelas que me fio para descrever a extensão de um mundo que se projeta num corpo e a extensão de um corpo, de Rouch, que se projeta no mundo, e não somente como luz numa sala de projeções.

### **Imagem tátil e encarnação da câmera**

Imagem é para se ver. E ouvir. E cheirar. Ao que parece o sentido da realidade que se confere à percepção é a própria esfera multiforme das imagens – ao menos é o que nos sugere Henri Bergson (1990), posição acatada neste trabalho. A multiplicação das unidades nesta acepção do termo *imagem*, assim como sua diversidade absoluta de significados, nos dá aqui uma ampla margem de manobras, permitindo à reflexão elasticidade suficiente diante o desafio que alguns conceitos impõem.

Laurent Roth (2005) apresentou em conferência uma relação a qual pretendo levar a sério e transmitir para outras zonas de relação. Trata-se de um pulo felino sobre as câmeras digitais. Comentando o filme *Férias prolongadas*, de Johan van der Keuken (o documentário de sua própria morte) Roth retoma dois aspectos importantes de sua filmagem. Uma vez que se trata da documentação de uma viagem realizada como férias impostas por um câncer que se provou terminal, Keuken utilizou duas câmeras: uma de película, para quando estivesse disposto a suportá-la, dado seu estado de limitação importante; e uma digital mais leve para os outros momentos no qual o peso viesse a se tornar, efetivamente, um peso. Diante do acervo técnico que Keuken dispõe, Roth nos pergunta: será que o vídeo não está ao lado de um mundo cultural imerso, de um mundo sensível, de um mundo no qual o olho não está mais necessariamente ligado à câmera, de um mundo tátil, de um mundo cego? (2005 :29)

E mais adiante ele avança nesta reflexão, por vezes de grande impulso diagnóstico, sobre o trabalho de Thomas Vinterberg, *Festa de família*, no qual a situação de filmagem a partir da câmera digital realça uma série de processos: câmera posta em vigilância; câmera na mão cujo câmera (o *realisateur*, não o objeto) pode se utilizar da tela de cristal líquido para filmar e se olhar no ato de filmagem, isto é, filmar pelo ponto de vista da mão. Filmar, e adianto-me aqui, prescinde do olho. Ao menos, do olho ótico.

Esta que é uma idéia circunscrita em um problema estético toma outro aspecto ao radicalizarmos sua aplicação. Para tanto, basta percebermos que: a) antes de van der Keuken optar por duas câmeras, ele optou por câmeras segundo critérios específicos de um corpo doente, em vias de falecimento. Isto nos leva a: b) uma relação com a filmagem que não é o da visão, mas a do tato, do equilíbrio do corpo que é a do corpo-câmera tal um ciborgue, de relação tátil com o mundo.

Para encaminhar o problema por esta via é preciso lembrar que a imagem a ser filmada em cinema envolve um circuito, uma rede de trocas em efeito que se impõe no ato de filmagem e que só se realiza depois de a imagem ser captada. E o tempo que ocupa a relação entre captação e exposição (filmagem/distribuição, por exemplo) é enorme, podendo ser até da ordem do nunca – o que nos aproximará de uma percepção acerca do conceito de ritual mais adiante. Diante de tudo isto, cabe dizer que o que aqui interessa não é somente a imagem ótica após a montagem do filme, mas a imagem tátil ordenada segundo os requisitos específicos da encarnação da câmera e suas obrigações.

O primeiro acervo de elementos disponíveis para o desenvolvimento destas questões se encontra na própria descrição do funcionamento de uma câmera para a filmagem, assim como nos manuais de as utilizar – principalmente no que tange a seu uso profissional, do decoro do bom uso e de seu reconhecimento.<sup>4</sup> Uma câmera cinematográfica é uma câmera fotográfica, antes de tudo. Falaremos sobre seu outro aspecto – o cinético – numa passada de olhos nos manifestos e filmes de Vertov.<sup>5</sup>

Esta câmera fotográfica é um aparelho de queimadura de superfícies. Uma vez que o filme-superfície – celulose, acetato e nitrato de prata – não tem nenhuma forma orgânica de se refazer do choque, como a da re-hidratação dos olhos pela ação de glândulas e pálpebras, o diafragma se faz suficiente para cortar o efeito antes que seja demais e tarde demais. É como evitar o sol do meio-dia sem protetor solar. Existe um horizonte de captação, que é o das formas e o dos espectros de cor. Qualquer danificação de superfície altera e violenta sua captação. O filme deve durar o suficiente para repetir ao resto do sistema o que foi que sofreu. Deve estar *intacto*, na medida do possível. E *in-tacto* sugere muito.

O cinema possui outro recurso, que é o que o faz cinema: o movimento, cujo conceito e doutrina em Vertov apreende de forma singular, mas suficientemente

---

<sup>4</sup> Para uma visão mais abrangente do problema, vide apêndice.

<sup>5</sup> Vertov está aqui não por acaso, mas por insistentes remissões do próprio Rouch em diversos artigos e passagens ao *kiné-pravda*.

abrangente para que se possa referir ao cinema em sua configuração, no que é preciso ser feito de forma necessária, obrigatória: “O kinokismo é a arte de organizar os movimentos necessários dos objetos no espaço, graças à utilização de um conjunto artístico rítmico adequado às propriedades do material e ao ritmo interior de cada objeto.” (1983:250)

O movimento ao qual Dziga Vertov se refere é o do outro, do captado. Este é um problema a ser mais bem refletido em seu aspecto tático, quando não proprioceptivo. Mas ao mesmo tempo, esta mesma captação evoca uma disciplina corporal que antecipa o conhecimento objetivo dos corpos outros a serem captados por seus espectros de luz, à distância, por mediação de fontes outras de relação que não a fotográfica, como o ritmo. Repetindo o dilema de van der Kreuken, se estou debilitado, com o ímpeto vacilante e uma constituição corporal em degeneração, é preciso trabalhar com variantes de relacionamento: uma câmera leve e portátil, de peso compatível com a força da mão; um assistente forte; uma grua; um trilho; um tripé. Um piloto de motocicleta sobre a qual se equilibra para realizar as tomadas de uma avenida de Moscou com uma câmera de giro à manivela de peso considerável (como em *O homem e a câmera*). Ao mesmo tempo devo dar ao corpo extenso uma noção objetiva de trepidação, giro, posicionamento, tal como se soubesse o que é que ele capta. É preciso fazer captar; nunca se esquecer de retirar a tampa da lente.

A passagem de uma locomotiva pelo ponto de vista dos trilhos deve fazer o cálculo da altura da caixa da câmera sob a pena de vê-la esvaçalhada. E antes de tudo, é preciso saber operá-la. Movê-la, à manivela ou aos botões, de forma a caminhar com as pernas que evitam pregos e dejetos nas ruas. Com os músculos e tendões, os olhos e ouvidos, e respeitar as propriedades do material e o ritmo interior de cada objeto. Afinal, os princípios que governam o organismo humano são os mesmos que estipulam o funcionamento formal de uma câmera - desde que o corpo seja compatível ou ao menos adaptável, mesmo que segundo a conversão. Caso contrário, como seria possível oferecê-la como componente mediador, órgão diante de um procedimento corporal? E, tão importante quanto isso, para quê?

### **Imagem táctica: movimento, catarse e terapêutica.**

*Les maîtres fous*, filme de Jean Rouch de 1955, tem como tema o ritual no culto dos Haouka praticado pelos trabalhadores de Accra, na Nigéria.<sup>6</sup> O ritual filmado é de possessão cujas entidades recebidas são bastante peculiares: o governador, a locomotiva, o médico, o general, etc. No rito em questão eles realizam conferências do tipo *round table*, comem um cachorro, lambem seu sangue, batem espingardas de madeira umas nas outras, se põem em vigília, fazem inspeções no palácio do governo. Tudo isto em um terreiro a 30 ou 40 km de Accra. Fora filmado sem cortes (e editado com montagem), revelando detalhes possivelmente considerados repulsivos por qualquer espectador plenamente civilizado (ou parcialmente civilizado, desde que nas partes certas) – o que certamente incluiria a interdição de se comer cachorros, em especial com a voracidade pela qual uma orelha é devorada após sua fervura. Mesmo que se fale de uma situação que, ao ser filmada, é repulsiva à *percepção ocidental*, é de se esperar que um filme etnográfico cause certo desconforto. Afinal, o que é que se espera de um filme que fale sobre migrantes africanos que participam de uma cerimônia como esta dos haouka, dessas nas quais as pessoas saem de si depois de haverem se embebedado – em 1955? Além do que, é do feitio de etnógrafos visitarem povos exóticos para estudarem seus costumes bárbaros.

Contudo, *Les maîtres fous* também filma as condições de trabalho e os papéis que cumprem alguns de seus personagens na cidade de Accra: os *waterboys*, os *mosquito-boys*, os estivadores e contrabandistas com suas garrafas de *Whitehorse*... Por que situá-los no seio da empresa colonial, em seus papéis na divisão social do trabalho? E o que tem o culto dos Haouka com tudo isso? Para discutirmos este caminho, imagino que a noção de ritual no *cine-transe* de Rouch nos permitirá adentrar em dois pontos do processo da performance ritual: quem emite e quem *deveria* receber o filme, o que nos remete ao mundo no entorno do ritual, sua cosmologia e sua originalidade.<sup>7</sup> Mas para tanto, deixaremos Rouch à beira da estrada mais um pouco, esperando que voltemos para buscá-lo.

---

<sup>6</sup> Os comentários ao filme de Rouch seguem tomando como pré-requisito sua assistência. Recomendo ao leitor que assista, pois tomo suas passagens como dados, fazendo da descrição a citação possível de passagens, como numa exegese. Contudo, a leitura de Sztutman (2004) em título de introdução à vida e obra de Rouch é guia mais do que adequado. Este artigo, por sua vez, dá um passo atrás diante de algumas premissas da antropologia compartilhada apresentadas no artigo supracitado (*op.cit*:55-57).

<sup>7</sup> Cosmologia e originalidade, ambos devem ser entendidos a partir do que foi exposto na abertura do presente texto.

Na abertura de um de seus comentários sobre a obra de Walter Benjamin, Sérgio Paulo Rouanet (1981) propõe uma leitura do *flanêur* alemão seguindo seu itinerário freudiano, mesmo que este aspecto seja pouco enfático em seu trabalho. Nesta abertura, Rouanet recorre exatamente à relação entre a psicanálise e o cinema como formas de objetivar o que não era objetivável diante de um mundo novo no qual seus objetos não são passivos de singularização imediata. O trecho do artigo de Benjamin que Rouanet ressalta se refere exatamente à relação dos atos falhos analisados pela psicanálise com o aprofundamento perceptivo da imagem cinematográfica que, tomados segundo seus sistemas de mediação (fotogravura seriada e análise simbólica do inconsciente) constituem uma ordem e uma transgressão que, finalmente, podem ser tratados na objetividade.

Neste recurso às formas modernas de mediação vê-se incluída uma ferrenha luta do pensamento crítico no campo da alienação e da reificação, temas chave do pensamento do século XIX – da constituição da tradição crítica – e que, após a Revolução Industrial e seus resultados, passou a ocupar o centro das atenções. A recuperação do singular por via da psicanálise, e do cinema, é constituinte do processo da elaboração de novas preocupações relativas à percepção de um mundo onde “tudo o que é sólido desmancha no ar,” num processo de desarmamento dos indivíduos diante de relações econômicas onívoras e a uma profunda alteração na apresentação estética do mundo. No que diz respeito a este aspecto, basta lembrarmos o clássico texto de Georg Simmel *As grandes cidades e a vida do espírito* (2005), cujo argumento se baseia fortemente na idéia de que a construção das grandes cidades modernas é geradora de uma enorme intensificação de sentidos (tanto puramente sensoriais quanto simbólicos) que exige do sujeito certa “atitude *blasé*,” isto é, indiferença diante do irrelevante, do inessencial à vida privada, sob pena de possível perda da cultura subjetiva.

Ora, considerando que o reconhecimento do singular e do pessoal na sociologia de Simmel perpassa a atitude de diferenciações sucessivas pelas quais diferentes sujeitos superam a generalização grosseira inerente aos contatos superficiais, o que dizer das grandes cidades e sua imposição do *blasé* senão que **pode** induzir o sujeito à reificação da vida, à alienação das relações?

Fosse esta uma questão relativa à apenas Simmel e Benjamin, estaríamos indispostos com as possibilidades de construirmos um argumento qualquer. Mas é possível relacionarmos este contexto com o abismo do fluxo de voracidade da modernidade e a criação das linguagens-objeto nas poesias-obstáculo (Costa Lima

2003a), seus núcleos de percepção-montagem (Vertov *op. cit.*, *O homem e a câmera, A câmera-olho*; Breton 1985; Artaud 1999), a necessidade centrífuga geradora e gerada por utopias pós-coloniais (Clifford 2002; Rouch 1955, 1978, *Les maitres fous*, Fieschi, 1998-*Mosso mosso*), e certo horizonte terapêutico que a linguagem ritual, consoante com certa psicanálise, pareciam oferecer.<sup>8</sup> Não seria senão adequado reencontrarmos o corpo sujeito a todos estes movimentos e fontes de sentido, na posição de necessidade e produção de mediações que lhe fossem necessárias. Daí toda uma sociologia, uma etnologia, uma poesia e um cinema.

O olho mecânico, a câmera, que se recusa a utilizar o olho humano como lembrete, tateia no caos dos acontecimentos visuais, deixando-se atrair ou repelir pelos movimentos, buscando o caminho de seu próprio movimento ou de sua própria oscilação; e faz experiências de estiramento do tempo, de fragmentação do movimento ou, ao contrário, de absorção do tempo em si mesmo, da deglutição dos anos, esquematizando, assim, processos de longa duração inacessíveis ao olho normal... (Vertov *op.cit* :257)

Vê-se neste esforço de Vertov a síntese de todo um problema relativo ao perceber e experimentar que, tal como nos oferece seu entusiasmo, amplia seus poderes. O caso de Vertov soaria quase que um adendo ao materialismo e à psicologia experimental da escola soviética de pesquisa em reflexologia não fosse a evocação da idéia de *caos dos acontecimentos visuais*. É importante lembrar que o cinema de Vertov é partidário da filmagem das atualidades, das cenas extraídas do cotidiano das cidades modernas e dos vilarejos, de cenas que evocam o movimento das pessoas filmadas de improviso, o que não exclui a necessidade da montagem. Ao contrário, a implica, pois o que parece ser a tese de Vertov é que é a montagem e as formas diversas de lúmen-captação que fazem do cinema um plano de mediação que permite mais que os olhos, uma vez que reordena o novo mundo veloz em formas e seqüências novamente possíveis aos olhos humanos dissolvendo o caos em ordens formais de mediação. É possível perceber o imperceptível – como os atos falhos na *Psicopatologia da vida cotidiana*, de Freud. O irrelevante ganha relevo. Uma disputa aérea de uma bola de futebol em câmera lenta, um cinegrafista filmado em uma motocicleta, ou mesmo um

---

<sup>8</sup> Anna Grimshaw (2001) aponta para um ritualismo à moda van Gennep em Rouch. Mesmo que a relação sugerida por Grimshaw seja um pouco forçada em seu argumento, ela aponta para uma convergência razoável. Os ritos de passagem de van Gennep evocam uma estrutura de regeneração do tecido social, como se fosse uma terapia – caso forcemos nossa interpretação tal como Grimshaw força a dela. O desfecho de *Les maitres fous* de Rouch permite que, independente da relação com van Gennep a fórmula do ritual como terapia social seja aplicada.

público assistindo o que fora filmado e montado (*O homem e a câmera*) ganha ares de algo mais do que uma discussão metalingüística. Elas evocam o propósito de filmar, que é o ver. Mas já não é o ver de quem filma, mas o ver de quem assiste, contempla,<sup>9</sup> participa como parte.

A possibilidade de decompor o movimento fotografado em seqüências de alta velocidade e recompô-lo segundo necessidades específicas de revelação – do filme e de aspectos invisíveis do movimento – é consoante com o processo de combate a reificação e de um tipo de sensibilidade estética que se impõe num filão de interesses como urgente, num transbordamento passivo de catarse. E é disso que se trata, por exemplo, o surrealismo, que no comentário de Walter Benjamin recebe as seguintes considerações:

Também o coletivo é corpóreo. E a physis, que para ele se organiza na técnica, só pode ser engendrada em toda sua eficácia política e objetiva naquele espaço de imagens em que a iluminação profana nos tornou familiar. Somente quando o corpo e o espaço de imagens se interpenetram, dentro dela, tão profundamente que todas as tensões revolucionárias se transformam em inovações do corpo coletivo, e todas as inervações do corpo coletivo se transformam em tensões revolucionárias; somente então terá a realidade conseguido superar-se, segundo a exigência do Manifesto Comunista. (1994:35)

É no que Benjamin chama de iluminação profana que este poderoso movimento se faz, uma vez que a tônica da escrita surreal, e de sua expressividade estética, se encontraria na desarticulação jocosa de corpos e tempos de forma a quebrar as paredes que confinam em seu interior as relações implícitas e invisíveis do privado recalcado. É na pilhéria e no realce de relações inauditas, em grande parte revelado pela escrita automática – em muito semelhante ao que Vertov evoca ser um cinema direto, no que tange ao recurso à linguagem-como-mediação – que estas relações desveladas se encontrariam em um estado de desconforto e deformação, fazendo do estranhamento um ato de conhecimento, de consciência de si, num libelo tático contra a alienação da vida moderna, praticando sua terapia no sentido mais preciso da palavra.

O cinema etnográfico de Rouch, enquanto cinema, é originário deste campo de relações; este parece ser o mundo no entorno de suas imagens – de fora, diria Deleuze. Não de uma história que determina o papel formal de um ou outro sujeito segundo uma

---

<sup>9</sup> O que, no escrito de Benjamin *O obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica* (primeira edição do artigo), não vemos a atitude de contemplação, o que ele considera próprio do ótico, ser reforçado pelo cinema. A bem da verdade, Benjamin cai de cabeça na elaboração de um conceito de imagem tátil relativa à distração e ao hábito – planos do comportamento que evocam a mesma atitude do *blasé* de Simmel. Seria razoável matizar a concepção de Benjamin, assim como apresentar o cinema de Rouch e seu *etno-filme* como um desafio à distração que parte de alguns dos pressupostos da estética da crueldade, principalmente no que tange aos manifestos publicados por Antonin Artaud nos anos 30.

gama de disposições naturais. Esse parece ser o mundo evocado por Rouch em seus filmes e escritos e é nesta correlação que este trabalho tem a pretensão de imergir, visando desdobrar algumas considerações acerca do *cine-transe*, suas propriedades relativas ao pensamento ritual e sua relevância para a elaboração de uma noção de corpo-câmera de quem filma cuja ambiência é o da cibernética e sua configuração, a do ciborgue.<sup>10</sup> Como se pode perceber, não se trata de uma discussão acerca de influências propriamente dita, mas sobre os recursos disponíveis e ativados para uma relação de agência. E é neste sentido que Jayme Aranha Filho (2002) apresenta uma ponte sugestiva.

Em seu artigo sobre sondas espaciais e projeções de vida extraterrestre, Aranha evoca dois princípios importantes. Em primeiro lugar vemos que um ritual pode ser encarado como uma modalidade de comunicação cujo destinatário se encontra alhures, sem evidência perceptível de que exista ou de que esteja ouvindo, o que faria da prece, por exemplo, uma forma peculiar de ato de fala, uma vez que sem interlocutor. Desta fórmula, um segundo movimento se faz, que é o da utilização do instrumental da lingüística de Roman Jakobson para uma analítica dos recursos e funções de linguagem utilizados em uma forma específica de comunicação que é a das tentativas de comunicação com vida inteligente fora do planeta Terra. Daí que o recurso ao contexto, mensagem, remetente/destinatário, contato e código (cujos correlatos analíticos são as funções referencial, poética, emotiva/conativa, fática e metalingüística) culminam numa delicada leitura dos elementos acionados para a construção de um receptor já expresso na mensagem, mesmo considerando sua possível inexistência fática, assim como deixa claro: quem é que está falando, como uma *persona dramaticae* expressiva.

Focar a atenção nos dispositivos relativos à agência como fonte de acesso ao mundo em torno da prece da astronomia moderna<sup>11</sup> permite uma série de inferências apropriadas ao que aqui pretendemos. Na simples constatação de diferentes dispositivos em modalidades específicas de comunicação das transmissões radiofônicas e das sondas, vemos que tipo de rendimento esta abordagem pode nos oferecer:

---

<sup>10</sup> Sobre a relação entre a configuração do corpo ciborgue e sua relação com a corporeidade do coletivo, vide Latour (1999) e Haraway (1991). Em especial o que interessa aqui é a relação que o ciborgue carrega consigo, que é a da conversão de corpos no sentido de adaptabilidade, compatibilidade mediada, fazendo com que um objeto seja passivo de encarnação por outro objeto, sendo ambos sujeito. Esta noção relativa à conversão e à conversibilidade é precária, mas sugere para algumas considerações sobre seu futuro tanto quanto seu passado cristão a faz valorosa.

<sup>11</sup> Lembrando aqui da célebre fórmula de Marcel Mauss, a prece como rito verbal.

Já as linhas discriminam as tecnologias envolvidas, o que não é uma distinção desimportante ou meramente técnica, pois representa uma diferença fundamental no modo de travar comunicação: através da radioastronomia, trocam-se apenas sinais (há um mínimo de materialidade no meio transmissor, no suporte da comunicação); na astronáutica, o próprio emissor (ou seu duplo, um robô, uma máquina, uma nave) desloca-se até o interlocutor, procura-o diretamente, como portador da mensagem, um embaixador. Neste último caso, a comunicação é uma visita, um encontro, e a presença física do emissário, o seu próprio corpo, adquire função de mensagem. (*op.cit.*:62)

O que é relevante para esta modalidade de comunicação não o é menos para um cineasta que inscreve na filmagem algo que, somente supostamente, atingirá um destinatário. Não foi Flaherty quem perdeu todo seu material de filmagem primário para o *Nanook of the North*? Quantas filmagens são perdidas por uma produção? Quantas experiências, de *set* e documentação, não são simplesmente cortados na edição? Quanto o corpo expõe para que possa continuar se produzindo como corpo? E, mais importante que tudo, qual é a extensão do corpo? O que vemos no cinema filmado, em especial a variante etnográfica, não diz respeito a uma presença de alhures e que se mostra então diante de nós? Um corpo que adquire função de mensagem numa extensão inorgânica?

Entendendo a fundamental relevância para o suporte da comunicação para a mediação da mensagem/imagem, o que faço adiante é a realização de uma leitura retroativa sobre a técnica do *cine transe* de Rouch, sua tática, especificamente na realização de *Les maîtres fous*, como uma modalidade ritual de filmagem que visa um projeto de comunicação específica que encontra eco, tom e sentido na série de elementos levantados na ordem dos problemas acerca da uma *cultura moderna* precipitada em uma *civilização industrial*, em especial ao que tange a formação da sensibilidade surrealista e do projeto das etnografias, no caso, na variante vertoviana de um etno-olho. Falaremos da montagem dos mestres loucos e seu improviso sobre algumas práticas rituais. Decerto obrigatórias. Respeitando as obrigações para as quais o próprio Rouch atentou, sigo então com uma tradução do filme para uma descrição. Quadro-a-quadro, ou quase, para fazer algo da formulação vertoviana, poder pensar numa velocidade visível a olho nu. Ou quase.

### **Rouch é um mestre-louco? O ritual que é um ritual: *Les maîtres fous*.**

O letreiro de abertura é suficientemente objetivo para nos mostrar qual é o mundo a ser considerado e quais relações serão travadas. As cenas foram filmadas e montadas sem concessão nem dissimulação do filmado, o que impõe um jogo frontal das atividades filmadas, que como tal precisa ser aceito para que se possa adentrar nas relações inescapáveis. Segundo a informação, o ritual haouka se mostra como uma ‘solução particular do problema da readaptação, e que mostra indiretamente como certos africanos representam nossa civilização ocidental.’ Ao mesmo tempo em que somos induzidos a uma África em geral, mesmo em se tratando de Accra, em Gana, vemos aparecer um outro ser generalizado, que somos ‘nós,’<sup>12</sup> da civilização ocidental e de uma relação, igualmente generalizada, que é a da empresa colonial. Do mundo em geral, o particular pertence aos haouka, que é um jogo que deve ser tomado por inteiro, em toda sua violência, pois se trata de um reflexo de nossa civilização<sup>13</sup> - e uma “reflexão” da deles.

Desse letreiro, que é uma advertência, uma tábua que dá nome à propriedade e seu aviso de cuidado com o cão raivoso, somos apresentados à *civilização mecânica*. A África, aquela generalizada num continente sem países e cheias de safáris, com tribos de vestimentas coloridas, canibais comendo exploradores em gigantes caldeirões, com medo de locomotivas (como a personagem M'bopo, no famigerado *Alan Quatermain and king Slomn's mines*, que é uma espécie de ‘anti-*les maîtres fous*,’ faz do ouvinte de Richard Wagner o protótipo do nazista e o único mais despreparado do que os africanos), vive cidades de ruas asfaltadas, repletas de veículos e policiamento em vias que fazem circular uma infinidade de pessoas – uma cidade negra! E a floresta, a mata, nos mostrará o filme, fica longe e mesmo lá existe uma estrada bem antiga.

A segunda notícia que o filme nos dá é de que nos depararemos com uma cidade que vive novos conflitos e novas religiões diante tal civilização mecânica. É quando vemos uma locomotiva passando em meio a construções sólidas, a massa e os trabalhadores cuidadosamente nomeados segundo sua nacionalidade (Nigéria, Sudão) sua função ocupacional, além de terem sua origem revelada. Os estivadores,

---

<sup>12</sup> Sobre este jogo de identidades que é característico de Rouch, em especial no que diz respeito ao título deste filme e de *Moi un noir*, vide Gonçalves (2006). Vale notar que o dêitico pronominal em ‘eu’ e ‘nós’ implica ao mesmo tempo a locução e o locutor, um implicando o outro – enunciado e enunciador.

<sup>13</sup> E aqui vale a bela ressalva semiótica de que o reflexo no espelho não é a coisa do outro lado. É um duplo que, tomando os termos de Suzanne Langer (1980), impõe uma espacialidade virtual, que não é embora pudesse ser tal como se desenha.

contrabandistas, peões, aparadores de *grama inglesa*, os matadores de mosquito, os vaqueiros e mercadores de gado – sempre nomeados segundo seu nomeador: *grass boys*, *cattle boys*, etc. – são também **zabrama**, **sourai** e **djermas**. Na montagem só há cortes secos, cuja razão se revela pelo limite de tempo de filmagem de cada uma das fitas utilizadas por Rouch, que também gera a narração como ligação de tudo o que se passa, fazendo da coleção de imagens um objeto que se constrói como um mundo em exploração. E antes de tudo, identifica-se: de quem estamos falando. **Deles e de nós.**

A situação da cidade diante a civilização mecânica se expressa em sua vida, em especial, nas formas religiosas que despontam no Domingo: cortejo iorubá, das prostitutas e das irmãzinhas de Cristo, sempre acompanhados por músicos (dos tambores às fanfarras, respectivamente; esta é executada na abertura do filme), o que nos oferece uma paisagem. Nada dramático, tampouco contrastante – luz amarelada de uma tarde quente em cenas em que, a despeito da diferença das roupas, todos parecem suficientemente semelhantes. E o centro da cidade passa muito bem. Só que não fora ainda a vez de transitar pelas ruas perguntando se estão felizes, como se fez em Paris de *Chronique d'un été*. O contraste se dará no subúrbio, terreno de culto dos haouka, surgido por volta de 1927.

O corte nos exhibe radical alteração da iluminação e padrão de cores, nos jogando para o lusco-fusco da iminência da noite, numa cena bem menos povoada. A cada corte, menos luz, até que sejam vistas silhuetas e um *spot* dando forma e contraste – pela primeira vez no filme – a uma figura possuída, que respira ofegante, fita um inobjétil: “Ali, aos domingos à noite realizam rituais ainda pouco desconhecidos.” Aquele que esteve lá e que participou do jogo, nos mostrará de perto tudo isso. Igualmente nos aproxima do que é mostrado.

Quem são os haouka? Deuses novos, deuses da cidade, deuses da tecnologia, deuses da força, vento, culto e possesores. Os participantes do culto – e que serão, no ritual, confundidos com os próprios deuses<sup>14</sup> - que serão vistos com olhos esquivos por uma platéia vacilante, tem uma vida quotidiana e um quartel-general na cidade. É para lá que um corte nos força a visão. O mercado de sal, onde alguns sujeitos prostrados são narrados como os que não foram possuídos há mais de uma semana. Os cortes seguintes nos levarão pelo caminho que vai até a concessão de MOUNTYEBE, que é nigeriano, grão

---

<sup>14</sup> O termo confusão mais tem a ver com um dois-em-um que não permite apontarmos para onde começa o um, o dois e o três, ou terceiro. O possuído não tem contorno, tal como o possessor não contorna. Se o fizesse, não seria transe.

sacerdote dos haouka e plantador de cacau. O terreiro é cercado por uma paliçada fina e em seu domínio se vê duas ou pouco mais casas de pau-a-pique, de telhado vazado nas paredes de extremidade.

O lugar ritual pode ser pensado – e o filme nos exige para desfazermos as confusões das vistas – como resultado de analogias da situação de Accra, isto é, cada símbolo manifesta um duplo que confunde símbolo e índice, como os panos/bandeira (*union jack*) mostrados no entorno do terreiro, em varais altos, que deveriam, dado seu nome, ser o símbolo do Império Britânico. Ou panos no varal sobre a cabeça do boneco, que é governador. Ao que parece, ocorre o princípio de que não somente o nome da coisa não é a coisa, mas mostra a ‘coisa do nome’ num jogo de **como se fosse**, tão bem narrado por Rouch em *Mosso, mosso* (Fieschi, 1998). Neste ponto o drama começa a tomar forma e sentido, uma vez que o corte seguinte traz o governador, que é um boneco com espada, bigode branco, fuzil, cavalos e um não-narrado capacete. Então, em primeiro lugar, as bandeiras e o governador. O ritual vai começar, razão pela qual somos apresentados a alguns dos participantes. Os neófitos em primeiro lugar.

Vemo-nos diante a aflição de um novo adepto ser narrada por Rouch, enquanto o adepto parece, igualmente, narrar (voz de Rouch encobre boa parte do que fora gravado; a sucessão de cortes secos, de certa forma imposta pela curta duração dos rolos de filme, põe em questão a relação que a narração tem com o filmado, que é o de condução do expectador pela mão de um mestre que sabe o que diz). Um sujeito dorme em cemitérios, desenterra cadáveres (possuído por um haouka). Não pode utilizar capacete de soldado que ele, inutilmente, tenta vestir, como numa analogia não permitida, dado que não é um iniciado. Não é soldado nem de um jeito, nem de outro. **Apresentação não é iniciação.** Ele pega os rifles e, ao chocá-los entre si, imita os disparos com os quais ameaça os anciões. A mesma regra parece valer para este filme. Nada aconteceu e não se pode tratar *como se* houvesse até que o *como se* venha em sua extensão analógica adequada. **A iniciação é feita por espancamento**, coisa que começa a acontecer com o novato, batido por um ancião possuído e que é detido, dado que ainda não é sua vez. *Mais le nouveau est très mal...* Uma nova *union jack* é içada. A iniciação do espectador começa a se anunciar.

Chegamos à confissão pública na qual os haouka – os membros do culto – devem se acusar, assumir suas faltas diante o pequeno altar de concreto, que não fora

mostrado num primeiro momento. É a segunda fase do ritual que nos dará razões de porque se está lá:<sup>15</sup>

- Mantive relações sexuais com a mulher de um colega.  
Há dois meses estou impotente.
- Não me perfumei nunca, não tomo banho. Sou sujo e deselegante.
- Não ligo para os haouka. Às vezes digo que não existem e que não lhes pertenço.

Dos delitos, as penas. Serão sacrificados um carneiro e um frango. Os pecados confessos, se é que são expiados no sacrifício, são de infidelidade e incivilidade que, dada a pena coletiva, parecem ser da mesma ordem. E nos são mostrados assim, na mesma narrativa de Rouch que não nos deixa, um após o outro, sem contraste ou maior ressalva. Depois das acusações, homens de capacete, apito e autoridade organizam os participantes em duas filas. Os castigados e os outros. Sacrificam o frango e o bode no altar (não performatizado no filme; não é o grande sacrifício), então tingido de vermelho muito vivo, contrastando com o cinza de seu concreto armado, contraste também assumido pelo alvinegro palácio,<sup>16</sup> que é uma termiteira, também banhada em sangue. Os castigados são afastados da concessão e nenhum deles está em transe. Ainda.

De vez em quando, olha-se para a câmera em um ou outro momento, apontando e fazendo comentários displicentes e jocosos. Ao menos é o que parece ser. *A câmera está ali. O câmera também.* E este registro é importante evidência de que os haouka também sabem qual jogo está sendo jogado.

O retorno dos punidos deve ocorrer após o transe, o que significa que também serão outros. Até lá são vigiados para que não surjam fora de seu tempo e lugar próprios. Mounyeba, já sem os punidos presentes, purifica o local sagrado com gim, jogando-o em pontos isolados: a árvore sagrada, o mastro da *union jack* e a termiteira do palácio do governo – neste momento, vê-se pregado na superfície alvinegra um programa de cinema registrando a projeção de Zorro.

Mais acima encontramos o secretário-geral, que guarda os ovos, que não são o centro do ritual dos haouka que se movem diante de uma câmera-que-esteve-lá, mas apontam para o desafio decisivo do mestre louco, como veremos. Os ovos são quebrados por Mounyeba nos degraus e varandas do palácio do governo, enquanto é

<sup>15</sup> Enquanto Rouch narra a confissão à sua forma, Mounyeba vocifera um sermão, ou algo parecido.

<sup>16</sup> Inferir algo deste branco-preto e vermelho-sangue no palácio dos haouka é uma analogia fácil, desde que não se tenha que vivenciá-la, como parece ser o caminho do ritual. Talvez não o dos haouka, mas é algo que Jean Rouch não nos impede de pensar.

protegido por um guarda armado. Mounyteba faz sua prece – fala em profusão, e seu interlocutor não se mostra imediatamente.

A voz de Rouch nos informa que são dez horas da manhã e está chovendo. Um sujeito protegido pela sombra toca um instrumento monocórdio que Rouch chama de violino. Não é um violino. Mas já pode ser chamado assim neste território de concessões transitórias. O violinista toca temas haouka que preenchem a paisagem sonora do filme até o fim do transe. Todos esperam a chegada do cão “porque, justamente é uma interdição alimentar total” matá-lo e comê-lo. Mas é assim que os haouka mostram que são mais fortes que os brancos e negros, isto é, os Outros. Se em outro filme é possível falar *Moi, un noir*, neste ponto, é possível considerar que eles não são negros. Os haouka não são homens. São deuses. E para sua chegada, preparam fuzis e faixas de comando – e tudo o que povoa as cenas a serem assistidas tomam forma de duplos de coisas, pois o nome tem uma coisa consigo que só traz pelo nome.

Vem a dança ritual. As tomadas tomam conta de uma dança em círculo, ao som do violino. O som, a dança, que é um caminhar repetido em círculo sob vigia das sentinelas, perdura. Alguns dos punidos desejam voltar sem estar possuídos, o que é proibido. Todos devem estar possuídos. E é o que começa a acontecer com um sujeito de camisa listrada, sentado ao chão, lentamente, pelo pé esquerdo. A possessão lhe pega pelo pé. Daí o pé direito, já com a boca começando a salivar. E sobe pelo tronco. Já vemos as mãos trêmulas de outro haouka. Já no outro corte, outro membro, já com o corpo convulsionando, com os olhos vidrados.

O primeiro possuído se levanta e se apresenta para a câmera. É Capral Gardy, o cabo da guarda. Sua aparição evoca cumprimentos que deve realizar aos presentes. Afinal, é apenas cabo. Pede fogo para se queimar. Já não é mais um homem. É um haouka. Ele é o centro de toda a ação por algum tempo até que haja um corte para um plano que toma arvoredos e arbustos em movimento violento. É um dos punidos, então possuído por Samkaki, o condutor de locomotivas. A voz esganiçada, como se afogada em enforcamento, se mistura com a narrativa de Rouch ao mesmo tempo em que o condutor começa a andar. Passos detidos, imensos, puxando a bainha da bermuda quase até a virilha. E então o cenário assume outra ordem de movimento que contrasta com os movimentos detidos da dança em círculos de pouco tempo atrás. Imitações de locomotivas, *slow march* do exército britânico, vestidos de esposas de médico, tudo muito pouco ou nada reconhecível, como se fosse uma brincadeira de Rouch. Povoar um filme com personagens da armada britânica, entidades possessoras, cujo movimento

tem nomes de coisas ali irreconhecíveis. As atitudes dos possuídos são tão magnéticas, seu câmara está tão voltado a elas e o narrador tanto se detém em descrevê-las, que mal se percebe o público em volta, e tampouco que em algumas tomadas é majoritariamente feminino, ao contrário dos que participam do cerimonial na posição de *cavalos*, se é que posso chamar assim – tanto neste como no ritual da guarda na abertura do congresso, mostrado logo mais.

Uma sucessão de protocolos começa a tomar forma. O cabo da guarda ajuda o governador que acabara de possuir aquele que é... bem, o governador (*il parle français et il insulte tout le monde*). O governador convoca o tenente que revela a sutileza do jogo haouka. Há um homem de camiseta cavada, sentado ao chão, ofegante e com saliva por todo o contorno da boca. Ele fala algo que a voz de Rouch encobre e seu gestual não lembra qualquer um que nos remeta a uma conversação. Mas o que a voz de Rouch narra, e o faz na primeira pessoa, é que *eu escuto, mas ainda não cheguei* – foi o que disse dizer a figura. Só mais adiante, em outra tomada, o vemos de pé, cumprimentando o governador.

A possessão se alastra, toma conta da ordem da imagem. Os que não estão possuídos compõem uma platéia pálida e fugidia que, mesmo quando de pé e participante, é apenas figuração. A narração de Rouch reforça o tempo todo esta relação. Toda configuração (de luz, sombra, som e movimento) dá segurança para onde olhar.

O tenente quebra um ovo na cabeça do governador-boneco. E esta é uma atitude cujo significado soa provocativo, uma afronta, ou um capricho de um culto de irracionais. Abrange um sentido fílmico decisivo, uma vez que tempo e espaço tem outro volume, conecta outras dimensões. O ovo é quebrado, mas não é lançado. É pressionado até que se rompa e tenha as lascas da casca branca, fixadas no topo da cabeça do governador-boneco, onde se encontra um capacete. E lá estão, lascas brancas numa superfície preta.

Corte; e Rouch está imediatamente em outro lugar, no qual parece ter chegado num vôo xamânico ou coisa parecida: na cerimônia dos britânicos – os outros que não são **zabrama, sourai ou djermas, e sequer africanos em geral**. Mas: *Por que um ovo? Para imitar o penacho que o Governador britânico têm em seu capacete*, Rouch nos informa. E bem aí, vemos o capacete e o penacho, e este caído sobre a superfície preta, em lascas brancas. Lascas brancas numa superfície preta. Corte para a apresentação das armas ao som da fanfarras. E ao longe, do outro lado da cerca na cerimônia de abertura há toda uma platéia enevoadada pela fumaça dos tiros de canhões. Nesta multidão estão os

haouka, *em busca de um modelo* cuja referência se estabelece em mais um corte seco que gera um salto de tempo e espaço, dando fundamento à diferença que o ritual houka só faz reforçar.

O que se vê em seguida é a alteração da ordem de um mesmo protocolo, já entre os haouka, com inspeções, avaliações, tensões diante a hierarquia e uma situação de processos deliberativos – *round table conferences* - muito delicados, com um em especial: o sacrifício do cachorro, que será comido diante as câmeras após ser cozinhado (a decisão de cozinhá-lo fora alvo de deliberação e esta decisão visa preservar a carne para os ausentes). Após este ato festivo indigesto e violento aos olhos, e de tabu evidente diante a interdição alimentar absoluta que comer um cachorro significa, o ritual começa a perder movimentação de houkas possesores, sobrando diante de nós um condutor de locomotiva entusiasmado (Gerba, um dos punidos, sempre em foco como personagem de choque, seja salivando muco já misturado com sangue que tomara do sacrifício canino, seja a partir de seu surgimento estrondoso e potente do meio dos arbustos, seja como um persistente haouka que trafega entre o altar e o palácio do governo, com passos largos e faixas de soldado) que evoca a beleza e a necessidade de se repetir tamanha festa e que, no ano seguinte, haverão de ser duas.

Corte; o dia seguinte. Mostra-se novamente uma Accra urbana – um pouco mais tranqüila, com menor poluição sonora-, com carros, e uma nova *round table conference*. Mas nesta, joga-se baralho e conversa-se com descontração, de forma aceitável (civilizada?). Aceitável também é a conduta dos demais haouka localizados pela câmera que, filmados em diferentes pontos da cidade – nem todos estão no mercado de sal – são vistos em suas atividades diárias, seu trabalho braçal, quando não vemos alguém na espreita de um próximo roubo enquanto sorri com cortesia para a câmera. E para cada um que vemos diante a câmera há um novo corte que mostra seu duplo em transe nas cenas de possessão na concessão de Mounyeba; são cenas repetidas, que já vimos, mas que desfecham num jogo de duplos, delicadamente articulado pela montagem e que não nos permite dissociar o ritual assistido ao cine-ritual que Rouch, violentamente, nos iniciou.

O filme que então se encerra sugerindo ter mostrado práticas medicinais que desconhecemos profundamente, e que lida com nossos males – os da civilização mecânica -, chegando ao ponto de sugerir uma iniciação, que é o de tornar este que se mostra diante de si como uma possibilidade de ser concreta, evidente, possível e assustadora. Mas o que vimos não são os haouka propriamente, mas duplos seus, ao

menos é o que lhe inferimos a partir da mágica operada por Rouch. São duplos sem os duplos, mas duplos como imagem – cinema e cultivação de duplos e geração de duplos que não temos e que não somos. Mas até então, o ovo não é um penacho no capacete do governador e que, por sua vez, não é o governador, embora o seja. Esta série de duplos, e a configuração de sua profunda desestabilização semântica é sentida quando retomamos os entes nomeados por Rouch. Sua repetição implica que precisamos modificar algo sob pena de não conseguirmos distinguir um ovo de uma pena, um cupinzeiro de um palácio, uma projeção de um filme de uma pessoa real. Vemo-nos comentando sobre os haouka, delineando condições determinantes para sua existência, ou simplesmente chocados com o que vimos. Mas, antes de tudo, vimos. E se *Les maîtres fous* é um filme sobre um ritual, e este ritual tem regras obrigatórias, como podemos notar, sua filmagem também. Tais regras relativas à captação da luz e, mais do que da luz, de movimento e sentido – articulado com os sons captados – fazem do filme um ritual que é sobre um ritual, uma vez que nos inicia no ato da observação etnográfica em toda sua violência, num duplo da presença de Jean Rouch no terreiro.

### **Câmera e ação: a forma da agência do cine-pensé**

Não é muito difícil sintetizarmos o que este artigo tinha em vista: a exposição da prática cinematográfica, em especial em *Les maîtres fous* como uma coordenação de objetividades que se compõem em um sistema de comunicação cujo prisma é o do ritual caracterizado como uma forma atípica de participação. Para tanto retomamos a elaboração de Aranha Jr. (*op. cit.*) de forma que um horizonte, o da comunicação sem resposta ou interlocutor presente tivesse relevo. Mas o que isto tem a ver com a geração de duplos?

Rouch escreveu um artigo sobre a câmera e o homem (2003a) que nos permite algumas idéias que não somente nos conduz de volta a uma idéia de ritual, como articula algumas instâncias da certeza e da segurança que a ação automática do filmar – enfatizada por dispositivos surrealistas – não somente permite, como acaba por exigir. O artigo tem como abertura uma passagem muito importante aqui, dado que diz respeito ao óbvio do que vem sendo tratado: “Quando André Leroi-Gourhan (1948) estava organizando a primeira conferência do filme etnográfico no Muséé de L’Homme, ele se perguntou se ‘O filme etnográfico realmente existe?’ Ele só poderia responder: ‘Existe, porque nós o projetamos’.” (*id. Ibid.* :79)

O objetivo etnográfico não é intrínseco ao objeto, mas à objetividade, o que implica em um interesse etnográfico e um sustentáculo sintético que lhe permita unidade. No caso de se falar sobre a filmagem e sobre a câmera como extensão, como corpo, fala-se da forma de viabilizar sua eficácia diante um problema objetivo – registro de luz em movimento a partir de uma lógica de velocidade de captação (*frames per second*; quadros por segundo) -, além de lidarmos com dispositivos de segurança que garantem a ordem do processo que fazem a mágica atuar, isto é, lhe garantem eficácia. Outros elementos de correspondência podem ser ativados, como a equivalência das mídias, sua conservação, e a ampliação de corpos por via de mídias como elaboração de uma noção de corpo coletivo, que é própria do espaço público e suas formas de recepção de imagens – audiovisuais, principalmente, dado que seu tato é de ordem impessoal, ao menos até que se opere a captação. Diante disso, até onde pensar que as formas de mediação permitem um ritual que acesse o corpo coletivo? Atingir a massa? E o que isso tem a ver com o corpo ciborgue?

Comentando um de seus mestres pessoais, que é Flaherty, Rouch nos chama a atenção para a memória visual infalível do cinema, que é faculdade de seu meio e de sua conservação de meios que devem ser atualizados segundo procedimentos obrigatórios que devem se repetidos à exaustão,<sup>17</sup> enquanto o objeto (o filme) existir – o que não é, guardando a proporção de um salto transatlântico (e transpacífico), diferente da operação de uma churinga na Austrália central, tão cara ao tempo reencontrado por Lévi-Strauss:

Qualquer que seja sua aparência, cada churinga representa o corpo físico de um ancestral determinado e é solenemente atribuído, geração após geração, ao vivo que acredita ser este ancestral reencarnado. Os churinga são empilhados e escondidos em abrigos naturais, longe dos caminhos freqüentados. Periodicamente são retirados para inspeção e manuseio e, em cada uma dessas ocasiões, eles são polidos, engraxados e coloridos, não sem que lhes sejam dirigidas preces e encantamentos. Por seu papel e pelo tratamento a eles reservado, apresentam assim surpreendentes analogias com documentos de arquivos que metemos em cofres ou confiamos à guarda secreta dos notários e que, de tempos em tempos, inspecionamos com os cuidados devidos às coisas sagradas, para repará-los, se necessário, ou para confiá-los a pastas mais elegantes. E, em tais ocasiões, também nós, de bom grado recitamos os grandes mitos cuja lembrança é reavivada pela contemplação das páginas rasgadas e amarelecidas: fatos e gestos de nossos ancestrais, história de nossas moradas desde sua construção ou sua primeira cessão. (Lévi-Strauss 1997:264).

---

<sup>17</sup> Vide apêndice.

Mais adiante, Lévi-Strauss nos diz que as churingas são testemunhas palpáveis de um tempo mítico que não pode ser revivido senão por seu meio, que é também um dispositivo seguro. E aí vemos o que é uma churinga: um pedaço de madeira ou pedra chata, de formato elíptico, com desenhos e inscrições. Mas sabe-se que ele é o corpo do antepassado. E ele gera corpo do vivo à continuidade deste processo, assim como gera um momento mais adiante. A câmera, como extensão do corpo, é o fazedor de *filmes-churinga*<sup>18</sup> que permitem que mais adiante, por extensão corporal, se veja e se experimente uma situação imagética que não é a dos olhos, mas a do tato no filme que Rouch nunca deixou de usar<sup>19</sup> e que justificam a opção de filmar na primeira pessoa de forma que antropólogos como ele terão em mãos “a irremovível qualidade do contato real entre filmador e o filmado.” (2003a: 88).

Tal consideração sobre a câmera como evidência de corpo – e, portanto como corpo também, dada a compatibilidade total e generalizada dos ciborgues específicos – leva Rouch a criticar duramente a utilização de *zoom's* como forma privilegiada de filmagem (como em *The ax fight*, de Tim Asch e Napoleon Chagnon, por exemplo). A presença como prova é o que a câmera evoca e é o que confere traço fundamental do etnografável pela etnografia, fazendo do movimento, ação – que é o que grita o cineasta, pedindo movimentos de significação fílmica. O filme que assistimos é o corpo extenso de Jean Rouch.

Tamanha cadeia material que propicia os dispositivos deste ritual do cinema – de Rouch, no caso – começa a ficar evidente quando a figura do editor entra em ação, que é alguém que não filmou e media, com o etnógrafo-cineasta, a elaboração de uma mídia concreta, isto é, longe da situação de filmagem, e que virá a perceber o que é que foi filmado e como é que tudo aquilo fará sentido (*op.cit.*). Daí os comentários, legendas, música e especialmente a geração da antropologia compartilhada. Tudo para que o público seja compatibilizado ao mesmo tempo em que o corpo do diretor o seja, dado que anteriormente era somente ex-tendido em câmera. Agora, em filme.

No exercício da extensão do corpo do cineasta, isto é, sua dobra (uma vez que será vista a *visão do diretor na câmera e a audição do captador de som da câmera e a gravação de trilhas sem gravador, captador, câmera ou diretor* e da geração de extensões analógicas compatíveis), é que um ponto particular do cinema de Rouch,

---

<sup>18</sup> Vale notar que este é um termo forjado num improviso que busca, mais que qualquer coisa, a força de uma figura. Não tem nenhuma pretensão analítica.

<sup>19</sup> E é por isso que a câmera digital ou o VHS ficam de lado neste trabalho.

especificamente tratado como cinema da crueldade, toma forma, em particular sobre os pontos decisivos de sua composição.

O levantamento feito de como Rouch monta o *Les maîtres fous* tem como objetivo mostrar a situação de homem-em-cena, de praticante da etnografia, entrando em contato como participante de uma situação, o que ajuda a nos definir como público igualmente: no caso de haver recepção dessa obra, de se saber ou não de sua existência antes de assisti-la ou se nunca ouvimos falar em Jean Rouch ou de qualquer de seus filmes – sendo, embora fundamental sabermos vivamente o cinema. De uma forma geral, o filme em questão segue fielmente os requisitos para um bom filme etnográfico apontados por Rouch (2003a), em especial sobre não usar *zoom* ou qualquer parafernália que disfarce o real contato entre o filmador e o filmado. Ao mesmo tempo, pelo privilégio dado a uma abordagem do não-ocidental pelo prisma do interesse no não-ocidental e nas figuras e atividades “pré-lógicas” (ao modo de Lévy-Bruhl), uma atividade de contorno surrealista culmina nas imagens com as quais nos deparamos, e que sugerem um cinema da crueldade – cujo engenheiro é Artaud, e não Jean Rouch.

O princípio da crueldade de Artaud tem regras obrigatórias, assim como a filmagem de Rouch – e como o cinema em geral, não coincidindo contundo, uns com outros. Ele afirma o valor artístico num crime teatral mais grave que o crime, mais temível, diante a possibilidade teatral – e cinematográfica, mais adiante, de forma a fazer da recepção corporal o encaminhamento da vida, fazendo do entendimento uma experiência total. O pensamento é uma ação corporal. Diante deste bloco, Artaud monta um plano teatral/performático que re-insere o teatro na vida:

A questão não é fazer aparecer em cena, diretamente, idéias metafísicas, mas criar espécies de tentações, de atmosferas próprias em torno dessas idéias. E o humor com sua anarquia, a poesia com seu simbolismo e suas imagens fornecem como que uma primeira noção dos meios para canalizar a tentação dessas idéias. (1999:103)

**Tentar as idéias**, e não somente gerar o choque. Deleuze (2005) nos impõe a mesma condição, que é a de gerar um choque no pensamento fazendo mover o autômato corporal. É com razão que Marco Antônio Gonçalves (2006) chama atenção para elementos que dão forma à concepção de filme-ritual de Rouch quando sugere a idéia de que “o que incomoda é a racionalidade que Rouch dá ao ritual,” (*id.ibid.*:26) não nos deixando manifestar impunemente nossa idéias sobre forças inexplicáveis, do não visto e do não-ocidental – no caso de sermos, de fato, ocidentais. Não há crueldade onde não

há consciência, isto é, faz-se necessário apreender a lógica desta diferença que explode diante do expectador e perceber que algo serve de liame a ambos, ao expectador e ao filmado: a vida, em especial, a vivida por via do corpo de Rouch. E esta, gerada diante de ambos na figura haouka, é a própria e única força absoluta tomada como valor. Constitui-se elo inegável. E é preciso saber que “a vida é sempre morte de alguém,” nos informa Artaud. Mesmo que seja um cachorro – acrescenta Rouch. E sabê-lo é ver-se tentado a entender, a compreender, a mover o pensamento. É aliar o ovo e a pluma, ambos pluma dos três governadores de ambos os haouka em ambos os rituais, este *como se fosse outro*.

**Bernardo Curvelano Freire**

Mestre em Sociologia e Antropologia pelo IFCS/UFRJ  
Doutorando em Antropologia Social IFCH/UNICAMP

#### **APÊNDICE**

#### **ALGUNS OBRIGATÓRIOS CINEMATOGRAFÍCOS<sup>20</sup>**

**Por Paulo Camacho**

Fazer cinema é um ato de fé. Stanley Donen (1998), ao receber um prêmio pelo conjunto de sua obra, disse que seu trabalho não era tão grande “só é preciso juntar um bom roteirista, bons atores, um bom fotógrafo, ótimos técnicos e então sentar-se e esperar a coisa acontecer, mas você tem de aparecer ou seu nome não irá para os créditos.” O que faz com que isso funcione? A resposta é simples: a câmera. Todos os cuidados e aparatos necessários para registrar as imagens dividem os profissionais em um set e garante a magia do cinema.

A preparação de uma filmagem, sua pré-produção, é onde os diferentes profissionais começam a exercer suas funções de forma claramente dividida. O diretor de arte, o desenhista de produção, o produtor, o produtor executivo (aquele que cuida do dinheiro), o diretor e o fotógrafo. Aqui vamos tratar apenas do aspecto final desse encontro: a imagem. Após reuniões e conversas sobre como deve ser o visual do filme e quais situações de luz serão encontradas (ou necessárias) definem-se caminhos para a produção da arte, para o elenco e principalmente o equipamento de luz e câmera, junto com o elemento principal em filmes de grande produção. O negativo.

O negativo é uma base sensível composta de nitrato de prata, cuja impressão é sutil ao mínimo contato com a luz. sua manipulação exige determinados cuidados a bem de garantir condições ideais de resposta. Para que isso aconteça o negativo deve ser armazenado e manipulado em uma determinada temperatura (18°C) e deve-se atentar para uma série de cuidados para garantir uma imagem perfeita. É aqui que nosso problema surge pela primeira vez: como garantir uma imagem perfeita num país onde as

---

<sup>20</sup> Este texto foi encomendado para este artigo, e é pelo esforço que agradeço enormemente a Paulo Camacho, cineasta, fotógrafo, escritor e parceiro de algumas empreitadas. Vale ressaltar que o título é meu e tem como objetivo lembrar o leitor da função deste apêndice, que pode ser lido de várias formas. Seu sentido estrito é exatamente o que fora encomendado a Paulo Camacho.

condições climáticas estão fora do escopo da estabilidade química?

No Brasil, país que não é auto-suficiente em matéria de emulsão, atuam duas grandes multinacionais da fotossensibilidade: Fuji film e Kodak. Cada uma com pesquisa própria de base e composição química. Em uma produção cabe ao fotógrafo escolher o tipo de negativo (a emulsão) a ser trabalhado. Diferentes sensibilidades para diferentes situações de luz. Um negativo com uma velocidade de exposição menor pede por mais luz e por isso um negativo de 800 ASA é usado em cenas noturnas ou ambientes de pouca luminosidade. Se o fotógrafo opta por usar a luz natural, ou seja, interferir o mínimo possível no ambiente de filmagem com equipamentos externos de luz, ele usará emulsões com maior velocidade (250, 320, 500 ASA), contudo as lentes têm grande parte nessa relação. No caso do Mercado do Rio de Janeiro, lentes de boa qualidade e claras (que captam maior luminosidade e trabalham com uma grande abertura – algo em torno de 1.4t) são raras e bastante caras. A equação desses termos e do orçamento do filme definirá a fotografia, bem como as demais áreas de construção ficcional.

O filme será, então, comprado e armazenado durante a etapa da pré-produção. Aqui nos afastamos dos meandros da preparação por algumas semanas para reencontrar o suporte da imagem no primeiro dia de filmagem. O negativo deve ser retirado da geladeira ou do ar-condicionado ao menos uma hora antes de ser utilizado. Ao entrar em contato com as altas temperaturas brasileiras, o filme recém-saído da geladeira costuma “suar,” ou seja, o material sofre uma pequena condensação que deve ser eliminada antes de ser manipulado. Depois, o negativo é colocado dentro do chassi (suporte para o rolo de filme) com a ajuda de um saco-preto, aparato que previne qualquer exposição à luz, bem como impede ao *loader* (responsável pelo carregamento do chassi) contato visual com aquilo que faz. Portanto a área onde se manipula o filme é proibida dentro de um set de filmagem por ser um ambiente de concentração e onde se garante que a imagem será exposta em condições ideais.

O fotógrafo tem uma grande equipe a sua disposição, assim como alguns instrumentos de precisão. Além do *loader*, temos mais dois assistentes de câmera, o primeiro responsável apenas pelo foco e o segundo pelas lentes e pelo corpo da câmera em si – isso se não considerarmos a possibilidade do filme contar com um operador de câmera que não seja o próprio fotógrafo. Fora essa equipe restrita, ninguém mais tem livre acesso à câmera e seus componentes. Para que o diretor e demais interessados pudessem ver o que a câmera via, desenvolveu-se uma pequena câmera de vídeo que, acoplada à câmera cinematográfica, envia as imagens a um monitor. Logo após a câmera o fotógrafo conta com o equipamento de luz para definir o olhar do filme. Maquinistas e eletricitas completam sua equipe e são os responsáveis por este material denominado “da pesada.”

É importante notar que, ao começar a descrição do funcionamento do set de filmagem pela câmera, estou apenas organizando a informação do viés que nos interessa. Entretanto se viermos a sentir falta de algum aprofundamento em outras funções, para isso encontramos um vasto material de pesquisa.

A comunicação entre o diretor e o resto da equipe, notadamente àqueles que não são “cabeças” [diretores de fotografia, de arte, continuísta, etc.] se dá através do assistente de direção. Em alguns casos é o assistente de direção quem conduz o set, deixando ao diretor apenas o trabalho de se dirigir aos atores ou chamar a ação ou o corte – o que nos parece trabalho suficiente. O assistente de direção impede que problemas menores cheguem até o diretor e é responsável pelo bom andamento das filmagens, bem como a organização dos dias de filmagens e do mapa de transporte (junto ao chefe de transporte), a isso se chama “ordem do dia.”

## Referências bibliográficas

- ARANHA FILHO, Jayme Moraes. Jakobson a bordo da sonda espacial voyager. In: O dito e o feito (org) Mariza Peirano, Rio de Janeiro, Relume-Dumará/Núcleo de Antropologia Política. 2002. p. 59-84.
- ARTAUD, Antonin. O teatro e seu duplo. São Paulo, Martins Fontes. 1999. 173 p.
- BENJAMIM, Walter. Obras escolhidas: magia, técnica, arte e política. São Paulo. Brasiliense. 1999. 256 p.
- BERGSON, Henri. Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito, São Paulo, Martins Fontes. 1999.204 p.
- BRETON, André. Manifestos do Surrealismo, São Paulo, Brasiliense. 1985. 232 p.
- CLIFFORD, James. A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX, Rio de Janeiro, UFRJ. 2002. 320p.
- COSTA LIMA, Luiz. Mimesis e modernidade: formas das sombras; São Paulo, Graal. 2003. 269p.
- DELEUZE, Gilles. A lógica do sentido, São Paulo, Perspectiva. 1998. 342 p.  
 \_\_\_\_\_ A imagem-tempo, São Paulo, Brasiliense, 2005. 339 p.
- DUMONT, Louis. O individualismo, Rio de Janeiro, Rocco, 2000. 284 p.
- DURKHEIM, Émile. Representações individuais e representações coletivas. In: Sociologia e Filosofia, São Paulo, Ícone. 1994. p. 9-54.  
 \_\_\_\_\_. As formas elementares da vida religiosa, São Paulo, Martins Fontes (2002). 624 p.
- GONÇALVES, Marco Antonio. Filme-ritual e etnografia surrealista: os mestres loucos de Jean Rouch, Rio de Janeiro. (mimeo). 2006. [publicado em GONÇALVES, Marco Antonio (2008). O real imaginado: etnografia, cinema e surrealismo em Jean Rouch, Rio de Janeiro, Topbooks. 240 p.]
- GRINSHAW, Anna. The ethnographer's eye: ways of seeing in modern anthropology. Cambridge, Cambridge University Press. 2001. 216 p.
- HARAWAY, Donna J. A cyborg manifesto in Simians, cyborgs, and women: the reinvention of nature, New York; Routledge. 2002.
- LANGER, Susanne K. (1980). Sentimento e forma: uma teoria da arte desenvolvida a partir de Filosofia em nova chave. São Paulo: Perspectiva. 1980. 444 p.
- LATOUR, Bruno. Body, cyborgs and the politics of incarnation in HODDER, Ian (editor). The Body. Darwin Lecture in Darwin College. Cambridge University Press. 1999.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. O pensamento selvagem, Campinas, Papyrus editora. 1997. 324 p.
- ROTH, Laurent (2005), A câmera DV: órgão de um corpo em mutação. In: O cinema do real. (Org.) MOURÃO, Maria Dora e LABAKI, Amir. São Paulo. Cosac & Naify. p. 26-41.
- ROUANET, Sergio Paulo. Édipo e o anjo: itinerários freudianos na obra de Walter Benjamin. Rio de Janeiro. Tempo Brasileiro. 1981. 174 p.
- ROUCH, Jean. Le renard fou et le maître pêle, in : Systèmes de signes: textes réunis en hommage à Germaine Dieterlen, Paris, Hermann. 1978. p. 03-24.  
 \_\_\_\_\_ The camera and man. In: HOCKINGS, Paul (org.). Principles of Visual Anthropology., New York, Mouton de Gruyter. 2003a. p. 79-97.  
 \_\_\_\_\_ Our totemic ancestors and crazed masters In: HOCKINGS, Paul (org.), Principles of Visual Anthropology New York, Mouton de Gruyter. 2003b. p. 217-232  
 \_\_\_\_\_ On the vicissitudes of the self: the possessed dancer, the magician, the sorcerer, the filmmaker and the ethnographer. in FELD, Steven. Cine ethnography – Jean Rouch. (Visible Evidence, 13). Minneapolis, University of Minneapolis Press. 2003c [1978]. p. 87-101.
- SCHNEIDER, David. American Kinship: a cultural account. New Jersey: Prentice Hall. 1968.

- SIMMEL, Georg. As grandes cidades e a vida do espírito. *Mana: estudos de antropologia social*, Rio de Janeiro, Vol.11/2, p. 578-591. 2005.
- SZTUTMAN, Renato. Jean Rouch: um Antropólogo-cineasta, *in* NOVAES, Sylvia Caiuby et. al. (orgs.). *Escrituras da imagem*, São Paulo, Fapesp/Edusp.
- VERTOV, Dziga. NÓS – variação do manifesto (1922) / Resolução do conselho dos três (10/04/23) / Nascimento do cine-olho (1924), *in* (org) Xavier, Ismail; *A experiência do cinema*; São Paulo, Paz e Terra. p. 245-268. 1983.

### **Filmografia**

- Tcheloveck S Kinoapparatom (O homem e a câmera). Dir. Dziga Vertov. Kiev, VUFKU. 1929. 69'.
- Kino-Glaz – Jizn Vraspolkh (A câmera-olho). Dir. Dziga Vertov. Moscou, Goskino.1924.
- Alan Quatermain: king Solomon's Mines (Alan Quatermain e as minas do rei Salomão). Dir. Thompson, J. Lee, Los Angeles, Metro Goldwin Mayer. 1985. 101'.
- Les maîtres fous (Os mestres loucos), Dir. Rouch, Jean. Paris, Films de la Pléiade, 1955. 36'.
- Mosso mosso. Dir. Fieschi, J-A, Paris, Films de la Pléiade, 1998. 73'.

Recebido em 16/02/2010

Aceito para publicação em 30/07/2010

## Os saberes tradicionais e a escola: aspectos da produção de conhecimento em materiais didáticos de autores indígenas

Igor SCARAMUZZI

Resumo: Nos últimos vinte anos as experiências de ensino formal desenvolvidas entre populações indígenas seguindo os preceitos do modelo "específico e diferenciado," têm progressivamente se tornado importantes espaços de produção discursiva e de conhecimento, nas quais muitos grupos indígenas estão recriando através da escrita em línguas indígenas e em língua portuguesa suas formas de produzir e transmitir conhecimentos. Nestes processos os materiais didáticos são um dos produtos mais significativos. Enfatizando a produção de conhecimento que ocorre no âmbito da elaboração de materiais didáticos de professores/autores indígenas, o presente artigo possui o objetivo de analisar em um conjunto de dez materiais produzidos em cinco experiências de escolarização distintas, quatro aspectos fundamentais que compõem os processos de elaboração dos materiais didáticos: a procedência e as formas de tratamento das fontes de informação; as concepções de escrita; as formas de construção das versões escritas a partir de fontes orais e documentais e, por fim, concepções e formas de uso da autoria.

Palavras-chave: História indígena; Educação escolar indígena; Oralidade e escrita; Conhecimentos tradicionais.

Nos últimos vinte anos, as experiências de ensino formal desenvolvidas entre populações indígenas seguindo os preceitos do modelo denominado "Educação Escolar Indígena Específica e Diferenciada," (RCNEI 1998)<sup>1</sup> têm progressivamente se tornado importantes espaços de produção discursiva e de conhecimento nas quais muitos grupos indígenas estão recriando através da produção escrita em línguas indígenas e em língua portuguesa suas formas de de produzir e transmitir conhecimentos.

Diante do principal objetivo e pressuposto do modelo de escolarização específico e diferenciado que consiste na valorização e fortalecimento das culturas indígenas, esta produção de conhecimento tem buscado abordar principalmente saberes indígenas produzidos em espaços e contextos não-escolares, entendidos como "tradicionais." Nas experiências de escolarização desenvolvidas segundo este modelo, os materiais didáticos têm sido um fruto importante desta produção. Estes materiais,

---

<sup>1</sup> O modelo de escolarização específico e diferenciado tem como principal diferencial em relação a outros modelos de escolarização implantados para populações indígenas anteriormente no Brasil, o desenvolvimento de propostas político-pedagógicas que procuram levar em conta os anseios e necessidades de cada grupo indígena em relação à escola e que, ao mesmo tempo, possam auxiliar no fortalecimento das línguas, conhecimentos e processos próprios de ensino-aprendizagem de cada grupo indígena. Esse modelo começou a ser concebido nos anos 80 por organizações não-governamentais com a proposta de elaborar e implantar projetos de ensino formal alternativos à política pública estatal. Esse modelo passou a ser implantado como política pública pelo governo federal nos anos noventa e atualmente é o modelo de escolarização recomendado para populações indígenas em todo o Brasil. Para histórico da implantação do modelo no Brasil ver Grupioni (2009).

além de servirem a este objetivo e de serem usados nas escolas indígenas para o ensino-aprendizagem, estão em alguns casos sendo produzidos e publicados em grandes tiragens para a venda e divulgação, abrangendo um público de leitores não-índios.<sup>2</sup>

Um dos tipos de materiais didáticos mais produzidos nessas experiências de escolarização, que constitui o objeto de reflexão deste artigo, são os que possuem como proposta principal a escrita e sistematização de conhecimentos e experiências históricas de grupos indígenas. Muitos materiais didáticos desse tipo, especialmente os elaborados em língua portuguesa, professores indígenas e seus parceiros não-índios<sup>3</sup> se apropriam na tarefa de escrita e sistematização dos conhecimentos e narrativas indígenas de concepções, conceitos, categorias e formas de interpretação que fazem parte dos regimes de conhecimento das sociedades ocidentais de tradição escrita.

Enfatizando a produção de conhecimento que ocorre no âmbito da elaboração deste tipo de material didático de professores/autores indígenas, o presente artigo<sup>4</sup> possui o objetivo de analisar, a partir dos conteúdos destes materiais, o que inclui os prefácios escritos pelos organizadores não-índios e os relatos escritos pelos professores/autores indígenas, aspectos que entendo serem fundamentais para o entendimento destes processos de produção de conhecimento que são: a procedência e as formas de tratamento das fontes de informação; as concepções e formas de uso da escrita; formas de construção das versões escritas a partir de fontes orais e documentais, e, por fim, concepções e formas de uso da autoria.

Para tal tarefa, foram selecionados como referência dez materiais didáticos (oito escritos somente em português e dois bilíngues, língua indígena-português), elaborados no âmbito de cinco experiências de escolarização distintas por cinco programas ou projetos de educação escolar indígena, a saber: Programa de Educação “Uma experiência de autoria” da Comissão Pró-Índio do Acre CPI / Acre - AC; “Programa de Implantação de Escolas Indígenas em Minas Gerais” Secretaria de Educação de Minas

---

<sup>2</sup> Porém, esse público leitor não-índio dos materiais didáticos indígenas ainda é muito pequeno. Praticamente se restringe ao círculo dos programas de educação da vertente específica e diferenciada e às instituições indigenistas. Existem algumas exceções, como é o caso do material produzido pela CPI-Acre “Shenipabu Miyui” (2000), que foi publicado em sua segunda edição pela editora UFMG e distribuído um pouco mais amplamente. É muito comum, como afirma Menezes de Souza (2001), que alguns desses materiais, quando presentes em livrarias, sejam classificados como “literatura infantil.”

<sup>3</sup> De forma geral os parceiros são os idealizadores e elaboradores dos cursos de formação de professores indígenas e os responsáveis pela implantação das escolas. Na maioria das vezes constituem-se de organizações não-governamentais, universidades, setores da igreja católica e protestante e, atualmente, governos estaduais e municipais também.

<sup>4</sup> O presente artigo é uma versão de um capítulo sobre o mesmo tema e com o mesmo *corpus* documental de minha dissertação de mestrado, Scaramuzzi (2008).

Gerais - MG; “Programa de Educação para os Povos Indígenas do Parque Indígena do Xingu” - Instituto Socioambiental - MT; “Projeto Pirayawara” - SEDUC- Secretaria de Estado de Educação do Amazonas - AM; “Programa de Formação Continuada de Educadores Índios Tupinikim e Guarani/ES” - Secretaria da Educação- ES.

Além da proposta de escrita e sistematização de concepções e experiências históricas de grupos indígenas a seleção dos materiais didáticos<sup>5</sup> que compõem o conjunto que será analisado neste artigo seguiu outros cinco critérios de seleção. O primeiro desses critérios é terem sido produzidos no âmbito de cursos de formação de professores indígenas (conhecidos como “Magistérios Indígenas”) em experiências de escolarização que seguem as diretrizes político-pedagógicas do modelo “específico e diferenciado.” O segundo foi selecionar apenas materiais didáticos bilíngües e/ou monolíngües em português, descartando, portanto, os escritos somente em línguas indígenas. O terceiro foi selecionar somente materiais didáticos que tenham sido publicados. Foram descartadas as produções de circulação restrita, principalmente pela dificuldade de acesso ao público leitor e pela dificuldade de uso e citação. O quarto foi selecionar produções elaboradas em experiências de escolarização de diferentes regiões do Brasil, e que os programas de educação responsáveis pela elaboração dos materiais tivessem uma produção significativa de materiais didáticos e fossem dirigidos tanto por ONGS, quanto por Governos de Estado. O quinto foi escolher materiais didáticos elaborados por programas de formação desenvolvidos em parceria com coletivos indígenas diversificados; grupos familiares, aldeias e /ou comunidades, coletivos étnicos ou conjunto de coletivos étnicos.

A opção de realizar uma análise comparativa entre materiais didáticos produzidos em contextos tão diversos se deve a três fatores importantes. O primeiro é o fato de terem sido produzidos seguindo diretrizes político-pedagógicas comuns (do modelo específico e diferenciado) que fazem parte das políticas públicas federais de ensino formal recomendadas para populações indígenas no Brasil atualmente. O segundo é o fato de terem sido produzidos em contextos semelhantes de transmissão e

---

<sup>5</sup> Cabe dizer que adoto o termo *material didático* para designar essas produções, para justamente ressaltar que sua formulação (especialmente) e uso estão ligados diretamente ao espaço escolar. Prefiro não usar o termo *livro*, por indicar diversos contextos de produção e uso. A opção por essa denominação também teve por objetivo diferenciar de forma clara o *corpus* documental das produções escritas de autores indígenas, tais como Olívio Jecupé, Daniel Munduruku e Eliane Potiguara (que apresentam suas obras como *literatura indígena*). Essas obras de *literatura indígena* são produzidas para finalidades diversas e em contextos totalmente diferentes das produções que pretendo enfocar, embora, em muitas dessas, os temas das narrativas sejam muito semelhantes aos temas das produções elaboradas nos cursos de formação dos professores indígenas.

produção de conhecimento, que são os cursos de formação de professores indígenas conhecidos como “Magistério Indígena.” O terceiro fator, o mais importante, é a grande semelhança encontrada no conjunto de materiais didáticos analisados nos temas e assuntos abordados, nas categorias de conhecimento selecionadas para a construção e classificação dos conteúdos, assim como das formas de sistematização e organização dos conhecimentos e narrativas presentes nas produções escritas.

Acredito que, embora não propicie condições de uma análise detalhada da elaboração e nem das formas de uso destes materiais nas escolas indígenas, como no caso de uma pesquisa realizada em um único contexto etnográfico, a análise comparativa proposta pode levar a uma reflexão mais abrangente sobre os efeitos das atuais políticas públicas de educação escolar indígena sobre a produção discursiva e de conhecimento que ocorrem de acordo com as diretrizes contidas nestas políticas. Além disso, pelo fato de os processos de produção de conhecimento que se desenvolvem de acordo com estas diretrizes estarem ocorrendo em todo o Brasil, a análise comparativa pode propiciar uma reflexão importante sobre os limites e possibilidades de interlocução no espaço escolar entre regimes de conhecimento indígenas e ocidentais oferecidas pelas diretrizes político-pedagógicas do modelo específico e diferenciado.

### **Aspectos da produção de conhecimento nos processos de elaboração dos materiais didáticos**

#### *As fontes de informação*

Para a tarefa de analisar os processos de produção de conhecimento nos materiais didáticos de autores/professores indígenas, o primeiro aspecto importante a ser abordado diz respeito às formas de tratamento e a procedência das informações que compõem as narrativas escritas nos materiais.

Em todos os materiais analisados ressalta-se a importância das fontes orais indígenas, geralmente os anciãos e lideranças dos diversos coletivos indígenas evocados. Em todos os casos a presença dessas fontes é vista como fundamental para a elaboração das produções escritas:

Os textos foram escritos num esforço conjunto dos professores, que ouviram, gravaram e traduziram, na forma escrita, histórias e casos dos seus avós, pais, tios, enfim, daqueles que detém os saberes tradicionais da aldeia. (Professores Xacriabá 1997:06)

Embora haja o predomínio das fontes orais e das interpretações e versões indígenas para a construção das narrativas escritas, ocorre em parte significativa dos materiais didáticos o uso de informações, interpretações e versões pertencentes à História como disciplina e abordadas nas escolas dos não-índios. Um dos tipos de narrativas em que se tenta abordar e explicar as versões e interpretações dos não-índios é aquele que relata a origem do “homem.” O interessante nessas releituras que tentam apresentar a versão do “homem branco” para tal evento é a apropriação de categorias como, por exemplo, “homem” (no sentido genérico, como espécie); a adoção de medidas de tempo do ocidente de tradição escrita e a referência a pesquisa científica como forma de investigação e fonte de legitimação das informações:

A explicação dada pela ciência do homem branco.

As ciências do homem branco explicam que o mundo teria surgido há cerca de 3 bilhões de anos e, que os parentes mais antigos do homem apareceram na África, por volta de 1 milhão de anos. Elas explicam também, que a humanidade passou por mudanças no corpo até chegar ao tempo atual. Pesquisas foram realizadas em locais onde foram encontrados ossos humanos e de animais, restos de ferramentas, pinturas antigas, etc. (Kaxinawá *et.al* s.d:44)

Outro tipo de narrativa em que ocorre a releitura das versões dos não-índios são as que relatam a chegada e ocupação dos europeus na América. Nas narrativas sobre esse tema é sempre dada ênfase à invasão do território e às mudanças que ocorreram nos modos de vida das populações indígenas após esse acontecimento. Outra coisa interessante nestas versões é que, como nos materiais didáticos das escolas dos não-índios, os coletivos evocados são sempre amplos e genéricos (“europeus,” “portugueses,” “homem branco” “índios do Brasil”), como evidencia o trecho a seguir:

A chegada dos europeus no Brasil

Primeiro Colombo chegou na América em 12 de outubro de 1492. Depois que o europeu chegou no Brasil em 1500. Aí que o Brasil foi invadido pelos europeus: primeiro na Bahia, depois São Paulo e Rio de Janeiro. Assim os portugueses foram tomando o Brasil. Quando os portugueses não tinham chegado no Brasil essa terra nem tinha esse nome Brasil. Eles deram esse nome para a nossa terra. E foram tomando as terras dos índios do Brasil, que naquela época só existia para os índios. (*idem*:30)

Embora o uso dessas versões e interpretações consagradas na História como disciplina seja mencionado em parte dos materiais didáticos, as diferenças em relação às versões e interpretações indígenas e as maneiras como essas informações foram

utilizadas na elaboração dos materiais didáticos é explicada mais detalhadamente e problematizada em apenas um dos materiais didáticos (Kaxinawá, J.P.M. *et.al* s.d).

Um aspecto interessante nesse detalhamento diz respeito às formas de tratamento das versões e interpretações indígenas e as versões e interpretações produzidas pelos não-índios. Em todos os casos analisados as fontes orais indígenas são mais enfatizadas do que as fontes documentais dos não-índios. Evidentemente, o problema não é exatamente enfatizar uma ou outra, mas ele ocorre quando essa ênfase é utilizada como fonte de autenticidade de uma história indígena escrita por índios, como se a construção destas histórias por autores indígenas só tivesse legitimidade e especificidade privilegiando as fontes orais indígenas:

Porém, foram os relatos orais levantados e trazidos pelos professores das suas aldeias que mais contribuíram para construção do material: a maior parte das informações relevantes selecionadas pelos professores são narradas a partir da memória dos velhos e demais membros da comunidade. Dessa maneira, as pesquisas realizadas pelos professores valorizaram a versão dos acontecimentos contados pelos velhos e por outros membros das comunidades indígenas do Acre, longe dos padrões traçados pela historiografia regional e nacional, com seu foco deslocado para os heróis oficiais, as datas e os eventos festivos (...). **Os relatos orais foram prioridade, e ainda são, para a construção da história indígena, podemos considerar os textos não indígenas como uma outra etapa do trabalho:** a exploração e a leitura dos documentos escritos por não indígenas tem sido imprescindível para iniciar o diálogo entre as diversas formas de conhecimentos e opiniões produzidas historicamente, além de disponibilizar metodologias e técnicas para sua leitura significativa. (Kaxinawá *et.al* s.d:12, grifo meu)

A prioridade dada às versões e interpretações indígenas em detrimento das versões e interpretações produzidas por não-índios para a construção das narrativas escritas tem relação direta com um problema importante relacionado à escrita e abordagem de conhecimentos indígenas no espaço escolar.

Esse problema, que ocorre em todos os casos analisados e que será abordado criticamente ao longo deste artigo, diz respeito à *indistinção* com que são tratadas nos discursos veiculados por esses materiais as narrativas escritas que compõem os materiais didáticos, *produzidas através da escrita e no espaço escolar* e as narrativas indígenas que as originaram, *produzidas oralmente e fora do espaço escolar*. Nesses casos, não são ressaltadas as diferenças e transformações que ocorrem quando narrativas e interpretações indígenas são escritas no espaço escolar. A atividade de escrita e sistematização das narrativas e conhecimentos no formato do material didático aparece

como uma forma de produzir, transmitir e armazenar *os mesmos* conhecimentos já produzidos e transmitidos no âmbito da tradição oral, ou seja, os discursos veiculam que o que ocorre com a mudança do regime de expressão é uma *transferência* de conhecimentos da oralidade à escrita:<sup>6</sup>

Nós educadores, conversamos com os mais velhos das Aldeias, ouvimos diversas histórias e as registramos para serem lidas por todos, garantindo assim, que as mesmas não sejam esquecidas. (Educadores Tupinikim e Guarani & Mugaribi 2005: 22)

Essa indistinção com que, na maioria das vezes, são tratadas as narrativas escritas nos materiais didáticos e as narrativas orais que as originaram é uma das questões mais problemáticas que envolvem as escritas e as abordagens de conhecimentos indígenas no espaço escolar. Tentarei ressaltar através da análise dos materiais selecionados que não se tratam de equivalentes, mas de conhecimentos diferentes.

### *O estatuto da escrita*

Um dos pilares que sustentam a indistinção com que são tratados os conhecimentos e narrativas escritas e os conhecimentos e narrativas produzidos fora do espaço escolar e no regime de expressão oral, são as concepções e as formas de tratamento dados à escrita nos materiais didáticos, afinal, são essas que embasam, justificam e orientam os processos de letramento e a abordagem de conhecimentos indígenas no espaço escolar.

Um dos termos comuns utilizados para se referir ao ato de escrever conhecimentos e narrativas indígenas e que transmite esse sentido de indistinção é o termo *registro*. A escrita, na maioria dos casos, significa uma tecnologia capaz de armazenar e transmitir os conhecimentos provenientes da tradição oral sem modificá-los. O uso do termo *registro* para falar do ato da escrita reforça essa conotação:

---

<sup>6</sup> O uso do termo “transferência,” para enunciar a indistinção com que são tratados os conhecimentos locais produzidos e transmitidos oralmente e os fragmentos desses conhecimentos sistematizados e escritos no espaço da escola, foi sugerido por Menezes de Souza em comunicação pessoal.

### Porque fazer pesquisas

Porque somos nós que temos que fazer as pesquisas de nossa origem, sabedoria e conhecimentos do nosso povo, para **registrarmos**, colocar no papel e fazer um tipo de documento. Assim, nunca vamos esquecer os nossos conhecimentos ou perder o que é nosso. Por isso, é muito importante registrar o que é nosso e dos antepassados para poder repassar para nossas crianças aprenderem através da escola. (Kaxinawá *et.al* s.d:199, grifo meu)

Essa concepção de escrita também é o que apóia e justifica a retórica discursiva principal do modelo de escolarização “específico e diferenciado” que é a escrita e abordagem de conteúdos indígenas na escola como uma forma de resgatar, preservar, fortalecer as culturas indígenas. Tal suposição tem como um de seus pilares essa capacidade atribuída à escrita. Em alguns casos, essa capacidade acaba sendo ressaltada com base em uma suposta ineficiência do regime oral para cumprir tais tarefas:

Muitos de nós que não sabiam cantar, não sabiam a história, poderão fazer agora através da escrita (...). Se só a oralidade não foi suficiente, a educação que estamos levando a nossas comunidades chegou pra fortalecer isso. Assim, as comunidades indígenas também estão deixando suas marcas na História do Acre e do Brasil. (*idem*: 21)

Sobre a passagem da oralidade para a escrita e a questão das modificações que podem acontecer quando ocorre essa passagem, só foi mencionada nos materiais didáticos em raras passagens, como nos fragmentos abaixo:

Registrar, reescrever cada história, foi a maneira de vivenciar cada uma delas que já estava quase se perdendo no tempo. E também foi interessante compreender que da tradução oral para a escrita há uma grande diferença, porque quando uma pessoa está contando determinada história, ela cria um ambiente envolvente, cheio de imaginação. (Educadores Tupinikim e Guarani & Mugarbi 2005:204)

Continuando na passagem da oralidade à escrita, outro ponto levantado por um dos materiais didáticos elaborados pelo programa do Espírito Santo, (Educadores Tupinikim e Guarani & Mugarbi 2001), diz respeito a um pensamento bastante polêmico e difundido, defendido por autores como Goody (1988) e Ong (1998). Esses autores, entre outros, afirmam que a escrita, por ter a capacidade de retirar uma informação de seu contexto de produção original e levá-la para outros contextos, é uma ferramenta capaz de proporcionar um entendimento de discursos e narrativas mais refinado, crítico e racional do que o regime oral. No material referido acima, que retrata um conflito entre índios e uma empresa plantadora de eucalipto e produtora de celulose, a organizadora do material didático, em conformidade com o pensamento destes

autores, afirma que a construção de versões escritas sobre esse conflito proporcionou um olhar mais abrangente e crítico por parte dos índios que participaram de ambas as experiências (do evento em si e da construção de versões escritas sobre o evento). O trecho abaixo escrito no prefácio pela organizadora do material explicita este tipo de relação entre a oralidade e a escrita:

O trabalho que os educadores tiveram para produzir os relatos certamente os ajudou a compreender melhor o significado da luta pela terra que começou a quase 500 anos. Na medida em que eles tinham como tarefa transformar o mundo vivido em um mundo produzido conscientemente, intencionalmente pela organização discursiva para proporcionar ao leitor um “todo significativo” eles tiveram que juntar os elementos dispersos na prática, seja por meio da escuta de depoimentos de uns e outros e do confronto de opiniões diversas, seja pela coleta e análise de documentos. (Educadores Tupinikim e Guarani & Mugaribí 2001:11)

Esse tipo de concepção provém de uma forma de análise conhecida como “modelo autônomo” ou “teoria da grande Divisão” (Street 1984). Essa abordagem entende a escrita como um regime de transmissão e produção de conhecimento completo em si mesmo, desconexo de seu contexto de produção. Segundo autores adeptos e/ou criadores desse modelo de análise, como Goody e Ong, já citados acima, entre outros, os processos de letramento acarretam as mesmas modificações em quaisquer contextos em que ocorram, já que a escrita atua e modifica os grupos humanos devido a sua própria inteligibilidade interna e não aos contextos onde esses processos ocorreram. Os autores defensores desse modelo de análise muitas vezes ressaltam as propriedades que são inerentes da escrita, como, por exemplo, a capacidade de retirar as informações de seus contextos de produção, através do descrédito e/ou uma suposta inferioridade da oralidade:

(...) sem a escrita, a consciência humana não pode atingir o ápice de suas potencialidades, não é capaz de outras criações belas e impressionantes. Nesse sentido, a oralidade precisa e está destinada a produzir escrita. A cultura escrita, como veremos, é imprescindível ao desenvolvimento não apenas da ciência, mas também da história, da filosofia, ao entendimento analítico da literatura de qualquer arte e, na verdade, à explicação da própria linguagem (incluindo a falada). (Ong 1998:23)

Essa visão de superioridade da escrita como regime de expressão e produção de conhecimento no mundo dos não-índios foi rapidamente compreendida por diversos grupos indígenas em todas as partes do mundo. Em quase todos os grupos indígenas no

Brasil, a escola e o aprendizado da escrita em língua portuguesa é imensamente requerido. Na maioria dos casos, a implantação da escola e o ensino da escrita foram requisitados com o objetivo, por parte dos povos indígenas, de adquirirem essa ferramenta como forma de aprimorar as relações com o mundo dos não-índios. Essa etapa inicial da aprendizagem da escrita, com um caráter mais “instrumental” é ressaltada em alguns dos materiais analisados:

#### História da escola

Antigamente não tinha escola. Por isso meu pai não sabe ler e escrever. Mas hoje nós temos escola. Nós estudamos e aprendemos. E nos ensinamos também às nossas crianças para elas aprenderem como nós aprendemos e depois ensinarem para outras crianças quando crescerem (...). É bom você saber escrever. Quando você sabe ler e escrever você fica inteligente e você conhece também o dinheiro e então você vai saber vender as coisas. (Professores Maxacali 1998:75)

O aprendizado da escrita e o acesso à escolarização, além de serem vistos como formas de melhorar as relações com os não-índios, também são formas de inserção no mundo desses, e formas de acesso a bens materiais e mercadorias. É muito importante ressaltar que o curso de magistério indígena não significa somente acesso a conhecimentos e técnicas dos não-índios para serem usadas dentro do mundo indígena, mas também significa formação profissional e acesso a trabalho remunerado.

Essa necessidade do aprendizado da escrita como maneira de aprimorar as relações com os não-índios em questões mais “instrumentais,” como a lida com o dinheiro, com as transações comerciais etc., foram aos poucos, dentro das experiências de escolarização ocorridas de acordo com os pressupostos do modelo específico e diferenciado, dando lugar a outras formas de uso da escrita, dentre as quais, aquela em que a escrita passa a ser usada como instrumento para o ensino-aprendizagem, valorização e divulgação dos conhecimentos indígenas. Essa forma de uso da escrita não deixa de ser uma tentativa, por parte de grupos indígenas e assessores, de colocar os conhecimentos indígenas no mesmo patamar político das formas de produzir e transmitir conhecimentos pertencentes a alguns segmentos sociais não-índios (entendo aqui produção de conhecimento acadêmico/científico).

Esta preocupação de equiparar politicamente formas distintas de produção e transmissão de conhecimentos, aliada a crença de superioridade da escrita na capacidade de armazenamento e transmissão de informação em relação à oralidade,

advoga a favor de uma super valorização da escrita e da escola como forma de fortalecer politicamente os regimes de conhecimentos das populações indígenas. Na análise das produções escritas encontrei somente um único argumento que destoa dessa forma de entendimento a respeito da importância da escrita e do papel da escola. Ele evidencia que as experiências de escolarização em contextos locais não funcionam necessariamente segundo tais pressupostos enunciados na maior parte dos materiais analisados:

#### Uma educação de qualidade

Antes, não tinha escola, não tinha nada e eu vejo que as pessoas ainda não se familiarizaram com a escrita. O nosso ponto de vista é mais a organização, a conversa, o diálogo a orientação. Se só a escrita resolvesse o problema, não existiria milhares de pessoas, nas grandes cidades, sabendo ler e escrever morrendo de fome (...).

As crianças estão mais envolvidas com a escrita. Eu vejo que as pessoas hoje não estão muito interessadas neste momento da escrita, até mesmo os adultos. Ainda não existe uma preocupação, nem interesse mesmo, de se desenvolver nesse mundo da escrita. Até porque essa não é mesmo a necessidade aqui na comunidade. (Kaxinawá *et.al* s.d:188)

Para a discussão crítica a respeito das capacidades da escrita advindas dos autores defensores do “modelo autônomo,” adotadas nos discursos de organizadores e autores indígenas presentes nos materiais didáticos, é interessante mencionar algumas premissas sobre a análise do letramento encontrada no modelo denominado “modelo ideológico” (Street 1984, 1993). Esse modelo proposto inicialmente por Street (1984), busca se contrapor aos pressupostos adotados pelo “modelo autônomo,” que como já dito, enxerga a escrita como um regime de expressão autônomo que possui uma inteligibilidade própria, capaz de proporcionar por si mesmo, independentemente de qualquer contexto específico, transformações universais que acarretariam, a qualquer indivíduo e sociedade, o desenvolvimento do sistema cognitivo e o progresso do conhecimento. Ao contrário, o “modelo ideológico” pressupõe que as transformações que os processos de letramento acarretam nos grupos humanos, assim como a importância e os significados que cada grupo atribui à escrita, estão estritamente ligados aos contextos específicos em que esses processos ocorrem. Os autores adeptos dessa linha de pesquisa criticam a visão tecnicista e questionam a capacidade transformadora unívoca e universal atribuída à escrita. Partem, portanto, do pressuposto de que a escrita não é um regime de expressão autônomo, mas uma prática social contextual e

culturalmente determinada, daí a opção dos adeptos do modelo ideológico de explorar o conceito de letramento no plural, e não no singular, como no caso do modelo autônomo.

Nesse caso, letramento, em vez de ser definido como processo de aquisição de uma tecnologia autônoma, portadora de uma inteligibilidade própria, é definido pelos autores defensores do Modelo Ideológico como um “conjunto de práticas sociais que usam a escrita enquanto sistema simbólico e enquanto tecnologia, em contextos específicos para objetivos específicos.” (Kleiman 1995:19)

Dessa forma, os significados e funções que a escrita assume devem ser entendidos dentro do contexto local. Devem ser consideradas, portanto, a forma como foi adquirida, a ligação com as instituições, as ligações com agentes externos, as relações de poder entre segmentos sociais e entre sociedades, a questão da relação entre línguas, entre outros fatores. Ao conceber o letramento como uma prática social arraigada a outras práticas e eventos sociais, inclusive pertencentes à oralidade, esses dois regimes de expressão não são interpretados de forma dicotômica, mas como inter-relacionados. Os autores adeptos desse modelo, integrantes da linha teórica denominada *New Literacies Studies* (Street 2003), privilegiam em suas abordagens as práticas e eventos sociais nas quais o letramento se relaciona, seja nas sociedades não-ocidentais ou investigando a relação entre segmentos das sociedades ocidentais de tradição escrita. Para o caso dos processos de letramento de populações indígenas no Brasil há um estudo de caso interessante (Menezes de Souza 2001a) que adota os pressupostos do Modelo Ideológico para análise da escrita e letramento no contexto Kaxinawá no Acre.

Com a análise dos processos de produção de conhecimento nos materiais didáticos é importante ressaltar que a análise dos processos de letramento e as modificações que a escrita pode ocasionar nos regimes de conhecimento dependem de inúmeros fatores em cada contexto local. No caso dos materiais didáticos, o que torna essas produções formas novas e originais de produção de conhecimento é menos a escrita como ferramenta ou tecnologia e mais as categorias de classificação, conceitos, versões e interpretações utilizados nesses materiais didáticos para sistematizar e recriar as narrativas indígenas. Esses conceitos, categorias, versões e interpretações, longe de serem universais, vêm de lugares definidos e foram incorporadas de diferentes formas nas mais diversas experiências e nos mais variados contextos por cada grupo de professores indígenas em cada localidade.

### *A produção das versões escritas*

Nos materiais didáticos selecionados, os processos propriamente ditos de elaboração das versões escritas são muito pouco explicitados. Em meu entender, essa falta de informação se deve a dois fatores. O primeiro, já comentado acima, é a indistinção com que são tratados conhecimentos locais e a escrita de fragmentos desses conhecimentos na escola e no formato de material didático. Conseqüentemente, não são enfatizados nos materiais os pressupostos teóricos e os métodos usados na coleta e na elaboração das versões. Outro fator importante já comentado acima é a preocupação dessas experiências de escolarização em ressaltar a “autenticidade” dos conhecimentos produzidos na escola em relação aos conhecimentos advindos da tradição oral, produzidos e transmitidos em contextos não-escolares. Com esse enfoque, a prioridade torna-se legitimar esses conhecimentos em detrimento de explicar os processos de tradução e as transformações que ocorrem na atividade de sistematização na escola.

De forma geral, as informações encontradas sobre os processos de construção em versão escrita dos conhecimentos e narrativas que compõem os materiais têm poucos detalhes, com exceção do intitulado “Shenipabu Miyui.” (Kaxinawá & Monte 2000) Nos demais, as informações a esse respeito se resumem a algumas frases. No entanto, embora não tenham sido descritas com precisão, é possível inferir alguns elementos em comum nos processos de elaboração das versões escritas de todos os materiais selecionados.

O primeiro e mais importante deles, já mencionado acima, é que a elaboração das narrativas escritas tem início, em todos os casos, no trabalho de pesquisa dos professores indígenas em formação com as pessoas, geralmente as mais velhas, de seus respectivos coletivos. Essa atividade de pesquisa envolve a coleta de diversas versões de várias narrativas com os mais variados eixos temáticos. Esses depoimentos, tanto os enunciados em línguas indígenas como em língua portuguesa, são gravados ou escritos em língua indígena ou português. A parte final do processo ocorre nas ocasiões em que professores indígenas e assessores se reúnem com a finalidade de produzir as versões escritas. São esses os momentos em que se decide o tratamento que será dado ao material coletado nas atividades de pesquisa.

Nos processos de produção pode-se perceber com a leitura dos materiais didáticos que existem dois procedimentos diferentes de elaboração das versões escritas.

O primeiro, e o mais recorrente no *corpus* documental analisado, é a formulação de *uma versão escrita* a partir de *diversas versões orais* de uma narrativa sobre um eixo temático específico. Ou seja, várias versões de diversos narradores são coletadas e condensadas de alguma maneira em uma única versão escrita.

Este procedimento se encontra bem descrito no material didático “Shenipabu Miyui.” (M.D. 01) Nesse caso, primeiramente foram coletadas diversas versões de narradores Kaxinawá do Peru e do Brasil de narrativas de doze eixos temáticos distintos. Esses diversos depoimentos foram gravados e posteriormente escritos em língua Kaxinawá. Nas ocasiões em que se reuniram para a elaboração do material, as diversas narrativas sobre cada eixo temático foram condensadas e transformadas em uma única versão escrita, totalizando no material doze versões escritas (uma sobre cada eixo-temático), como segue relatado abaixo:

Durante esses anos, grande parte dos professores kaxinawá se debruçaram sobre as doze narrativas pesquisadas em ocasiões e situações variadas, organizando as diversas versões escritas. Estas foram contadas por muitas vozes e mãos em terras indígenas Kaxinawá. Feito o confronto das versões dos kaxinawá peruanos com as versões dos parentes brasileiros, chegaram em cada caso a uma versão por eles legitimada para a sua difusão por meio da escrita Hãtxa Kuï (língua Kaxinawá). Versão que, não sendo considerada nem a melhor, nem a única, foi narrada por alguns mestres da tradição, os velhos parentes do povo Huni Kuï vivendo no Brasil e no Peru. (Kaxinawá; Monte 2000: 18)

Nesse caso, a questão mais instigante no que tange a elaboração dessas versões escritas, e que ficará sem resposta, pois não tive acesso aos contextos de produção destes materiais, diz respeito aos critérios adotados pelos professores indígenas e assessores para a transformação das diversas versões das narrativas orais, que certamente apresentam diferenças entre si, em uma única versão escrita. Como as diversas diferenças encontradas nos relatos orais foram incorporadas no relato escrito? Foi selecionada uma das versões orais como referência? Em caso positivo, será que as versões foram tomadas como base de acordo com lógicas do grupo indígena em questão (parentesco, proximidade e distância etc.), ou os critérios foram adotados pelos assessores?

A segunda maneira de elaborar as versões escritas é a transformação de uma *única versão oral* de uma narrativa ou relato em *uma versão escrita*. Esta atividade é nomeada em alguns casos como “transcrição,” que assim como o termo registro, alude à

concepção comum de passagem da oralidade à escrita como *transferência* de conhecimento.

Sobre este segundo procedimento, um bom exemplo é o material produzido pelo programa do Estado do Amazonas em parceria com o grupo Munduruku intitulado “Kwata-Laranjal, História e Reconquista da Terra.” (Fernando Palmeira 2002) Nesse caso, cada narrativa escrita presente no material didático foi elaborada tendo como base uma única versão oral de um único narrador. Na versão escrita, o narrador da versão oral aparece citado na própria narrativa:

Morador da aldeia Aru, Tiago Alfaia de 90 anos de idade, índio Muduruku da nação de Campineiro, relata sobre o contato dos índios Munduruku que hoje vivem no rio Canumã, com os não-índios que chegaram por aqui.

Ele conta que um grupo de índios Munduruku da nação Campineiro, com aproximadamente 350 índios saiu do rio Tapajós para um outro lugar. Foram muitos dias de viagem do Tapajós pra chegar no rio Canumã.

Ao longo da viagem, aconteceram muitos conflitos entre os índios das nações de Arara e Campineiro. Seis aldeias que ficavam bem no meio do mato foram destruídas nessa viagem.

Esses conflitos aconteceram porque os índios da nação Arara eram bravos e traiçoeiros. Mas em todos os conflitos entre Campineiro e Arara, quem vencia sempre eram os índios Campineiro, porque os índios da nação Arara não sabiam defender-se de flechas. E ao contrário deles, os da nação Campineiro sabiam defender-se das flechadas dos inimigos. (:42)

Sobre os processos de tradução de línguas indígenas para a língua portuguesa nas fases tanto de pesquisa como de elaboração dos materiais didáticos também são muito escassas as informações disponíveis. A maioria dos grupos indígenas envolvidos nos processos de elaboração dos materiais didáticos selecionados possui a língua indígena como língua dominante nos contextos locais em relação à língua portuguesa. Portanto, é possível deduzir que muitas informações e depoimentos recolhidos dos mais velhos nas atividades de pesquisa o foram nas línguas indígenas em grande parte dos casos.

Nos dois materiais bilíngües (língua indígena e língua portuguesa), (Kaxinawá & Monte 2000; Professores Maxacali 1998) que compõem o *corpus* documental da pesquisa, encontrei dois procedimentos de construção de versões escritas em língua portuguesa das narrativas de mesmo tema coletadas e escritas em língua indígena.

O primeiro procedimento, recorrente nos dois materiais bilíngües analisados, consiste primeiramente no trabalho de coleta de versões orais em língua indígena de relatos sobre temas específicos que irão compor o material didático. Após a coleta,

ocorreu a preparação de versões escritas em língua indígena destes relatos orais. Terminado o trabalho de produção escrita dos relatos em língua indígena, ocorre uma segunda etapa de coleta, gravação e escrita, com o diferencial de que nesta segunda etapa, são coletadas versões orais em português e elaboradas a partir destas, versões escritas em português das narrativas de mesmo tema produzidas em língua indígena, como explica o trecho abaixo:

O trabalho teve sua continuidade sob a responsabilidade de alguns professores Kaxinawá mais seriamente relacionados com sua tradição. Consistiu no levantamento junto a seus parentes mais velhos de versões em língua portuguesa correspondentes às mesmas versões das narrativas em língua Hãtxa Kui selecionadas para comporem o livro (...). Após as discussões e alguns trabalhosos anos de escrita em língua indígena, entenderam ser importante que os mitos pudessem também chegar às mãos das outras sociedades indígenas e de outros leitores brasileiros em geral. Decidiram, entretanto, não pela tradução, mas por desencadear novas pesquisas com os velhos também em português. (Kaxinawá & Monte 2000:18)

Sobre a elaboração das versões em português se colocam as mesmas questões feitas a respeito da elaboração das versões em língua indígena, apresentadas acima, e também fica a dúvida de porque neste caso os professores indígenas optaram por não traduzir eles mesmos as versões escritas elaboradas em língua indígena para a língua portuguesa, mas sim, por fazer mais uma etapa de trabalho de campo.

O segundo procedimento é a tradução de versões de narrativas escritas em línguas indígenas para a língua portuguesa, ou seja, são elaboradas primeiramente as versões escritas em língua indígena a partir dos relatos orais, e tendo como referência essas versões escritas produzidas em língua indígena, os professores indígenas elaboram as versões escritas em língua portuguesa. Nesse caso, portanto, o trabalho de tradução fica a cargo dos professores indígenas. Ele foi adotado em concomitância com o primeiro procedimento descrito acima, no material didático bilíngüe dos professores maxacali produzido pelo programa de Minas Gerais:

Vários foram os processos utilizados para a construção das versões em português contidas neste livro, considerando o grau de bilingüismo e a aptidão de cada autor para a arte da tradução. Alguns textos são transcrições de uma livre versão para o português dos originais maxacali feitas pelos próprios autores. **Outros são traduções muito próximas do texto original elaboradas junto aos Maxacali.** A intenção foi de preservar ao máximo a estrutura do discurso da própria oralidade e a poética Maxacali, presentes em todos os textos. (Professores Maxacali 1998:09, grifo meu)

### *Concepções de “autoria”*

No *corpus* documental analisado pude perceber duas maneiras distintas de lidar com o problema da autoria. A primeira encontrada nas produções escritas elaboradas pela CPI-Acre, especialmente em “Shenipabu Miyui,” (Kaxinawá & Monte 2000) é uma concepção de autoria que busca ressaltar o *caráter coletivo* da produção dos materiais didáticos. Nesse caso, o termo autoria é usado para classificar indistintamente todas as pessoas que participaram da produção do material didático (escritores, narradores, ilustradores, etc.):

Tais processos de criação e autorias coletivas na construção e recepção de escrituras e literaturas em línguas indígenas são um sonoro recado para aqueles estudantes e estudiosos que imaginam serem os pesquisadores autorizados e exclusivos, em suas salas refrigeradas, para o registro e interpretação das escritas e das culturas das sociedades indígenas. Shenipabui Miyui é nestes casos uma boa oportunidade de reflexão, pois destaca, no cenário dos autores, as pouco mais de quatrocentas sociedades indígenas da América, que, por meio de seus falantes e escritores bilíngües, se fazem ouvir e ler. (Kaxinawá & Monte 2000:21)

A segunda concepção, encontrada nas outras produções selecionadas em que o termo autoria aparece, é aquela que liga autoria diretamente à atividade da escrita, ou seja, o termo é usado para classificar especificamente os escritores e diferenciá-los das outras pessoas que participaram da produção do material didático (organizadores, narradores, ilustradores etc.).

Em um dos materiais produzidos pelo programa de Minas Gerais, a organizadora faz um pequeno comentário a respeito do tema da autoria, que merece ser trazido à tona, pois reflete a forma pouco crítica de uso desse termo, encontrado no *corpus* documental. Nesse comentário, a organizadora busca enfatizar o *caráter coletivo* da produção do material, e para isso, primeiramente, contrapõe essa forma de produção com o princípio de autoria enraizado na escrita, e em seguida, equipara essa produção coletiva com os princípios que regem a produção e gestão de conhecimentos em contextos de tradição oral:

Como pesquisadores e professores das escolas Xacriabá, **esses novos autores apontam para uma nova cena literária: a produção comunitária do livro, livre do princípio de autoria, enraizada na oralidade.** A grafia como gesto de reafirmação da força política de quem, na conquista do próprio território, transforma as penas em poesia (...). (Professores Xacriabá 1997:06, grifos meus)

Como se pode notar, nesse trecho a organizadora faz uma indistinção entre produção coletiva - chamada de comunitária – e o “comunitário” que atua na produção e transmissão de conhecimento na tradição oral. Nesse caso, não há uma diferenciação entre os coletivos que regem a produção de conhecimento através da escrita no espaço escolar e os que regulamentam a produção e gestão dos conhecimentos em contextos de tradição oral, sugerindo que se trata do mesmo coletivo em contextos de oralidade e escrita.

A indistinção nas formas de tratamento da autoria entre diferentes regimes de conhecimento tem como desdobramento a falta de comentários a respeito de como em cada caso foi tratada a questão quando ocorre a passagem de conhecimentos de tradição oral para a escrita.

Para os estudiosos de tradição oral especialmente em contextos indígenas, a discussão a respeito de autoria e propriedade intelectual é das mais caras. No entanto, é consenso que o conceito de autoria que associa de forma intrínseca o ato de criação com o controle dos direitos de uso do conhecimento, predominante nas sociedades de tradição escrita ocidentais, não se aplica aos regimes de conhecimento de grupos indígenas das Terras Baixas Sul-Americanas. Para os casos dos grupos indígenas das Terras Baixas, os estudos de etnologia apontam para concepções e pressupostos de produção e transmissão de conhecimentos que relacionam de maneiras diferentes em comparação às sociedades ocidentais de tradição escrita, criação e direitos de uso do conhecimento.

Como afirmam Gallois (2005a), entre outros autores, em muitos grupos ameríndios, especialmente os amazônicos, muitos conhecimentos tem sua origem e concepção atribuídas à alteridade, seja ela humana ou não-humana. Nos dizeres indígenas, trazidos por estudos etnográficos das Terras Baixas Sul Americanas como o de Souza (2006), muitos desses conhecimentos, sejam eles sobre pinturas corporais, cantos, nomes, festas, rituais não são criações próprias, mas foram adquiridos de diferentes formas do “exterior” através de extensas redes de relações que envolvem diversos sujeitos e coletivos humanos e não-humanos.

Existem outros dois pontos importantes que tornam mais complexa a apropriação dos regimes ocidentais de propriedade intelectual na abordagem de conhecimentos indígenas. O primeiro ponto é que muitos conhecimentos são compartilhados por vários coletivos indígenas como, por exemplo, o uso da secreção do anfíbio conhecido como Kampô, abordado por Carneiro da Cunha (2009) e outros

autores. O segundo ponto é que muitos conhecimentos tem como condicionantes para sua existência, a fragmentação e a restrição na autoridade de transmissão e enunciação, não sendo de acesso livre a todos os membros de um coletivo, como demonstra Price (1982).

No entanto, frente aos contextos de relações entre índios e não-índios em que ocorre a produção de objetos culturais que envolvem conhecimentos tradicionais (como o caso dos materiais didáticos aqui analisados) os regimes de conhecimento indígenas passam inevitavelmente a interagir com as lógicas ocidentais de regulação e gestão do conhecimento. Como demonstra Gallois (2005a), sobre a patrimonialização dos padrões gráficos produzidos pelo grupo indígena Wajãpi do Amapá, conhecidos como “Kusiwarã,” muitas vezes nestes processos de produção cultural ocorrem grandes transformações nas formas de propriedade, uso e gestão de certos conhecimentos. No caso Wajãpi, tais transformações estão associadas a um processo de etnificação de saberes e bens culturais imateriais. Ou seja, na produção de bens culturais em que novas tecnologias e elementos dos regimes de conhecimento das sociedades de tradição escrita ocidental são incorporados, ocorre também a apropriação por parte das populações indígenas dos mecanismos de regulação e gestão vigentes nas sociedades ocidentais sobre tais tecnologias e formas de produção, transmissão e gestão de conhecimentos:

Como ponto de partida para a discussão, deve ficar claro que se apenas os Wajãpi se atreveram a encaminhar um dossiê a UNESCO e obtiveram do IPHAN um registro de sua arte gráfica, esse “produto” cultural registrado não lhes pertencia. Em acordo com sua própria tradição, como se verá, um sem número de elementos usados pelos Wajãpi, como os grafismos, não são criação deles, Wajãpi. Eles precisam, portanto, hoje, apropriar-se deste elemento aparentemente tão “tipicamente” indígena, ou Wajãpi. Os grafismos, como se verá, pertencem aos outros, foram literalmente capturados ou resultam de fluxos complexos de intercâmbio. Aliás são saberes e práticas que não poderiam ser nem deles, nem de outros grupos. Não só porque são produtos de redes de troca entre humanos e sobre naturais, como porque são gerados e expressados apenas no âmbito desse sistema de trocas, entre pessoas, entre grupos, entre humanos e não humanos.” (2005:02)

Como se pode notar, aplicar a noção de autoria vigente nas sociedades ocidentais de tradição escrita para tratar conhecimentos locais nesses contextos onde a tradição oral predomina é um tanto quanto confuso e complicado. A indistinção e a variedade do uso do termo encontrada no *corpus* documental da pesquisa evidenciam e dão base a essa constatação. Entendo, como já dito acima, que tal problema se origina das formas pouco apuradas com que se têm refletido e enunciado nos contextos onde ocorrem

experiências de escolarização no modelo “específico e diferenciado,” as diferenças entre os regimes de conhecimento locais e aqueles que compõem a tradição escrita ocidental. Talvez nestes casos, como afirma Menezes de Souza (2001b: 131), a variabilidade de uso e aplicação do termo pode criar novas concepções de autoria, mas, ao mesmo tempo, também pode confundir para sempre nestes contextos o conceito de “autor.”

Acredito que a melhor saída para escapar desse problema espinhoso, foi encontrada nos materiais produzidos pelo programa do Governo do Espírito Santo, (Educadores Tupinikim e Guarani; Mugrabi 2001 e 2005) em que o termo “autor” não é utilizado, dando lugar às categorias “escritor” e “narrador/contador.” Em meu ponto de vista por não atrelarem consigo a noção de criação interligada ao controle de uso do conhecimento, como no caso da concepção ocidental de autoria, estas categorias são mais adequadas para a abordagem de conhecimentos regidos por regimes de produção e circulação em que a apropriação desta noção é uma questão complicada. Outro fator que poderia ajudar assessores e grupos indígenas a problematizar esta questão, é uma melhor contextualização nos materiais didáticos das normas de regulação e gestão dos conhecimentos que estão sendo tratados nas produções escritas, inserindo o leitor no universo onde tais conhecimentos que se deseja tratar são produzidos e transmitidos no âmbito da tradição oral.

Outro ponto importante relacionado à discussão sobre autoria diz respeito ao papel dos organizadores não-índios na elaboração dos materiais didáticos. Das dez produções escritas selecionadas para a análise, todas possuem a figura do organizador, que, na totalidade dos casos, é um assessor não-índio do programa de formação. Algo importante a ressaltar é que o organizador geralmente não é o único não-índio que participa da elaboração do material didático. Geralmente sua produção envolve muitos assessores, que em circunstâncias diferentes, desde o ensino e discussão de “conteúdos” que farão parte do material, até diagramação e revisão, participam do processo de produção.

No trabalho de coleta de informações em cada material didático selecionado, encontrei informações e comentários a respeito do papel do organizador em somente um material didático:

Como nem sempre os educadores-escritores conseguiram adotar uma posição de **exotopia**, ou seja, de exterioridade com relação à situação, às ações, às personagens, minha função se situou no nível da regulação externa, obrigando os escritores a trabalhar a forma de narração, a transformar o discurso ouvido,

num todo estético significativo. Assim a constituição de cada texto passou por um verdadeiro processo de **construção negociada**: o(a) educador(a) ouviu, escreveu um primeiro rascunho; eu o(a) ajudei a articular as partes do texto, explicar os implícitos, a reler o texto. Ele(a) eliminou as repetições, os erros de sintaxe ou de ortografia, passou a limpo, etc. Coube-me então a tarefa de fazê-los adotar uma posição de **reflexão** (posição exotópica) com relação à linguagem. Pelo resultado que oferecemos aos leitores, pode-se constatar que o que os educadores podem fazer hoje com a ajuda de um(a) formador(a) é significativo do que eles poderão fazer amanhã sozinhos e/ou com seus alunos. (Educadores Tupinikim e Guarani; Mugaribí 2005:19, grifos do autor)

O papel do organizador foi uma das questões fundamentais que ficou mais obscura no decorrer da análise dos materiais didáticos. Afinal, quais seriam as fronteiras que separam o trabalho de organizador da autoria? Qual a influência do organizador nesse processo de “construção negociada” referido acima? Qual a relação do trabalho de organização com os critérios adotados para a elaboração as versões escritas das narrativas pertencentes à tradição oral? Qual o papel real dos índios na forma como se organizaram e classificaram, no formato do material didático, as narrativas indígenas?

Como se pode notar, o papel do organizador é fundamental e faz parte de uma rede de relações mais ampla, que, pela inacessibilidade aos contextos e processos de produção dos materiais, não pôde ser abordada de forma adequada neste artigo.

### *Considerações finais*

A proposta de escrever e sistematizar, em língua portuguesa, conhecimentos locais e reflexões e narrativas relacionadas às experiências históricas de grupos indígenas possui uma relevância evidente no atual contexto onde as relações desses grupos com os não-índios se intensificam cada vez mais. Mesmo que tal proposta de escrita seja no formato de material didático e voltada ao ensino nas escolas indígenas, entendo que esses materiais didáticos uma vez que também se apropriam de conceitos e categorias pertencentes aos regimes de conhecimentos das sociedades ocidentais, possuem uma grande importância como um espaço discursivo de enunciação das diferenças culturais em relação aos não-índios.

No entanto, paradoxalmente, nos enunciados discursivos desses materiais didáticos, a ênfase é colocada na *transferência* e não na transformação e tradução dos conhecimentos e narrativas escritos. Ou seja, se advoga que os conhecimentos e narrativas indígenas, mesmo que sistematizados em outro regime de expressão, na maioria dos casos em outra língua e através de outros conceitos e categorias de

classificação, continuam *sendo os mesmos*. Seguindo esse entendimento, se advoga também que essa atividade de sistematização de conhecimentos seja capaz de, por si só, *resgatar, preservar e fortalecer* conhecimentos produzidos e transmitidos em outros espaços e contextos. Como consequência, os conceitos e categorias, utilizados na tarefa de sistematização e classificação, aparecem nos enunciados dos materiais pouco explicadas e contextualizadas.

Ao contrário deste princípio da transferência, o que deveria ser mais bem enfatizado por professores indígenas e assessores não-índios é a originalidade destes novos conhecimentos, assim como sua importância como tentativas de *comunicar e traduzir* as diferenças culturais. Nesses casos, portanto, há de se deslocar o enfoque do “específico e diferenciado” da *transferência* para a *tradução* de conhecimentos.

### Igor Scaramuzzi

Possui Bacharelado e Licenciatura em História pela UNESP (2001) e mestrado em Ciência Social (Antropologia Social) pela USP (2008). Atualmente é pesquisador-colaborador do Núcleo de História Indígena e do Indigenismo/USP e consultor de projetos que envolvem as áreas de educação escolar indígena e patrimônio/cultura imaterial.

E-mail: [igorabs@hotmail.com](mailto:igorabs@hotmail.com)

Traditional Knowledge and the school: aspects of the production of knowledge in teaching materials by indigenous authors

Abstract: In the last two decades, Brazil's formal education experiences among indigenous populations, following the constitutional precept of “specific and differentiated” conditions, have progressively become important places of production of knowledge and discursivity, on which many indigenous groups are recreating – thru the writing in indigenous languages and Portuguese – their forms of production and transmission of knowledge. In this processes, the schoolbooks are one of most significant products. Emphasizing the production of knowledge occurred in the elaboration of schoolbooks by indigenous teachers and authors, this article intends to analyze ten sets of schoolbooks produced in five distinct scholarization experiences, focusing on four fundamental aspects of the process of elaboration of schoolbooks: forms and procedures of treatment of sources of information; conceptions of writing; forms of construction of written versions of oral and documental information, and, at last, their conceptions and forms of usage of authorship.

Keywords: Traditional Knowledge; Orality and Literacy; Indigenous History; Indigenous School Education.

## Referências bibliográficas

- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Direitos intelectuais indígenas, “cultura” e cultura. Uma perereca e outras histórias. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Cultura com aspas. São Paulo, Cosac Naify, 2009.
- EDUCADORES ÍNDIOS TUPINIKIM E GUARANI, MUGRABI, Edivanda (Org.) Os Tupinikim e Guarani contam... Vitória, Segunda Edição, 2005. (Publicação em português).
- EDUCADORES ÍNDIOS TUPINIKIM E GUARANI, MUGRABI, Edivanda (Org.). Os Tupinikim e Guarani na luta pela terra. Brasília, MEC: SEF, 2001. (Publicação em português).
- FERNANDO PALMEIRA, C (ORG). Kwata-Laranjal, História e Reconquista da Terra. Manaus, SEDUC-AM, 2002. (Publicação em português).
- GALLOIS. D.T. Materializando saberes imateriais: experiências indígenas na Amazônia Oriental. Colóquio França- Brasil, Diversidade Cultural, BNF, 2005.
- GOODY, J. Domesticação do pensamento selvagem. Lisboa, Editora Presença, 1988.
- GRUPIONI, L.D.B. Olhar longe, porque o futuro é longe - cultura, escola e professores indígenas no Brasil. Tese de Doutorado- Departamento de Antropologia Social- FFLCH-USP, São Paulo, 2009.
- KAXINAWÁ, J. & MONTE, N. (Orgs.) Shenipabu Miyui: história dos antigos. Belo Horizonte, Ed. UFMG, 2000. (Publicação bilíngüe: português e língua Kaxinawá).
- KAXINAWÁ, J.P.M. et.al. Índios no Acre. História e organização. Rio Branco, Comissão Pró-Índio do Acre, s.d. (Publicação em português).
- KLEIMAN, A. Modelos de Letramento e as práticas de alfabetização na escola. In: KLEIMAN, A. (Org.) Os significados do letramento. Uma nova perspectiva sobre a prática social da escrita. Campinas, Mercado de Letras, 1995.
- MENEZES DE SOUZA, Lynn Mario. Para uma Ecologia da Escrita Indígena: A escrita Multimodal Kashinawá. In: SIGNORINI, I (Org). Investigando a relação entre Oral/Escrito, Campinas, Mercado das Letras, 2001 a.
- \_\_\_\_\_. De estória à história: a escrita indígena no Brasil. Revista da Biblioteca Mario de Andrade, v. 59, 2001b.
- ONG, W. Oralidade e cultura escrita. A tecnologização da palavra. Campinas, Papirus, 1998.
- PRICE, Richard. The First Time: the historical vision of an afro-american people. The John Hopkins University Press, 1983.
- PROFESSORES DO PARQUE INDÍGENA DO XINGU & TRONCARELLI, M.C. Histórias de hoje e de antigamente. Brasília, ISA/MEC/RFN, 1999. (Publicação em português).
- PROFESSORES DO PARQUE INDÍGENA DO XINGU & WÜRKER, E. Livro de História volume 1. Brasília, ISA/MEC/RFN, 1998. (Publicação em português).
- PROFESSORES MAXACALI. Mõndyxop ãgtux yõg tappet: o livro que conta as histórias de antigamente. Belo Horizonte, MEC/SEE-MG, 1998. (Publicação bilíngüe: língua maxacali e português).
- PROFESSORES XACRIABÁ. O Tempo passa e a história fica. Belo Horizonte, MEC/SEE-MG, 1997. (Publicação em português).
- SCARAMUZZI, I. De índios para índios: a escrita indígena da história. Dissertação de Mestrado- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2008.
- SOUZA, M.C. As propriedades da cultura no Brasil Central Indígena. In: Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. V.32, 2006.
- STREET, B. What`s new in New Literacy Studies? Critical approaches to literacy in theory and practice. Current Issues in Comparative Educacion, Teachers College, Columbia University, Vol 5/2, 2003.

- STREET, B. Cross-cultural approaches to literacy. Cambridge, Cambridge University Press, 1993.
- \_\_\_\_\_. Literacy in theory and Practice. Cambridge, Cambridge University Press, 1984.

Recebido em 31/01/2010  
Aceito para publicação em 10/07/2010

## O conceito de magia nos autores clássicos<sup>1</sup>

Pedro Stoeckli PIRES

Resumo: O presente ensaio revisa parte da produção teórica que tratou do problema da magia em sociedades ditas primitivas, considerando alguns pontos críticos e desdobramentos que emergiram a partir dos princípios teóricos de alguns dos autores clássicos da antropologia. A partir de seu desenvolvimento teórico e histórico, o conceito antropológico de magia ajudou a definir a disciplina e seus objetos de estudo, contendo também postulados fortemente embasados em uma determinada racionalidade imbuída da tradição científica ocidental. Nesse sentido, pode-se argumentar que a teoria antropológica tem tanto a dizer sobre o contexto que a produz quanto sobre seu objeto de estudo, a saber, sobre as culturas distintas daquelas do observador.

Palavras-chave: Magia; Teoria antropológica; Racionalidade.

Assim como a teoria sobre o parentesco e a organização social, podemos considerar que os estudos sobre a magia e a religião ocuparam um papel central no que viria a ser a antropologia, ajudando mesmo a definir o formato e os objetos de pesquisa da disciplina. Isso pode ser constatado nos trabalhos de nomes como A. R. Radcliffe-Brown, B. Malinowski e E. E. Evans-Pritchard, entre outros. Ao longo do desenvolvimento histórico e teórico da antropologia, alguns contextos e tendências foram tomados como escolas ou tradições. Teorias que pensam a própria disciplina antropológica reforçam esse fato, como a apresentada no texto *Tempo e tradição: interpretando a antropologia*, de Roberto Cardoso de Oliveira (2003) e os textos sobre linhagens antropológicas de Mariza Peirano (1995). Nesse sentido, Peirano trata como linhagens os vínculos histórico-acadêmicos dos antropólogos:

É baseada na tensão entre o presente teórico e a história da disciplina que a tradição da antropologia é transmitida, resultando que, no processo de formação, cada iniciante estabelece sua própria linhagem como inspiração, de acordo com preferências que não são teóricas, mas também existenciais, políticas, às vezes estéticas e mesmo de personalidade. (Peirano 1995:20)

Apesar de a disciplina poder ser pensada a partir de tradições ou escolas, ao tratar da temática da magia na antropologia nos deparamos com diferenças na maneira como alguns autores tidos como de mesma tradição a tratam e a conceituam, explícita

---

<sup>1</sup> O texto final desse ensaio é resultado dos trabalhos desenvolvidos para uma disciplina de Clássicos da Antropologia no programa de pós-graduação em Antropologia Social da UnB. Agradeço ao professor Luis Roberto Cardoso de Oliveira e à colega Claudia Bongianino pelas sugestões e debate das idéias aqui contidas.

ou implicitamente em sua teoria. Esse fato me instigou a revisitar parte da bibliografia que trata da magia e a pensar as aproximações e distanciamentos na forma como o tema é tratado. Assim, o problema central desse ensaio pode ser colocado como uma leitura sobre *as convergências e divergências sobre a conceitualização da magia e seus desdobramentos na maneira como a teoria dos autores é traçada*.

Ao longo do texto apresento uma breve reflexão sobre a maneira como alguns autores tendem a posicionar o pensamento mágico e religioso frente a um paradigma de racionalidade que pode ser lido explícita ou implicitamente em seus textos. Refiro-me aqui mais especificamente a Sir James Frazer e sua obra *The Golden Bough* (1976 [1922]), importante referência à nascente antropologia britânica do século XIX, a dois dos livros de Malinowski sobre Trobriand (1978 [1922] e 1954 [1948]), à coletânea de ensaios de Radcliffe-Brown (1965 [1952]) e ao livro sobre a bruxaria azande de E. E. Evans-Pritchard (2005 [1976]). Tais teorias podem ser tomadas como pertencendo a uma mesma tradição, mas são suficientemente divergentes em método e conclusões para serem lidas como contrastantes em vários pontos. Além destas, comento sobre a escola francesa e as teorias representadas na obra de Durkheim sobre as formas religiosas (1989 [1917]) e o texto de Mauss e Hubert sobre a magia (2003 [1904]). Utilizo também nesse ensaio das críticas traçadas por comentaristas e de alguns desdobramentos dessa leitura.

O esforço de rever as teorizações sobre a magia certamente não é original, visto que os próprios teóricos por vezes comentavam sobre o que já havia sido feito anteriormente. Não obstante, o mesmo é válido como exercício de comparação de um tópico tão caro à disciplina. Considerando a maneira como a teoria antropológica foi construída, pode-se afirmar que se torna quase impossível falar de magia sem tratar do que foi definido como sua contraparte, seu pólo oposto, a religião, e da ciência, que por vezes toma forma como o eixo central do debate. Porém, ambas as esferas, religião e ciência, aparecerão somente em alguns momentos específicos deste ensaio sem a pretensão de maiores aprofundamentos em seus conceitos específicos.

### **Primeiras considerações sobre a magia: Sir James Frazer**

Sir James Frazer foi um dos primeiros teóricos a se empenharem em definir a atitude mágica e as instituições que caracterizam a magia. Assim, seu trabalho é tido como marco na delimitação da magia como objeto de estudo antropológico. Um dos

objetivos de *Sir James Frazer* em seu *The Golden Bough* era o de provar que algumas características são amplamente, senão universalmente, presentes nas sociedades humanas (1976:3). A partir de sua análise do mito do sacerdócio de Nemi, Frazer afirma que se é possível provar que os mesmos motivos operam amplamente ou universalmente nas sociedades humanas então é possível inferir que eles deram início a outras instituições.

Isso levou o autor a realizar análises comparadas dos inúmeros dados etnográficos aos quais teve acesso, gerando um estudo que continuamente crescia em volume. Para o autor, um selvagem dificilmente faz distinção entre o natural e o sobrenatural, sendo que seus desenvolvimentos teóricos se baseiam amplamente nesse postulado. Fato este que sua *magnum opus* foi comumente criticada nas décadas subsequentes de sua publicação devido às suas conclusões evolucionistas e a clara projeção de valores ocidentais na análise de instituições de outros povos. Essas críticas se refinaram com o tempo dentro da antropologia, tendo o modelo adotado por Frazer caído em rápido desuso e substituído por um padrão de pesquisa que prega o trabalho empírico e almeja maior relativismo.

Não obstante, os volumes de *The Golden Bough* tiveram grande popularidade por algum tempo e consolidaram o nome de Frazer como referência intelectual. Isso fez com que a obra do autor fosse lida fora de sua disciplina e até mesmo de seu país. No caso, nos referimos aqui à leitura que Wittgenstein teve do livro, desenvolvendo seus argumentos críticos paralelos ao próprio desenvolvimento da antropologia como disciplina. De fato, alguns traços das críticas de Wittgenstein só seriam mais bem assimilados à antropologia anos mais tarde ou em tradições diferentes.<sup>2</sup> Antes de desenvolver esse ponto, parece-me pertinente voltar a alguns dos pontos centrais da obra acima citada.

Ao longo de seu *Golden Bough* Frazer define dois tipos gerais de magia, a imitativa ou homeopática e a simpática ou contagiosa. Na magia imitativa ou homeopática, que se baseia no princípio da similaridade, o mágico imita os atos que ele deseja que ocorram, como soprar fumaça aos céus para que nuvens apareçam. Essa é a lei de que o semelhante afeta o semelhante. Já na magia simpática há a convicção de

---

<sup>2</sup> Como nota Almeida em sua apresentação à tradução do texto de Wittgenstein, “acrescente-se a isso, o fato de que o filósofo teceu suas reflexões de modo completamente independente, sem conhecer o trabalho de nenhum outro antropólogo. E, precisamente por esse motivo, é notável que as suas idéias tenham ido muito mais além do que as críticas da época, funcionalistas ou não, puderam fazê-lo.” (in Wittgenstein 2008:189)

que tudo que se faça a um determinado objeto afetará a pessoa a quem ele pertence ou com quem tem ligação. Nessa categoria está a crença de que cabelo, sangue, unhas etc. são coisas perigosas e poderosas em si por terem estreita ligação com o indivíduo.

O argumento de Frazer é que a ação mágica pressupõe a lei da causa e efeito, sendo que seus atos visam atingir determinados fins esperados. Esse fato leva Frazer a aproximá-la da ciência argumentando que ambas as instituições reconhecem uma sucessão de eventos determinada por leis de causalidade (que podem ser previstas e calculadas), e agem de acordo com elas. Então, a magia é, mais que um conjunto de crenças, uma técnica para se atingir certos fins. E o agente mágico tem certa eficácia ao agir de acordo com o funcionamento do mundo: se quer fazer chover sua tentativa se dá em um momento que é mais provável que isso aconteça (e não na época de seca extrema), e assim por diante. Frazer considera que o mágico conhece a magia em seu aspecto prático, não refletindo sobre os princípios abstratos que a envolvem.

Desse modo, a magia seria para o autor um guia enganoso do comportamento. A principal diferença é que a magia seria um tipo de ciência infantil que se baseia em suposições erradas e não empíricas, enquanto a ciência não. Assim, Frazer considera a magia como sendo falaciosa e levando a falsas noções, uma forma primitiva do que viria a ser o pensamento científico. Esse caráter comum entre a magia e a ciência explicitado por Frazer afastam ambas do princípio religioso, segundo o qual os homens veem o mundo como sendo governado por forças superiores com consciência e vontade próprias e que podem afetar o curso dos acontecimentos através da súplica e da persuasão. Frazer afirma haver um pressuposto na religião de que os princípios da natureza são elásticos e que essa elasticidade ou variabilidade se opõe diretamente aos princípios da magia e da ciência.

Portanto, enquanto a magia vê uma realidade operada por leis que podem ser usadas para gerar resultados, a religião coloca os homens à mercê da vontade dos deuses e do culto ancestral, únicos agentes que teriam real poder sobre o mundo. Frazer considera que a magia é anterior à religião e que a transição entre ambas teria se dado gradualmente à medida que os homens notavam que nem sempre o rito mágico atingia os resultados esperados e concluíam, a partir disso, que deveria haver outros seres que governavam a ordem das coisas. Seguindo a argumentação do autor, aqueles que refletiram e teorizaram mais sobre a natureza dos fenômenos fundaram as primeiras religiões. Esse ponto é onde Frazer é mais comumente criticado, pois o argumento sobre essa transição seria frágil e pouco plausível. De qualquer modo, o ponto que nos

interessa nesse ensaio é que Frazer fundou a forma de estudar a magia em relação à ciência e à religião, sendo que suas noções de magia homeopática e simpática se mostram até hoje muito úteis para pensar alguns casos.

Um grande problema que Wittgenstein vê nas interpretações de Frazer tem a ver com a natureza de seu exercício teórico: “Eu creio que o empreendimento de uma explicação já é falho, porque só se tem que organizar corretamente o que se *sabe*, e nada acrescentar, e vem por si mesma a satisfação a que se aspira pela explicação.” (2008:193) Ver na magia uma forma primitiva da ciência pode ser lido dessa maneira. Segundo o autor, toda explicação é também uma hipótese. Porém, na fala de Frazer tal hipótese parece tomar status de verdade apoiada por uma vasta coletânea de fatos etnográficos que dão impressão de profundidade e veracidade, mas que de fato estão ali para comprovar aquilo que o antropólogo já sabia e queria demonstrar.

Ponderando essa teoria, Wittgenstein afirma que “a apresentação que faz Frazer das concepções mágicas e religiosas dos homens é insatisfatória: ela faz com que essas concepções apareçam como *erros*.” (2008:191) Ora, se os exemplos tomados por Frazer são lidos como erros, também poderiam ser erros vários dos pilares de outras grandes religiões, como os mitos de origem do cristianismo e do budismo. De fato, o que Wittgenstein visa ressaltar é que no campo das crenças religiosas, e incluímos aqui a magia, não existem concepções erradas. “Tudo o que Frazer faz é torná-los plausíveis para homens que pensam de modo semelhante a ele.” (*ibid.*:192) Nesse sentido, o filósofo afirma que não é correto considerar que os homens agem por pura estupidez e que suas crenças devem ser levadas mais a sério.

Exemplo disso é o rito para fazer chover que é descrito por Frazer como tendo sucesso porque mais cedo ou mais tarde a chuva de fato virá. Isso é interpretado pelo britânico como suporte à sua ideia de que é muito difícil descobrir o erro na magia. Já Wittgenstein observa que se as pessoas de fato se deixassem levar por falsas concepções empíricas, tal rito seria realizado nas épocas de seca, e não nos dias nos quais a chuva é mais provável. Sendo que isso não ocorre, a chave de compreensão do pensamento mágico não necessariamente tem a ver com sua relação com o real. Desse modo, o erro da compreensão da magia em Frazer é tentar analisá-la cientificamente, ou seja, como se a magia estivesse num campo onde fosse questionável ou pudesse ser colocada à prova. Se ela fosse assim, os indivíduos que nela crêem e a praticam estariam dispostos a testar sua veracidade. Esse é o método que guia a ciência, que visa o progresso, mas na magia não existe um rumo evolutivo lógico (2008:204).

Wittgenstein afirma que isso representa uma limitação da capacidade imaginativa de Frazer, uma impossibilidade de conceber uma maneira distinta de viver:

Frazer é muito mais *savage* (selvagem) que a maioria dos seus *savages* (selvagens), pois estes não estariam tão longe da compreensão de uma questão mental remota quanto um inglês do século XX. *Suas* explicações das práticas primitivas são muito mais toscas que o próprio sentido dessas práticas. (2008:199)

### **A magia entre o indivíduo e o grupo: Durkheim e Hubert – Mauss**

Em última instância, é sempre a sociedade que se paga,  
ela própria, com a moeda falsa de seu sonho.  
Mauss; Hubert 2003:159

Em um de seus livros mais famosos e difundidos na antropologia, *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, Émile Durkheim se propõe a debater as origens do fenômeno religioso a partir do sistema totêmico na Austrália. O totemismo pode ser entendido como uma relação íntima entre um grupo de indivíduos e uma espécie de ser natural ou artificial que se torna o totem do grupo. Dessa maneira, o totemismo é tanto uma forma de organização do grupo quanto um sistema de crenças. Durkheim acredita encontrar nesse contexto a religião mais elementar possível, inseparável da organização social em clãs. Como o autor aponta, o ponto central de seu livro é que “a religião é coisa eminentemente social. As representações religiosas são representações coletivas que exprimem realidades coletivas; os ritos são maneiras de agir que surgem unicamente no seio dos grupos reunidos e que se destinam a suscitar, a manter, ou a refazer certos estados mentais desses grupos.” (Durkheim 1989:38)

O argumento do autor é construído a partir da crítica às teorias estabelecidas por Tylor sobre o animismo (em *Primitive Culture*, de 1872) e por Muller sobre o naturismo (em seu artigo *Comparative Mythology* de 1856). A crítica a Tylor se dá por sua teoria situar a origem dos fenômenos religiosos na incapacidade do primitivo em distinguir o real do sobrenatural, comparando-o à visão de mundo de uma criança. Já o argumento contra Muller é que este representaria o pensamento religioso como uma espécie de confusão de natureza lingüística. Diferentemente de tais concepções, Durkheim coloca o pensamento religioso como uma categoria constitutiva e perpetuadora da sociedade, sendo o princípio sagrado uma imagem que a sociedade forma sobre si mesma e sobre sua moral. Para Durkheim, a religião tem função evidente de estreitar os laços que unem

o indivíduo ao grupo de que é membro e a noção de deus é apenas a expressão figurada da própria sociedade (1989, p. 282), sendo os ritos o meio pelo qual o grupo social se reafirma periodicamente. Segundo seu argumento, a aglomeração de indivíduos faz surgir a efervescência social que leva ao sentimento religioso.<sup>3</sup>

Durkheim não se empenha em traçar em seu debate uma distinção clara entre a magia e a religião. Para o autor, onde há a divisão entre sagrado e profano há a presença da religião, e aquilo que muitos autores consideravam como mágico, o sistema totêmico, Durkheim considera como sendo religioso, justamente por ser eminentemente social: “Ora, a alma e, mais ainda, o espírito, são coisas sagradas, objetos de ritos; as noções que os exprimem são, pois, essencialmente religiosas, e, por conseguinte, por mais que Frazer faça do totemismo sistema puramente mágico, não o consegue explicar senão em função de outra religião.” (1989:237) Talvez a grande diferença entre as duas categorias em Durkheim seja o caráter substancialmente social da religião, enquanto a magia é uma técnica de fins utilitaristas que pertence à esfera individual.

Para o autor, a divisão entre o sagrado e o profano é característica da religião, uma espécie de respeito que o objeto sagrado implica e que faz com que os indivíduos sigam esse princípio. Já no caso dos interditos mágicos, Durkheim os interpreta segundo a noção de propriedade, que postula que aquilo que o mago recomenda manter separado são as coisas que não podem ser misturadas ou mantidas por perto sem oferecer perigo em razão de sua característica (1989:365). O religioso, afirma o autor, tenta abarcar a universalidade das coisas e fornecer uma representação total de mundo, um sistema de ideias que dê conta de ordenar a realidade e o sobrenatural. O mágico, por sua vez, não teria as mesmas pretensões. (1989:185).

Portanto, Durkheim argumenta que, assim como a religião, a magia é também constituída de crenças e de ritos, com a diferença que estes são mais rudimentares por perseguirem fins técnicos e utilitários, não perdendo tempo em especulações ou conceitualizações (1989:74). Citando Mauss e Hubert (2003 [1904]), Durkheim afirma que estes autores provaram que por “de trás dos mecanismos puramente leigos que o mago emprega, fizeram ver todo um fundo de concepções religiosas, todo um mundo de forças cuja idéia a magia foi buscar na religião. Agora podemos compreender porque ela se mostra repleta de elementos religiosos; é que ela nasceu da religião.” (1989:434)

---

<sup>3</sup> “Ora, só o fato da aglomeração já age como excitante excepcionalmente poderoso. Uma vez que os indivíduos estão reunidos, emana da sua aproximação uma espécie de eletricidade que os conduz rapidamente a grau extraordinário de exaltação;” (1989:270) e “Portanto, é nesses meios sociais efervescentes e dessa própria efervescência que parece ter nascido a idéia religiosa.” (*ibid.*: 274)

Nesse sentido, enquanto a maioria dos teóricos vê a magia como uma forma primitiva ou anterior da religião, Durkheim propõe o movimento inverso, sendo a magia fruto do pensamento religioso.

Vale lembrar que o sociólogo francês vê no sistema religioso australiano a forma mais simples de classificação das coisas e do mundo. Nesse sentido, seria mesmo impossível surgir formas e ritos mágicos antes que os indivíduos separassem o mundo em categorias, o que para Durkheim já implica a presença do pensamento religioso. Resolvendo o problema da tríplice ‘religião, magia e ciência’ iniciado por Frazer, Durkheim afirma que:

... estabelecemos que as categorias fundamentais do pensamento e, por conseguinte, a ciência, têm origens religiosas. Vimos que o mesmo vale para a magia e, conseqüentemente, para as diversas técnicas que dela derivam (...) em resumo, quase todas as instituições sociais nasceram da religião. (1989:496)

Assim, o autor preocupou-se em comentar sobre a magia quando esta podia ajudar a definir o que a religião não é; individual, com finalidade prática e sem o poder de agrupar e ordenar.

No clássico ensaio *Esboço de uma teoria geral da Magia*, Marcel Mauss e Henri Hubert se empenham em rever a teoria de Tylor, Frazer e Lehmann, para em seguida construir seu próprio conceito do que é considerado mágico. Segundo Mauss e Hubert, a magia em Tylor<sup>4</sup> é essencialmente ligada ao animismo, sendo, portanto, uma teoria incompleta. O mesmo não se daria com os textos de Frazer e Lehmann, apreciados por Mauss e Hubert como “verdadeiras teorias:” “para Frazer, são mágicas as práticas destinadas a produzir efeitos especiais pela aplicação das duas leis ditas de simpatia, lei da similaridade e lei de contigüidade.” (Mauss; Hubert 2003:50) Colocado de outro modo, pode-se dizer que a lei do semelhante produz o semelhante e há uma ligação entre coisas que estiveram em contato umas com as outras.

Para Mauss e Hubert, as fórmulas de Frazer não permitem hesitações ou exceções, sendo a simpatia característica necessária e suficiente da magia; para Frazer “todos os ritos mágicos são simpáticos e todos os ritos simpáticos são mágicos.” (*ibidem*) Frazer via a magia como uma forma primitiva do que viria a ser a ciência, sendo que no estágio de magia ela era a forma primeira do pensamento humano. Sobre isso Mauss e Hubert comentam: “a magia constitui assim, ao mesmo tempo, toda a vida

---

<sup>4</sup> *Primitive Culture* de 1871, a mesma obra a que Durkheim se refere.

mística e toda a vida científica do primitivo. Ela é a primeira etapa da evolução mental que podemos supor ou constatar. A religião resultou dos fracassos e dos erros da magia.” (*ibid.*: 51) No entanto, o critério da simpatia não é suficiente para Mauss e Hubert, que apontam que há ritos mágicos que não são simpáticos e que há também na religião atos simpáticos.

Desse modo, ritos simpáticos poderiam ser tanto mágicos quanto religiosos. Segundo os autores, a simpatia nem sempre é o princípio da magia, pois há também ritos mágicos que visam a sacralização ou dessacralização das coisas e dos indivíduos. O sistema de simpatias dependeria das classificações de representações coletivas, pois as coisas só agem umas sobre as outras porque estão ordenadas na mesma classe ou opostas no mesmo gênero. “A simpatia é o caminho pelo qual passa a força mágica; ela não é a força mágica em si mesma.” (2003:136) Em seguida, os autores revisam a teoria de Lehmann, para quem a magia é a prática de superstições, crenças que não são nem religiosas nem científicas.

Mauss e Hubert criticam ambas conceitualizações por não terem enumerado diferentes fatos mágicos, não constituindo assim uma noção científica que abranja o conjunto das categorias mágicas. “Eles deixam de lado uma massa considerável de práticas, que todos os que as praticaram, ou viram praticar, sempre qualificaram de mágicas, como os encantamentos e os ritos em que intervêm demônios propriamente ditos.” (2003:52) Daí os autores seguem para traçarem seu próprio conceito, buscando no estudo de magias de sociedades primitivas sua forma mais elementar e nas demais sociedades sua organização mais completa, sendo que ambas as formas ajudam a explicar uma a outra.

Colocando magia e religião em pólos opostos, Mauss e Hubert afirmam que enquanto a primeira age diretamente sobre o objeto, forçando e obrigando o efeito, a segunda concilia.<sup>5</sup> Característica essencial do rito mágico é sua eficácia, sua capacidade de gerar algo mais, fazer algo. Mas tal eficácia não é posta à prova, ao contrário do que ocorre com outras técnicas (como a arte e a prática médica), sendo a magia detentora de uma eficácia muito especial, a qual os autores chamam de *atos tradicionais de uma eficácia sui generis*. Para eles a magia é uma classe distinta de fenômenos, compreendendo agentes mágicos, atos e representações, um sistema de ideias e crenças: “os ritos mágicos, e a magia como um todo, são, em primeiro lugar, fatos de tradição.

---

<sup>5</sup> “Uma religião chama de mágicos os restos de antigos cultos, antes mesmo que estes tenham deixado de ser praticados religiosamente.” (Mauss e Hubert 2003:55)

Atos que não se repetem não são mágicos. Atos em cuja eficácia todo um grupo não crê, não são mágicos.” (2003:55-6).

Conclui-se disso que a magia tem um caráter social forte, não somente individual, dependendo do reconhecimento do grupo como tal, sendo que práticas supersticiosas individuais não podem ser chamadas de mágicas. Esse conceito parece se diferenciar daquele de Durkheim, para quem o que é comum ao grupo é a religião, enquanto o que é mágico pertence somente à esfera individual. Para Mauss e Hubert também há atos religiosos que podem ser frutos do culto individual. Porém, ritos mágicos e ritos religiosos geralmente têm agentes diferentes, não sendo efetuados pelos mesmos indivíduos. Se o sacerdote religioso realiza alguma prática mágica, ele deve fazê-lo de maneira distinta da maneira pela qual o ato religioso é composto, como no exemplo de fazer com a mão esquerda aquilo que ele normalmente faz com a direita, de costas para o altar aquilo que normalmente faz encarando-o e assim por diante.

Outra diferença substancial é o local onde a magia é realizada: “esta não costuma ocorrer no templo ou no altar doméstico, mas geralmente nos bosques, longe das habitações, na noite ou na sombra, ou nos recônditos da casa, isto é, num lugar isolado (...) Esses diversos sinais, na verdade, apenas exprimem a irreligiosidade do rito mágico; ele é anti-religioso, e as pessoas querem que assim seja.” (2003:60) O rito mágico é por vezes periódico, como a magia agrícola, mas é mais comumente visto como uma coisa irregular, anormal e de evento, como no caso da magia que visa a cura.

O agente que realiza os ritos mágicos pode ser um especialista ou um mágico de ocasião. Em ambos os casos “o rito faz dele um outro homem,” (2003:62) seu estado se altera, cai em êxtases. Porém, os autores reconhecem que não é qualquer indivíduo que pode ser um mágico: são tipos nervosos, agitados, que se destacam do meio de alguma maneira; o estrangeiro, o exótico; mulheres, em especial as velhas ou as virgens, as históricas. Formam espécies de classes sociais distintas. “O mágico é normalmente uma espécie de possuído, ele é inclusive, como o adivinho, o tipo do possuído, o que o sacerdote só é muito raramente; aliás, tem consciência de sê-lo e conhece geralmente o espírito que o possui. A crença na posseção do mágico é universal.” (2003:75) Essa distinção remete também à noção de sagrado e profano de Durkheim, ou, nesse caso, comum/ordinário e diferente/extraordinário.

Uma variável trazida na análise de Mauss e Hubert sobre o conceito de magia é a consideração sobre sua finalidade. Segundo os autores, ritos que buscam o malefício são

sempre mágicos, sendo constantemente opostos pela religião e pelo direito, expressamente proibidos e punidos. Assim,

Esses dois extremos formam, por assim dizer, os dois pólos da magia e da religião: pólo do sacrifício, pólo do malefício. As religiões sempre criam uma espécie de ideal em direção ao qual se alçam os hinos, os votos, os sacrifícios, e que as interdições protegem. Essas regiões, a magia as evita. Ela tende para o malefício, em torno do qual se agrupam os ritos mágicos e que sempre oferece os contornos principais da imagem que a humanidade se formou da magia. Entre esses dois pólos dispõe-se uma massa confusa de fatos, cujo caráter específico não é imediatamente evidente. (...) Há atos religiosos que são individuais e facultativos; há atos mágicos que são lícitos. (2003:59)

O conceito apresentado é que o rito mágico é “*todo rito que não faz parte de um culto organizado*, rito privado, secreto, misterioso, e que tende no limite ao rito proibido.” (2003:61) Portanto, o conceito que Mauss e Hubert atingem de magia se diferencia dos anteriores, de certa forma, por abrir maior espaço em considerar como mágico aquilo que é tido como tal em seu contexto, sem contudo se limitar a isso. Vimos que para esses dois autores a magia e a religião se diferenciam basicamente por quatro vias; seus agentes, seu local, sua irregularidade e sua finalidade.

O mágico é, então, um ser que tende a se isolar, e pode-se argumentar que sua eficácia surge desse caráter obscuro e isolado dentro do qual a magia é realizada. A magia é definida como não fazendo parte de um culto, sendo privada, secreta, misteriosa e por vezes ilícita. Essa proposição se mostra atrativa, mas parece também contradizer o fato de que muitos ritos mágicos são públicos e compartilhados, como os próprios ritos agrícolas citados pelos dois autores. Além disso, o postulado de que a magia é essencialmente um ato de tradição e de eficácia reconhecida pelo grupo deixa pouco espaço a ritos mágicos individuais ou simpatias menores que são comuns em várias sociedades e que podem ser considerados mágicos.

Em relação ao problema frazeriano, Mauss e Hubert colocam a magia como algo intermediário, uma instituição entre a religião e a ciência, não se confundindo nem com os objetivos da primeira e nem com as técnicas da segunda (2003, p. 122). Assim, em Mauss e Hubert a tensão entre a magia e a religião aparece de forma mais clara do que nos autores anteriores. Ambas são descritas como antagônicas ou bipartidas em suas práticas: o que pertence às trevas é da magia, o que é da luz é religião; o bem visto pelo grupo é religioso, já o que é magia deve ser feito escondido; o maléfico é sempre mágico, enquanto a religião se afasta do mal-intencionado. Temos, então, um conceito

que aborda tanto o caráter substancial do rito quanto seu caráter social ou individual. Porém, parece-me importante evidenciar que tanto Frazer quanto a tradição intelectualista francesa não vivenciaram a magia em seu contexto, o que gera análises bem distintas, como demonstram os teóricos empiristas ingleses abordados a seguir.

### **A magia como condutora da prática e do funcionamento da vida social: Malinowski, Radcliffe-Brown e Evans-Pritchard**

Pode-se afirmar sem exagero que a magia,  
de acordo com suas idéias, governa os destinos humanos.  
Malinowski 1978: 288

Ao descrever os costumes e instituições de uma cultura da Melanésia, Malinowski apresenta um relato etnográfico muito bem escrito e detalhado.<sup>6</sup> Ao longo de seu *Argonautas do Pacífico Ocidental* (1978 [1922]) e mais especificamente de *Magic, Science and Religion* (1954 [1948]) o autor desenvolve ideias sobre a função e forma da magia no cotidiano da sociedade trobriandesa. Como também é observado em outras sociedades, a magia está presente em tudo que é considerado importante na vida do nativo de Trobriand: a troca cerimonial de objetos *kula*, a construção e navegação das canoas, a agricultura, a caça, a saúde, a morte etc., tudo que é essencial para o nativo deve ser abordado pela magia. Os ritos mágicos impõem à tribo muito trabalho extra e estabelecem regras e tabus que são aparentemente desnecessários e dificultosos, mas que os nativos tomam como essenciais para o sucesso de suas atividades. Como nota o autor, “não resta dúvidas de que, por sua influência no sentido de ordenar, sistematizar e regular o trabalho, a magia constitui elemento de inestimável valor econômico para os nativos.” (1978:56)

Ao considerar os *baloma*, espíritos ou duplos dos mortos, Malinowski nota que os nativos não têm nenhum medo de fantasmas (como os europeus), mas canalizam todos os seus temores e apreensões à magia negra, às bruxas voadoras e aos seres malévolos causadores de doenças. Segundo o autor, a boa saúde constitui o estado normal ou natural de um indivíduo, sendo a doença resultado de atos mágicos dos feiticeiros: “o medo e o nervosismo do nativo que vê sua vida ameaçada por um

---

<sup>6</sup> De fato, Cardoso de Oliveira nota que as teorias de autores como Malinowski e Evans-Pritchard “conseguem se constituir em relatos dotados de grande poder de persuasão, por vezes acusados até de impressionismo literário.” (1995: 11)

*bwaga'u* são incontroláveis. A força da sugestão contribui eficazmente para o êxito da magia negra.” (1978:67) Nesse sentido, enfermidades rápidas são atribuídas às bruxas voadoras (*yoyova*), e toda e qualquer doença é atribuída à ação da feitiçaria. A magia, afirma o autor, é sempre mais forte quando estão em jogo forças vitais. Os nativos admitem que podem haver enfermidades devido a causas naturais, mas elas são diferentes dos encantamentos por magia negra, mas somente a magia é fatal.

Como bem observa Adam Kuper, Malinowski desenvolve uma teoria sobre o comportamento mágico que considera que atos místicos fazem tanto sentido quanto procedimentos técnicos mundanos (1996:74). Atos mágicos são tentativas de influenciar o futuro e lidar com o imprevisível, como no caso da pesca, em que os trobriandeses se encontram à mercê da imprevisibilidade da maré e das condições do meio, mesmo tendo o conhecimento prático e técnico da navegação. Malinowski argumenta que no ambiente do mar aberto pode-se ver a magia relacionada à pesca, enquanto em comunidades que pescam em lagos (mais seguros e previsíveis) o mesmo não ocorre (1954:30-1).

Malinowski relata que os trobriandeses jamais se cansam de discutir os pormenores técnicos de suas canoas, sendo mesmo muito hábeis em construí-las e navegá-las. Todo o processo de construção de uma *waga* é permeado de pequenos ritos mágicos e de tabus que devem ser observados pelo *toliwaga*, sendo que qualquer quebra desses procedimentos implica em uma canoa vagarosa, instável, pouco resistente e ruim no *kula*. No entanto, magia e técnica se complementam, sendo ambas imprescindíveis ao sucesso do empreendimento. Não é possível compensar uma canoa mal feita com magia, e isso os trobriandeses expressavam claramente em seu discurso. Portanto, existem vários rituais para dotar a canoa de velocidade e protegê-la em sua viagem, mas a qualidade técnica da construção ainda é essencial.

Desse modo, a magia é vista por Malinowski como uma forma de complementar o conhecimento prático, uma maneira de tentar garantir o sucesso que depende mais do que somente a perfeição técnica. Isso é bem visto no caso da construção e da navegação das *waga* trobriandesas, que para os nativos “representa um dos interesses mais vitais da existência, e como tal possui um caráter cerimonial e está cingido pela magia. (...) A natureza cerimonial do *Kula* está rigorosamente vinculada a um outro aspecto que o caracteriza – a magia. A crença na eficácia da magia domina o *Kula*, como domina a tantas outras atividades tribais.” (1978:85)

A magia não é criada ou inventada, mas sim transmitida como algo que sempre existiu desde o princípio das coisas; ela cria, mas nunca é criada; ela transforma, mas nunca é transformada. Os acontecimentos mitológicos demonstram aquilo que a magia pode produzir. Os poderes extraordinários que os homens possuem nos mitos são devidos principalmente aos seus conhecimentos mágicos, sendo a magia antiga dos mitos tida como a mais poderosa: “se a magia pudesse ser recuperada, os homens poderiam novamente voar em suas canoas, rejuvenescer, desafiar os ogros e realizar os muitos feitos heróicos de que eram capazes nos tempos de outrora. Dessa forma, a magia, bem como os poderes que ela confere, constituem realmente o elo entre a tradição mítica e a atualidade.” (1978:228) Entretanto, o mito é visto como um relato de acontecimentos sobrenaturais, pois o nativo sabe que eles não podem acontecer nos tempos atuais, no qual a magia mais poderosa já se perdeu. Portanto, a magia é a “afirmação do poder intrínseco do homem sobre a natureza.” (1978:293)

Malinowski identifica três aspectos essenciais no ato mágico: a fórmula, o rito e a condição do executar. A verdadeira força da magia, sua virtude e princípio efetivo está na fórmula. Não existem ritos que sejam realizados sem fórmula mágica. “A força da magia não reside nas coisas; ela está dentro do homem e só pode escapar através da voz.” (1978:299) Nesse ponto, Malinowski dá especial atenção a dados linguísticos para mostrar que as palavras têm um poder intrínseco: “as palavras e os atos têm poder em si mesmos, e sua ação é direta, não havendo agentes intermediários.” (1978:308) Contradizendo a função exclusivamente comunicativa que era atribuída à linguagem, Malinowski aponta que uma porção considerável das palavras empregadas no rito mágico não pertence à fala corrente, mas são arcaísmos, nomes míticos e compostos estranhos. “A magia não é constituída no estilo narrativo, ela não serve para comunicar idéias de uma pessoa à outra; ela não pretende conter um significado consecutivo e consistente.” (1978:312)

Esse ponto foi melhor abordado por Stanley Tambiah em seu artigo *The Magical Power of Words*.<sup>7</sup> Como observa o autor, o ritual que ocorre em comunidades primitivas é um complexo de palavras e ações, sendo que a evocação das palavras é em si mesma um ritual. Tambiah ressalta que palavras ritualísticas não podem ser tratadas como uma categoria indiferenciada. A linguagem no ritual não tem função de comunicação, como afirmou Malinowski, mas mesmo assim comunica algo. A linguagem da magia não é qualitativamente diferente da linguagem usual; as mesmas leis de associação que se

<sup>7</sup> In: *Culture, Thought, and Social Action* (1985).

aplicam à linguagem em geral estão presentes na magia, como metáforas e metonímias, mas na magia o objetivo é transferir uma qualidade ao recipiente. Então, apesar de ser menos compreensível do que a língua ordinária, sua essência é a mesma. Não se compreende as palavras, mas compreende-se o rito e sua função.

Nesse ponto Tambiah critica a teoria de Malinowski, pois este via os ritos como anti-intelectualistas e não-explicativos – eles eram simplesmente ferramentas de trabalho para a vivência prática. Para Malinowski a mágica é produto das limitações humanas de pensamento, resultante de buracos no conhecimento empírico. Porém, Tambiah afirma que os rituais visam reestruturar e integrar as mentes e emoções dos atores participantes. A técnica combina comportamento verbal e não-verbal, a linguagem evoca imagens e comparações. A ação não-verbal faz aquilo que as palavras não podem fazer: codifica analogicamente ao imitar eventos reais, reproduzindo atos técnicos. Assim, longe de serem vazios de sentido e indiscriminadamente conotados, para Tambiah os feitiços mostram uma lógica sofisticada.

Desse modo, a magia impõe ordem e freqüência às diversas atividades de Trobriand, seja a construção das canoas, o cultivo nas roças ou a cura de uma doença. Trabalho e magia são inseparáveis na mente nativa, pois o trabalho necessita da magia. Sua eficácia depende de várias condições, mas principalmente do poder das palavras empregadas nos ritos mágicos. Para Malinowski a magia também atendia a uma função psicológica; a de reafirmar e orientar indivíduos em situações imprevisíveis. Colocado de outra maneira, vemos em Malinowski funções psicológicas amparadas em uma instituição social, um postulado que se enquadra em seu esquema teórico geral: “pode-se dizer que a crença na magia é uma das principais forças psicológicas que possibilitam a organização e a sistematização dos esforços econômicos nas ilhas Trobriand.” (1978:290)

Em dois de seus ensaios sobre religião,<sup>8</sup> A. R. Radcliffe-Brown traça comentários críticos sobre as teorias de Frazer, Durkheim e Malinowski a respeito da prática mágica. Radcliffe-Brown aponta que havia a ausência de um acordo sobre o que deve ser considerado mágico e o que é religioso, sendo que a natureza da distinção entre ambas as esferas recai na forma como a prática se dá:

---

<sup>8</sup> *Taboo* [1939] e *Religion and Society* [1945], ambos publicados na coletânea *Structure and Function in Primitive Society* (1965).

For Emile Durkheim the essential distinction is that religious rites are obligatory within a religious society or church, while magical rites are optional. A person who fails in religious observances is guilty of wrong-doing, whereas one who does not observe the precautions of magic or those relating to luck is simply acting foolishly. This distinction is of considerable theoretical importance. It is difficult to apply in the study of the rites of simple societies. Sir James Frazer defines religion as 'a propitiation or conciliation of superhuman powers which are believed to control nature and man,' and regards magic as the erroneous application of the notion of causality (...) Spilling salt, by Sir James Frazer's definition, is a question of magic, while eating meat on Friday is a question of religion (...) For Professor Malinowski a rite is magical when 'it has a definite practical purpose which is known to all who practise it and can be easily elicited from any native informant,' while a rite is religious if it is simply expressive and has no purpose, being not a means to an end but an end in itself. (Radcliffe-Brown 1965:136-7)

Ao criticar a teoria funcionalista de Malinowski, Radcliffe-Brown afirma que, da mesma maneira que podemos considerar que a magia traz confiança e conforto em momentos de incerteza, como diz Malinowski, ela também traz medo e ansiedade, como no caso da magia negra e dos espíritos (1965:149). Desse modo, o autor critica a posição malinowskiana por afirmar que o conceito enfatiza apenas um aspecto da atitude religiosa ou mágica. Em contraste, o autor propõe a ideia de que a religião desenvolve na humanidade um *senso de dependência*, que Radcliffe-Brown exemplifica no sistema de culto ao ancestral, no qual uma pessoa se sente dependente de seus ancestrais para o sucesso em suas atividades cotidianas.

Segundo Radcliffe-Brown, outra maneira de estudarmos o ritual seria não pelo seu propósito ou razão, mas através de seu significado, ou, como ele propõe, através de uma teoria geral dos símbolos e de sua eficácia social. O autor ressalta que uma classificação satisfatória dos termos é uma tarefa complexa, sendo que uma simples dicotomia entre magia e religião não nos leva muito longe. De acordo com Radcliffe-Brown, a maneira mais comum de se teorizar as religiões era a de considerá-las como corpos de crenças errôneas e práticas ilusórias (1965:153). Em contraste, o autor propõe o estudo das religiões como uma parte importante ou mesmo indispensável do maquinário social, assim como a moralidade e a lei, partes essenciais de um sistema complexo que possibilitam que as pessoas vivam juntas em um arranjo ordenado de relações sociais.

Disso concluí-se que sua preocupação não é com as origens da religião, mas com sua função de formação e manutenção da ordem social, sendo que tal função social independe de sua veracidade ou falsidade (1965:154). De tal maneira, o autor afirma

que os ritos sociais dão expressão aos sentimentos individuais e coletivos, assim reafirmando, renovando e fortalecendo os sentimentos dos quais a solidariedade social depende. Apesar de tentar traçar pontos diferentes dos colocados por Durkheim em sua consideração acerca da religião e da magia, Radcliffe-Brown apresenta uma conclusão essencialmente durkheimiana: “in maintaining the social cohesion and equilibrium, the religion plays a most important part. The religion is an intrinsic part of the constitution of society.” (1965:169)

Outra vertente de análise da magia é apresentada por um discípulo de Malinowski e Radcliffe-Brown. Em seu clássico *Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande*, Evans-Pritchard expõe como traço central à cultura de um povo do Sudão a crença em forças e agentes sobrenaturais que podem trazer injúria às pessoas. O autor analisa e diferencia quatro tipos de crenças místicas; bruxaria, feitiçaria, magia e oráculos, cada qual possuindo características e situações próprias e sendo efetuada por agentes distintos. O conjunto dessas categorias forma um sistema de crenças coerente que perpassa toda a sociedade Zande. Considerando nossos fins analíticos, no presente texto trataremos essas diferentes categorias simplesmente como magia.

Segundo o autor, as ideias zande a respeito da bruxaria são de fácil acesso a quem fique com eles por algum tempo. Todos os nativos as expressam constantemente e “todo zande é uma autoridade em bruxaria.”<sup>9</sup> A qualidade de bruxo é considerada como um fenômeno orgânico e hereditário, sendo o ato de bruxaria um ato psíquico. A bruxaria ou magia zande perpassa tudo que é central na vida nativa: atividades cotidianas como a colheita, as viagens e o artesanato podem ser prejudicadas pela ação mágica. As enfermidades são também resultantes de ataques dos bruxos. O mesmo ocorre com a morte, evento que é resultado da ação da bruxaria e que através dela deve ser vingada. Contra a ação de outros bruxos os Azande empregam oráculos e feitiçaria.

A despeito de sua importância na cultura e vida cotidiana zande, os Azande interessam-se apenas pela dinâmica da bruxaria em situações particulares. O autor nota que, devido ao caráter orgânico da bruxaria, quanto mais velho é um bruxo mais poderoso é sua magia. De igual maneira, os nobres da sociedade zande são descartados como possíveis bruxos, o mesmo ocorrendo com as crianças. Além disso, a bruxaria só tem o poder de causar dano a alguém que esteja próximo do bruxo, daí que um zande

---

<sup>9</sup> No entanto, “os Azande experimentam sentimentos, mais que idéias, sobre a bruxaria, pois seus conceitos intelectuais sobre ela são fracos, e eles sabem mais o que fazer quando atacados por ela do que como explicá-la. A resposta é a ação, não a análise.” (2005:60-1)

tende a desconfiar daqueles que vivem por perto, evitando criar inimizades com outras pessoas que o cercam, como suas esposas e vizinhos.<sup>10</sup>

Em consequência disso, alguns indivíduos são mais propensos a serem considerados bruxos em determinados casos do que outros. “Portanto, podemos dizer que a incidência de bruxaria numa comunidade zande distribui-se equitativamente entre os sexos, na classe dos plebeus, enquanto os nobres, inteiramente, e os plebeus poderosos, em larga medida, são imunes a acusações.” (Evans-Pritchard 2005:41) Assim, Evans-Pritchard mostra como as crenças eram isoladas de quaisquer situações em que pudessem ir contra as normas básicas da sociedade zande. Consequência disso é que um zande tende a recusar as explicações místicas quando estas se chocam com os princípios morais e hierárquicos da sociedade, considerando-as apenas como um erro de consulta ao oráculo, uma falha na técnica etc.

No entanto, os Azande tendem a falar da bruxaria como algo impessoal, uma categoria ampla que só tende a ser personificada na consulta aos oráculos. Por sua vez, os oráculos não têm poder em si mesmos, dependendo da situação ritual para que se tornem potentes. Esse é o caso das térmitas, que são térmitas e nada mais, mas se abordadas da maneira correta são então dotadas de poderes místicos. O mesmo se passa com o oráculo de atrito e sua tábua previamente preparada.<sup>11</sup> Os azande jamais confessam que são bruxos, mas podem ser convencidos de tal devido às revelações oraculares.<sup>12</sup> Quando os Azande identificam um bruxo que está fazendo mal a alguém através da consulta oracular, prestam atenção a ele e o interpelam, mas logo depois do ocorrido param de encará-lo como bruxo.

A ideia zande é que um bruxo é culpado por seu malefício e é um agente consciente, mas assim que alguém é confirmado pelo oráculo como um bruxo essa pessoa aciona sua não-intencionalidade. É melhor para um inocente aceitar de bom grado a acusação e soprar água na asa da galinha morta para esfriar sua bruxaria do que negar sua condição, pois sua bruxaria pode funcionar independente de sua consciência. De fato, se os indivíduos acusados de bruxaria não fossem esquecidos como tal depois do incidente, em última instância toda a sociedade zande seria considerada bruxa, o que colocaria o sistema em contradição, pois, sendo a bruxaria um fenômeno hereditário, os

---

<sup>10</sup> De fato o sucesso dos advinhos se dá em parte pela capacidade de identificar disputas e desavenças mundanas e reais e apresentar os agentes como possíveis bruxos causadores do malefício.

<sup>11</sup> “Se um tabu é quebrado, tornam-se novamente meros insetos, coisas e pedaços de madeira.” (2005:164).

<sup>12</sup> Caso semelhante é descrito por Lévi-Strauss em seu texto “O Feiticeiro e sua Magia.”

ascendentes de um bruxo também o são. “Assim, a bruxaria é algo a que reagem quando atingidos por ela – e este é o significado principal que tem para eles. Ela é uma resposta a certas situações, não um intrincado conceito intelectual.” (2005:82)

Giumbelli nota em seu artigo *Os Azande e nós*, de 2006 que, apesar de Evans-Pritchard não se encaixar perfeitamente no estilo funcionalista, “existem marcas funcionalistas no livro sobre os Azande, expressas sobretudo nos argumentos de que a bruxaria é um meio pacífico para a resolução de tensões e de que as suas noções e o seu acionamento respeitam e preservam o *status* social.” (2005:282) Questionando postulados teóricos que viam uma mentalidade ‘primitiva’ específica e crenças aparentemente irracionais (como Frazer e Lévy-Bruhl as colocavam), Evans-Pritchard tenta demonstrar durante seu livro que o sistema de crenças zande é coerente e faz sentido.<sup>13</sup> Quando questionados pelo etnógrafo, os Azande procuraram explicar uma contradição nas suas crenças por meio do idioma místico dessas próprias crenças:

Da forma como os Azande os concebem, bruxos não podem evidentemente existir. No entanto, o conceito de bruxaria fornece a eles uma filosofia natural por meio da qual explicam para si mesmos as relações entre os homens e o infortúnio, e um meio rápido e estereotipado de reação aos eventos funestos. As crenças sobre bruxaria compreendem, além disso, um sistema de valores que regula a conduta humana. A bruxaria é onipresente. Ela desempenha um papel em todas as atividades da vida zande: na agricultura, pesca e caça; na vida cotidiana dos grupos domésticos tanto quanto na vida comunal do distrito e da corte. É um tópico importante na vida mental, desenhando o horizonte de um vasto panorama de oráculos e magia; sua influência está claramente estampada na lei e na moral, na etiqueta e na religião; ela sobressai na tecnologia e na linguagem. (2005:49)

O autor ressalta que os Azande raciocinam de modo excelente dentro de seus termos, mas não conseguem pensar fora de suas crenças, pois esse é o idioma através do qual expressam sua maneira de conceber o mundo. Evans-Pritchard afirma, desse modo, que a bruxaria é a linguagem comum pela qual o povo zande manifesta qualquer infortúnio e podemos compará-la, de certa maneira, à noção ocidental de *azar*.<sup>14</sup> Em nosso caso, recorreremos à noção de má sorte quando esgotamos qualquer outro tipo de explicação lógico/racional. O azar é um limite de nosso conhecimento sobre os

---

<sup>13</sup> Segundo o discurso nativo, pode-se ver a luz da bruxaria ir atacar alguém no meio da noite, e é notável quando E.P. afirma ter visto certa vez uma luz que se adequava à descrição de bruxaria indo em direção ao local onde uma pessoa morreria no outro dia.

<sup>14</sup> Emerson Giumbelli ressalta também a noção de *destino*, “outra forma de agência que compartilha de duas características encontradas na lógica da bruxaria.” (2006:269)

acontecimentos da vida cotidiana, enquanto na cultura zande a noção mágica propicia um elo que conecta acontecimentos aparentemente desconexos. Entretanto, a explicação pela magia não tende a contradizer causas empíricas e os Azande não negligenciam outras causas e variáveis do acontecimento, como no caso da morte: “a crença na morte por causas naturais e a crença na morte por bruxaria não são mutuamente exclusivas. Pelo contrário, elas se suplementam.” (2005:55)

Então, a bruxaria é inserida dentro de uma cadeia causal como um elemento condutor dos acontecimentos dentro do esquema zande de pensamento, fazendo perfeito sentido no escopo de sua explicação: “os fatos não se explicam a si mesmos, ou fazem-no apenas parcialmente. Eles só podem ser integralmente explicados levando-se em consideração a bruxaria.” (2005:54) De tal maneira, Evans-Pritchard afirma que a bruxaria zande é tanto um *modo de comportamento*, estabelecendo condutas em determinadas situações, quanto um *modo de pensamento* condizente com a moral zande, uma explicação de mundo que faz total sentido em seu contexto.<sup>15</sup> E chegamos aqui no ponto que consideramos essencial como lugar da magia na sociedade zande. Como bem demonstra o autor, comportamentos mal vistos socialmente, como o rancor, o mal-humor e a reclusão, tendem a ser indicativos de que tais indivíduos são possíveis bruxos. “Os bruxos,” afirma Evans-Pritchard, “tendem a ser aqueles cujo comportamento afasta-se mais das exigências sociais,” (2005:79) estando excluídos dessa categoria os cidadãos ricos e poderosos da sociedade. Desse modo:

A crença na bruxaria é um valioso corretivo contra impulsos não caridosos, porque uma demonstração de mau humor, mesquinha ou hostilidade pode acarretar sérias conseqüências. Como os Azande não sabem quem é ou não bruxo, partem do princípio de que todos os seus vizinhos podem sê-lo, e assim cuidam de não os ofender à toa. A noção funciona em duas direções. (2005:81)

Adam Kuper ressalta que um ponto crucial do sistema mágico zande é que ele não só explica como se dão os acontecimentos e infortúnios como também provê uma maneira de combater suas causas. Não se pode combater a sorte, mas bruxos e feiticeiros podem sofrer contra-ataques (Kuper 1996:75). Questionando porque os Azande creem na magia, Evans-Pritchard afirma que a magia é empregada contra a bruxaria e a feitiçaria e que por isso transcende a experiência, não podendo ser confirmada ou negada por ela. E, como o autor ressalta ao longo de seu livro, a bruxaria,

---

<sup>15</sup> “Com efeito, a moralidade zande está tão intimamente relacionada às noções de bruxaria que podemos dizer que ela as determina.” (2005:75)

os oráculos e a magia formam um sistema intelectualmente coerente: só parecem inconsistentes se dispostas como se fossem objetos inertes de museu.

Ao debater o clássico livro de Evans-Pritchard sobre os Azande, Peter Winch visa rever o posicionamento teórico adotado pelo etnógrafo e suas implicações gerais na antropologia ou em outras formas de contato entre culturas diferentes. Em seu texto *Comprender una sociedad primitiva*, Winch discute o que chama de “realidade da magia” nos povos ditos primitivos, apresentando uma discussão tanto interpretativa quanto metodológica. Segundo o autor, ao estudar tais povos, o antropólogo visa tornar inteligível para seus leitores práticas e crenças exóticas, como a magia e a bruxaria Zande (1994:32).

No entanto, tanto o antropólogo quanto seus leitores estão imbuídos de uma cultura que tem uma noção de racionalidade profundamente afetada pelos métodos da ciência. Winch afirma que em tal paradigma de racionalidade a crença na magia e na bruxaria são colocados quase como o pólo oposto, o irracional. Esse posicionamento faz com que a descrição de culturas diferentes da do observador tenha uma mensagem latente de que as práticas observadas são errôneas e ilusórias.<sup>16</sup> Isso porque os métodos de investigação científica mostraram que não existem relações de causa e efeito como são supostas em práticas como a bruxaria e a magia (1994:32). Resta então a um antropólogo como Evans-Pritchard buscar a chave de entendimento de como um sistema errado de concepção de mundo pode se manter, como na passagem acima citada em que o autor afirma que os bruxos não podem existir da maneira como os Azande os descrevem.

Desse modo, Evans-Pritchard parece se mostrar mais preocupado em encontrar na bruxaria um sistema que explique o funcionamento da sociedade zande do que realmente entender o que ela é em seu meio. Evans-Pritchard afirma que não existe nicho na cultura zande no qual a bruxaria não se insinue, constituindo uma noção de longo alcance e difusão. Além disso, o autor afirma que o sistema de crenças e magia dos Azande constitui um universo de discurso tão coerente quanto à ciência. De fato, Evans-Pritchard consegue demonstrar isso e tem grande sucesso ao apresentar a ação da bruxaria ao leitor de outro contexto através da ideia de infortúnio. Em nosso caso, recorreremos à noção de má sorte quando esgotamos qualquer outro tipo de explicação do

---

<sup>16</sup> Vale notar que o uso da palavra “crença” em alguns contextos, como em “as crenças zande,” já visa tirar o crédito de determinada prática ao colocá-la em um plano onde nada pode ser negado. Assim, por vezes chamar algo de crença é por um ponto final à discussão de sua veracidade.

que consideramos lógico e racional, sendo que o azar pode ser visto como um limite de nosso conhecimento sobre os acontecimentos da vida cotidiana. Para os Azande, a bruxaria propicia um elo que conecta acontecimentos aparentemente desconexos ao entrar com um novo elemento e fornecer uma linguagem para expressá-lo.

Assim, é clara a tentativa de Evans-Pritchard de fazer com que o leitor se posicione em outro meio e tenha um referencial para entendê-lo, apreciando melhor a lógica intrínseca às explicações dadas pelos Azande. Winch reconhece o mesmo<sup>17</sup> e afirma que em ambos os contextos acontecem processos mentais similares quando um indivíduo aceita como verdadeiro aquilo que seu grupo considera como tal. Entretanto, o autor afirma que o conteúdo social das explicações são vistas pelo observador como hierarquicamente diferentes, pois, enquanto a nossa explicação da chuva é científica e baseada em *fatores objetivos*, a do nativo não. Isso pode ser visto nas concepções de Evans-Pritchard sobre o “lógico” e o “científico,” nas quais o lógico é um desenvolvimento de premissas tidas como verdadeiras, como a ação da bruxaria, enquanto o científico se baseia em uma realidade objetiva. Porém, essa suposta realidade objetiva é também um valor cultural e uma forma de linguagem, como parece apontar Winch:

Algo es racional para alguien sólo en lo que se refiere a su comprensión de lo que es o no racional. Si *nuestro* concepto de racionalidad difiere del otro, entonces carece de sentido decir que a *ese* otro algo le resulta o no racional en *nuestro* sentido. (1994:62)

As concepções de bruxaria e magia zandes fornecem ao indivíduo um meio de expressar a conexão entre acontecimentos aparentemente desconexos. Isso leva Winch a afirmar que a bruxaria é também vista por Evans-Pritchard como um problema de linguagem.<sup>18</sup> Conseqüência disso é que as possíveis contradições do sistema colocadas pelo autor, como a hereditariedade da bruxaria, não podem ser expressas nesse contexto e têm suas conclusões vistas como sem sentido pelos Azande. As contradições que podem ser encontradas no sistema de crenças zande só ocorrem quando o modelo racional-científico é colocado em prática, não tendo uma contraparte na linguagem mágica Azande. Portanto, Winch afirma que Evans-Pritchard tentou levar o pensamento

---

<sup>17</sup> “Ciertamente, el tipo de comprensión que perseguimos exige que veamos la categoría zande en relación con nuestras propias categorías ya comprendidas.” (1994:71-2)

<sup>18</sup> Wittgenstein se dedicou a tratar o conhecimento como diferentes formas de linguagem de uma maneira demasiadamente profunda para ser suficientemente tratada aqui.

zande para onde ele não se dirige naturalmente, sendo o europeu o culpado pela contradição, e não o zande (1994:56).

A racionalidade científica serve, então, como paradigma para medir a respeitabilidade de outros discursos (1994:36). Parte dessa preponderância da ciência em nossa maneira de decodificar o mundo se dá pelo que Winch considera como uma fascinação que esta provoca em nós. Aliás, nesse argumento a própria ideia de fascinação tem uso semelhante ao que teria em interpretações de um rito mágico ou religioso.

Desse modo, Winch busca demonstrar que implícito à visão de mundo da maioria dos pesquisadores, e conseqüentemente em seus posicionamentos teóricos, está a noção de que a ciência e sua racionalidade são corretos e, mais, desmistifica as outras esferas da vida. A ciência lida com hipóteses sobre o empírico, enquanto o espírito que guia a conduta mágica e a consulta a oráculos é bem diferente. O autor afirma que tal atitude não é ingênua, mas sim uma posição filosófica clara e desenvolvida e esse fato transparece nos escritos de autores como Evans-Pritchard e Frazer. Assim, o autor tem sucesso ao demonstrar que é difícil para o pesquisador se desvencilhar da noção de ciência como um domínio privilegiado de explicação de mundo, buscando sempre uma realidade verdadeiramente objetiva em contextos onde as pessoas não a buscam, o que leva a equívocos de interpretação.

### **Considerações Finais**

Dentre os autores revisitados, alguns afirmam que a magia é anterior à religião, enquanto outros vêem a magia surgindo do princípio religioso. Vimos em Frazer que a magia é baseada na confiança do homem de poder dominar a natureza diretamente se este souber as leis que a governam magicamente, sendo esse princípio próximo ao da ciência. Já a religião é o reconhecimento da impotência humana em certos aspectos, levando o homem ao culto dos deuses superiores. Frazer afirma que a magia é defeituosa devido à sua concepção errônea da natureza e das leis que a regem, sendo uma instituição primitiva baseada em suposições erradas. Porém, quando o autor trata da magia como irracional e falaciosa ele deixa de perceber que a magia opera e faz sentido dentro de uma racionalidade própria, como outros autores posteriores visaram demonstrar.

Em Durkheim e Mauss e Hubert, por outro lado, nota-se a centralidade da problemática do indivíduo e da sociedade. Para o primeiro a religião se baseia no grupo e agrega, como a igreja, enquanto a magia pertence à esfera individual e forma uma clientela, não fiéis. Já Mauss e Hubert colocam a questão de modo um pouco diferente, pois se também para eles a magia é individual, ela deve ser reconhecida pelo grupo como sendo eficaz. Apesar desse caráter social, para Mauss e Hubert a magia tende a ser obscura, proibida, temida. De tal maneira, tanto em Durkheim quanto em Mauss e Hubert, o debate se centra na distinção entre crenças individuais e coletivas. Só há magia quando há tradição; ela depende da existência do grupo. É, portanto, um fenômeno social.

Malinowski, por sua vez, concentrou-se no ritual e em seus objetivos. A magia pertence à prática cotidiana e visa alcançar fins imediatos que não poderiam ser conseguidos com o uso da técnica por si só, tal como a navegação rápida e segura. Evans-Pritchard demonstra que entre os Azande a magia é uma linguagem comum que é capaz de explicar a ordem dos acontecimentos no mundo, servindo como um guia de comportamento condizente com o status na sociedade zande. Assim, tanto em Malinowski quanto em Evans-Pritchard, a magia é descrita como algo imprescindível à vida primitiva, uma forma de cimento que conecta a técnica, a prática e a maneira como o nativo concebe o mundo. E mesmo Radcliffe-Brown sendo crítico a postulados desse tipo, ele não é capaz de apresentar concretamente uma maneira distinta de abordar teoricamente a prática mágica.

Assim, vemos em cada autor conceitos bem diversos de magia, cada um propondo um recorte diferenciado. Enquanto alguns exemplos etnográficos são considerados mágicos por uns, outras teorias os enquadrariam como religiosos. Esse é o caso da magia de Trobriand, assim considerada por Malinowski mas que pertenceria segundo Durkheim à esfera religiosa. Ambos posicionamentos têm certa razão: a magia que age sobre a roça de Trobriand é instrumental e tem objetivos específicos, mas é também obrigatória, comunal e social. Podemos afirmar que nenhum dos conceitos é inteiramente satisfatório, cada qual tentando dar conta de um problema específico e podendo ser mais bem aplicado em uma situação ou outra. As distinções propostas pelos diferentes autores são teoricamente relevantes, mas, como aponta Radcliffe-Brown (1965:138), incapazes de serem aplicadas universalmente.

De maneira geral, cada autor definiu a magia de acordo com os exemplos etnográficos que encontrou, ou, como sugere Radcliffe-Brown, encontrou fatos e

contextos que servissem ao uso de seu conceito. Como bem coloca Roberto Cardoso de Oliveira (2003:22-3), diferentemente das ciências exatas e duras, nas ciências humanas e especialmente na antropologia não há uma sucessão de paradigmas através de revoluções científicas, sendo que diferentes paradigmas sobrevivem, convivem e são válidos à sua maneira própria de conhecer. Esse parece ser o caso das distintas conceitualizações acerca da magia.

A tensão entre a magia e a religião é um problema que ocupou muitos escritos de vários teóricos das ciências sociais. Ambas podem ser vistas como instituições irmãs que ora tomam maior força que a outra. Uma maneira prática de definir a oposição entre a religião e a magia é focalizar a diferença em suas práticas. Alguns autores consideram que a religião não é somente a crença ou noção de uma entidade superior, mas o culto que surge a partir disso. Já a magia tende a tentar influenciar ou comandar tais poderes de acordo com a vontade dos homens, muitas vezes através de ações coercivas que visam fins concretos. Mas a linha tênue existente entre ambas faz com que comumente a atitude de adoração religiosa e transforme na coerção dos deuses e espíritos. Isso é notório em inúmeras práticas religiosas em sociedades modernas, como em certo catolicismo popular em que é comum o fiel “castigar” a imagem de um santo ou santa até que seu pedido seja realizado.

Seja individual ou social, ligada à religião ou oposta a ela, a magia e o poder mágico parecem ser uma projeção da capacidade que o homem tem de agir sobre a realidade por meio do conhecimento adquirido pela tradição. Podemos considerar que o debate teórico em torno da relação dos conceitos de magia, ciência e religião está longe de ser encerrado. Isso se dá justamente porque o problema inicialmente colocado por Frazer lida com três esferas de conhecimento da realidade extremamente dinâmicas e mutáveis, cada qual tendo peso diferenciado em cada sociedade ou contexto. Assim, não só a teoria sobre a magia ajudou a determinar a antropologia como disciplina, mas ela também tem muito a oferecer como um instigante problema de pesquisa.

Tanto nas críticas de Wittgenstein quanto na de Winch vemos certa precaução à comparação entre diferentes contextos, a saber, o observado e o do observador. Sobre isso, Wittgenstein, considerando o erro de se prover explicações, afirma: “as explicações de Frazer não seriam em absoluto nenhuma explicação se elas não apelassem em último termo para alguma inclinação em nós mesmos.” (2008:196) Compreender a lógica de qualquer sociedade diferente da do observador traz dificuldades de reposicionar-se em outro contexto, o que por vezes pode parecer uma

tarefa impossível de ser realizada sem levar consigo paradigmas fortemente estabelecidos. Não obstante, este é provavelmente o maior desafio da antropologia como disciplina, conciliar a compreensão do diferente a partir de nossas concepções sem contudo torná-lo uma mera projeção destas.

**Pedro Stoeckli Pires**

Mestrando em Antropologia Social, DAN-UNB

The concept of magic in classical authors

Abstract: This paper reviews part of the theoretical production that deals with the problem of magic in the so-called primitive societies considering some critical points and developments that emerged from the theoretical principals of some of the classical authors of anthropology. From its theoretical and historical development on, the anthropological concept of magic helped to define the discipline and its objects of study, being based on a rationality imbued of the western scientific tradition. Thus, one can argue that the anthropological theory can say as much of its own context as of its study object, namely, cultures different from that of the observer.

Keywords: Magic; Anthropological theory; Rationality.

### Referências Bibliográficas

- CARDOSO de OLIVEIRA, Roberto. *Tempo e tradição: interpretando a antropologia*. In: \_\_\_\_\_. *Sobre o pensamento antropológico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 2003. 201 p.
- CARDOSO de OLIVEIRA, Roberto. *O Lugar (e em lugar) do método*. Série Antropologia, n. 190, Brasília, UNB/DAN. 1995. 14 p.
- DURKHEIM, Émile. *As Formas Elementares da Vida Religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. Trad. Joaquim Pereira Neto. São Paulo: Edições Paulinas, 1989 [1917]. 536 p.
- EVANS-PRITCHARD, E.E. *Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande*. Trad. E. Viveiros de Castro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 2005 [1976]. 256 p.
- FRAZER, Sir James G. *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion* (abridged ed.). London: The MacMillan Press, 1976 [1922]. 1012 p.
- GIUMBELLI, Emerson. Os Azande e nós. In: *Horizontes Antropológicos*, ano 12, n. 26, jul./dez, p. 261-297, 2006.
- KUPER, Adam. *Anthropology and Anthropologists*. London: Routledge. 1996. 248 p.

- MALINOWSKI, Bronislaw. *Argonautas do Pacífico Ocidental*. Trad. A. P. Carr e L.A. Cardieri. São Paulo: Abril Cultural, 1978 [1922]. 434 p.
- MALINOWSKI, Bronislaw. *Magic, Science and Religion*. New York: Anchor Books. 1954 [1948]. 274 p.
- MAUSS, Marcel e HUBERT, Henri. Esboço de uma teoria geral da Magia. In: *Sociologia e Antropologia*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Cosac & Naify, 2003 [1904]. p. 47-181.
- PEIRANO, Mariza. *A favor da etnografia*. Rio de Janeiro: Relumê Dumará, 1995. 178 p.
- RADCLIFFE-BROWN, A. R. *Structure and Function in Primitive Society*. New York: The Free Press, 1965 [1952]. 224 p.
- TAMBIAH, Stanley. *Culture, Thought, and Social Action*. Harvard University Press. 1985. 432 p.
- WINCH, Peter. *Comprender una sociedad primitiva*. Barcelona: Ediciones Paidós Iberica, 1994 [1964]. 167 p.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Observações Sobre “O Ramo de Ouro” de Frazer*. Apresentação, Tradução e Notas comentadas de João José R. L. Almeida. Curitiba: Revista Digital AdVerbum, 2008 [2000]. 42p.

Recebido em 29/01/2010

Aceito para publicação em 08/07/2010

## O conceito de Gênero e a Antropologia: Entrevista com Mariza Corrêa

Camila Rocha FIRMINO e Natália SGANZELLA

Entre 1996 e 1998, a professora Mariza Corrêa foi presidente da Associação Brasileira de Antropologia. Durante trinta anos foi professora do Departamento de Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Integra o corpo docente da Área de Gênero no Programa de Doutorado em Ciências Sociais da Unicamp. Foi uma das criadoras do PAGU - Núcleo de Estudos de Gênero da Unicamp, no qual atua como pesquisadora. É autora de importantes artigos e dos livros *Morte em Família: representações jurídicas de papéis sexuais* (1983) e *Antropólogas & Antropologia* (2003).

**r@u** – Cara Professora Mariza, primeiramente, agradecemos muito sua generosidade em contribuir para a **r@u** através desta entrevista. Sabemos que você tem um importantíssimo papel no registro da história da antropologia no Brasil, mas gostaríamos de nos deter, nessa entrevista, no conceito de gênero, antropologia, movimento feminista e política para mulheres. Mariza, em um de seus artigos,<sup>1</sup> você coloca que sua pesquisa de mestrado, sobre os crimes de honra no Brasil, primeiro despertou interesse dos juristas, e só 10 anos depois das feministas. A senhora também coloca que sua inserção no movimento feminista deu-se após a defesa de seu mestrado. Apesar disso, você considera que essa pesquisa já continha uma perspectiva feminista ou de gênero?

**Mariza** – Sim, com certeza a pesquisa que resultou no livro *Morte em Família* tinha uma perspectiva feminista – gênero naquela época ainda não estava no nosso horizonte teórico, ainda que seja possível ler essa preocupação, sem essa orientação, na pesquisa. Mas eu já era uma feminista, desde a leitura de Simone de Beauvoir, nos anos 60, e convém lembrar que nos anos 70 houve um crescimento dos movimentos feministas em todo o mundo. Por aqui não foi diferente. Os juristas, claro, estavam mais interessados nessa pesquisa por suas próprias razões, mas também é verdade que as feministas se apropriaram dela em seguida – tanto na imprensa feminista da época, quanto nos movimentos sociais. Lembro que vários programas foram criados na televisão nessa época, ventilando as questões feministas que os movimentos sociais propunham – como *Malu Mulher* e *Quem ama não Mata*, por exemplo.

<sup>1</sup> Do feminismo aos estudos de gênero: uma experiência pessoal. *Cadernos Pagu*, Campinas, v. 16, 2001.

**r@u** – Como você mesma colocou, em entrevista a *Cadernos de Campo* (2003), o fato de o argumento jurídico de legítima defesa da honra não ser mais aceito (para o assassinato de mulheres) reflete uma mudança social. Entretanto, ainda vemos homicídios cujas motivações remetem a valores de uma dominação masculina serem tratados, sobretudo pelas mídias, como crimes passionais. Como você analisa essa relação entre o poder jurídico e a sociedade?

**Mariza** – Algo que ficou muito claro para mim na época, e que está expresso na última frase do livro (“Continuem se matando entre si que nós sempre saberemos como julgá-los entre nós.”) retrata bem, acho, essa relação entre o poder jurídico e a sociedade. Ainda que o argumento de “legítima defesa da honra” – que era uma invenção jurídica, que não tinha guarida nos códigos - tenha perdido seu estatuto quase-legal, sendo agora quase sempre rejeitado pelos tribunais de segunda instância, o modo como os tribunais do júri se estruturam continua a possibilitar o uso dessa retórica, agora formulada de maneira ligeiramente diferente. Aquela frase se referia especificamente ao tribunal do júri de Campinas, num período determinado, e que era constituído principalmente por agentes do campo jurídico – funcionários da justiça, professores e estudantes de direito – e creio que sua composição nos tribunais do país continua a desafiar os pesquisadores dessa instituição. Isto é, ainda que os costumes sociais se alterem, a justiça leva algum tempo para incorporar essas mudanças, não só aos códigos, mas também à retórica de uma corporação que é, afinal, muito forte.

**r@u** – Sabendo que você participou diretamente da construção desse ‘novo’ objeto nas Ciências Sociais brasileira, que poderíamos denominar “família e gênero,” gostaríamos que nos falasse um pouco sobre a contribuição desse novo campo para a antropologia. O que mudou na antropologia após a consolidação dos estudos de gênero?

**Mariza** – De fato, creio que foi o feminismo que mudou a antropologia - e as ciências em geral. Há um belo artigo de uma cientista muito respeitada, Evelyn Fox Keller (*cadernos pagu*, 27, 2006) que mostra como, depois da emergência dos movimentos feministas contemporâneos, mudaram as *perguntas* nas ciências biológicas – que é o que realmente transforma a ciência. A noção de gênero foi

uma conseqüência disso, da busca de um conceito mais amplo para tratar das desigualdades entre homens e mulheres, percebidas em várias sociedades, a partir dos movimentos sociais de mulheres no século passado. Na antropologia não foi diferente: a partir dessa percepção das desigualdades, de que a existência dessas desigualdades não é ‘natural,’ é que teve início uma lenta caminhada, recém iniciada, e que a agenda de questões feministas foi sendo incorporada às pesquisas. Ironicamente, a pesquisa com mais impacto na área da antropologia – a de Marilyn Strathern em *O Gênero da Dádiva* – não se submete a essa agenda, apesar de ter virado de ponta cabeça as concepções que se tinha até então da noção de gênero, ao nos mostrar como a própria percepção dessa noção, e dessas desigualdades, varia de uma sociedade para outra.

**r@u** – Mariza, você coloca que houve uma continuidade entre o movimento feminista/gay dos anos 70 e a consolidação dos estudos de gênero no Brasil nos anos 90. Como você vê essa relação na atualidade? A consolidação dos estudos de gênero como uma temática acadêmica implicou em uma renúncia dos pressupostos do movimento feminista/gay? Como esse desvinculamento entre feminismo/movimento gay e estudos de gênero modificou o caráter do último, em relação à produção da década de 70? Essa especialização/desvinculação dos segmentos não fragmenta o debate político que todos reivindicam? Ou as questões políticas e debates acadêmicos não se chocam?

**Mariza** – A questão da ‘despolitização’ é antiga e creio que seria preciso ter vivido nos anos setenta para se ter uma idéia mais clara a respeito dela. Naquela época, politizávamos as questões que podíamos – como a política propriamente dita estava fora de questão, nos anos da ditadura, muitas questões que talvez não tivessem emergido em tempos ‘normais’ foram sendo politizadas, o que foi um ganho, apesar das tantas perdas que tivemos. Assim, o movimento feminista, o movimento gay, o movimento dos negros, etc., etc., foram investidos de uma energia e vigor incomuns. Veja-se o número de jornais ditos ‘alternativos’ na época – *Lampião, Versus, Nós Mulheres, Beijo*, etc. – ou a surpreendente encenação do grupo Dzi Croquettes, até hoje pioneiro na enunciação de questões de gênero relevantes. Então, a sensação de que todas essas iniciativas foram despolitizadas faz parte do processo político que se seguiu: muita gente que estava investindo nos movimentos alternativos voltou à sua via tradicional – os

partidos políticos – assim que isso foi possível. Não creio que tenha havido qualquer ‘renúncia’ aos ‘pressupostos’ dos movimentos – mas sim que houve um investimento, muito produtivo, a julgar pelo que se publica no país hoje, de muitos desses ativistas em pesquisas acadêmicas. Acho que a academia ganhou com isso, houve um influxo de novas questões nos currículos das universidades, na pesquisa e no debate. Há que se levar em conta também que com o crescimento das organizações não governamentais – as ONGS - uma parte dos ativistas que não se sentiam confortáveis nos partidos políticos ou na universidade investiu nessa nova forma de atuação política.

**r@u** – Em uma aula de sua disciplina “Gênero, raça e família”, na pós-graduação do IFCH da Unicamp, você mencionou que os estudos de gênero no Brasil, de início, eram, em sua maioria, estudos sobre família. Alguns autores brasileiros, que trabalham com classes populares, falam que a noção de família funcionaria como uma ideologia nesses segmentos, construindo corpos e valores. Pensando em tudo isso, você considera que pensar a maternidade, no sentido dumontiano de ideologia, é uma vertente que esboça o cotidiano vivido?

**Mariza** – Não creio que as noções de família e maternidade sejam ‘ideologias de classe’ – basta ver como estão disseminadas na sociedade em geral, hoje e historicamente. Um antropólogo inglês, Alan Macfarlane, tem belos livros sobre a persistência da idéia de amor e casamento, por exemplo. E, ainda que os estudos sobre o assunto sejam escassos, seria interessante refletir sobre como as relações familiares produzem uma espécie de ‘matriz’ para as relações sociais em geral – nas prisões, nos pensionatos de moças e rapazes, nas moradias estudantis, na política contemporânea, e até nas famílias de homossexuais, masculinos e femininas. Tanto no Brasil como em outros países, foi o avanço das pesquisas sobre família – pesquisas históricas e demográficas - que impulsionou, num primeiro momento, muitas pesquisas que hoje estão sob a rubrica de ‘estudos de gênero’, ao mostrar que coexistiam *A Família* (ideológica) e *famílias* dos mais variados tipos: mulheres como chefes de família, circulação de crianças entre várias famílias e classes sociais, trabalhadoras domésticas vistas como iniciadoras sexuais, famílias de homossexuais, etc. Essas pesquisas mostraram também, com clareza, como questões polêmicas como o aborto e a

prostituição são parte integrante dessa constelação familiar e que as lutas sobre essas questões são antes parte de uma luta estrutural mais ampla, que extrapola a vida cotidiana. Como, por exemplo, as lutas da Igreja Católica – e agora das várias denominações evangélicas, como se está vendo nessas eleições - pela imposição política de seus dogmas sobre uma população que, historicamente, resiste a eles.

**r@u** – Gostaríamos que você comentasse um pouco, o debate sobre a universalização dos direitos humanos e defesa do ‘ritual’, no caso dos movimentos pró e contra a prática da excisão e da infibulação. Em que esse debate contribui para pensarmos nossos próprios pressupostos acerca de natureza – cultura?

**Mariza** – Acho que menos do que a relação natureza/cultura, cujos termos estão postos em xeque na literatura antropológica e filosófica contemporânea (ver, por exemplo, Bruno Latour e François Jullien), o que se discute – *quando* se discute – no debate sobre a excisão, a infibulação e a circuncisão é um aspecto novo em todas as pesquisas, antropológicas ou outras, que recém começa a ganhar espaço na literatura acadêmica e política, que é o direito das crianças. Essa é a grande novidade nessa literatura em geral. Algumas dessas intervenções nos corpos das crianças são parte de um conjunto de intervenções bem documentadas – veja-se o relatório preparado pelo pesquisador brasileiro Paulo Sergio Pinheiro para a ONU – e generalizadas de agressão a esses corpos frágeis, em quase todas as sociedades. Os mais fracos tem sido sempre, historicamente, alvo dessas intervenções – mulheres, crianças, velhos. As intervenções, até há pouco tempo analisadas como rituais tradicionais, estão sendo vistas agora, a partir do estudo de casos nos países nos quais elas persistem, principalmente através das práticas de imigrantes de países nos quais elas se originaram, dentro de outras constelações culturais, como agressões a crianças – e não mais como ‘ritos de passagem’, já que são agora, em geral, dirigidas a crianças e não a adolescentes – quando tradicionalmente marcavam uma transição da infância à idade adulta, por exemplo. O mesmo fenômeno, aliás, acontece nas ‘nossas’ sociedades, no que diz respeito à circuncisão de meninos, em queda nos países nos quais ela era predominante há poucos anos atrás – particularmente nos Estados Unidos. E também no que diz respeito às intervenções em bebês considerados de ‘sexo

ambíguo' – os antigos hermafroditas, cada vez mais vistas como uma espécie de uso de cobaias humanas para experiências de novas técnicas cirúrgicas do que como necessárias à vida dessas crianças.

**Camila Rocha Firmino**

Mestranda em Antropologia Social pela UFSCar

**Natália Sganzella**

Mestranda em Antropologia Social pela UFSCar

Recebido em 07/10/2010

Aceito para publicação em 07/10/2010

**GOODY**, Jack. *The Eurasian Miracle*. Cambridge: Polity Press, 2010. 160 páginas.

Pedro Paulo A. FUNARI

Jack Goody (1919-) pode ser considerado um dos maiores antropólogos vivos, professor emérito de Cambridge, cujos estudos clássicos sobre a alfabetização completam meio século. Goody, após tratar de temas tão variados como os usos sociais das flores e da cozinha, volta-se neste livro recém-publicado para o grande tema da nossa época: a ascensão da China. O antropólogo britânico busca, em um volume denso, mas voltado para o leitor culto em geral, mostrar que houve relativa unidade do continente europeu e asiático desde a Revolução da Idade do Bronze, a partir do fim do terceiro milênio a.C., portanto. Este recorte cronológico origina-se nos conceitos do arqueólogo Gordon Childe (1892-1957), mestre de Goody, sobre o surgimento da cultura das cidades, ou civilização, no bojo da revolução do bronze. Opõe-se, de maneira explícita, à leitura do mundo e da História centrada na Europa, em autores como Marx, Weber e muitos historiadores. Para Goody, ao contrário, não houve uma supremacia européia essencial e imanente, fundada, como quiseram tantos, na superioridade do homem livre ocidental frente ao indivíduo subjugado ao coletivo e ao despotismo no Oriente. Ele propõe que tenha havido, nos últimos quatro milênios, uma alternância entre Europa e Ásia e que, no momento, o pêndulo volta, de novo, a pender em direção à Ásia.

De início, começa por questionar a categoria “Europa” e propõe, em seu lugar, aquela de Eurásia, ao enfatizar que as trocas e contatos nessa terra contínua que vai da China até o *finis terrae*, e suas ilhas adjacentes, como o Japão e as ilhas britânicas, foram intensos e rejeita a contraposição programática entre ocidentais e orientais e mesmo entre antigos e modernos. Critica, nesta linha, os que interpretaram a economia do mundo Greco-Romano como primitiva e aproxima os rituais gregos dos modernos, como na maçonaria, de modo a realçar antes as continuidades e semelhanças do que as rupturas e diferenças históricas. Em seguida, parte para estudar alguns aspectos que caracteriza como domésticos das afinidades e relações entre europeus e asiáticos. As relações familiares e o individualismo não servem para opor ocidentais aos orientais, nem muito menos aceita a teoria da origem protestante da pletora de características atribuídas ao ocidente, da criação do indivíduo ao capitalismo. Ironiza inúmeras vezes a

pintura ocidental dos orientais em sua caricatura usual, como parte de um coletivo, sem individualidade, como quando lembra que o coletivismo maoísta deriva... Do Marxismo ocidental!

Goody escreveu um grande ensaio e seus argumentos, muitas vezes, parecem geniais tiradas ou insights, diversas delas repetidas no decorrer do volume, que, por isso mesmo, dá a impressão de ser uma coletânea de aulas brilhantes. Tudo parece sair da prodigiosa memória do antropólogo, pois mescla suas leituras de juventude com referências posteriores, nunca para provar, pela erudição, mas para persuadir pela demolição das certezas dos que defendem uma supremacia ocidental. Seu capítulo central, sobre a Eurásia e a Idade do Bronze, demonstra essas virtudes e características. Inicia com Gordon Childe, um clássico que escreveu a mais de seis décadas e aciona outro clássico, Eric Wolf e seu *A Europa e os povos sem História*, publicado em 1982, “recentemente,” como diz à página 43. Relaciona o surgimento da escrita ao desenvolvimento da culinária e a caracteriza como um critério de civilização fundamental, ao tratar da *haute cuisine* chinesa, indiana, árabe, italiana e francesa. Não podia faltar uma referência ao Banquete de Trimalcião, no Satíricon de Petronio, como a trair sua formação clássica na *Grammar School* da pequena St. Albans, cidadezinha de origem romana (*Verulamium*), ao norte de Londres. Na esteira da sua formação arqueológica, não deixa de enfatizar como os vestígios materiais mostram aspectos como a comunicação entre ocidente e oriente ou a sofisticação da civilização material em diversos momentos e lugares. Quer sempre ressaltar que o Ocidente não inventou as artes, a literatura, o teatro, a pintura, a escultura, mas que tais elaborações culturais circularam no grande mundo da Eurásia em alternâncias e influências mútuas.

Dedica um capítulo para demolir a tese clássica da origem da riqueza mercantil no ascetismo puritano protestante e o faz, entre outras maneiras, a partir da sua experiência familiar presbiteriana escocesa. Em seguida, demonstra que a chamada sociedade do conhecimento não é algo novo, como diz o senso comum, mas apanágio do ser humano e retoma sua oposição clássica entre a memória oral e a escrita, com sua capacidade única de acúmulo de conhecimento. Outro capítulo trata do hiato da temporária vantagem ocidental após o Renascimento para concluir, no último, com a alternância em direção à Ásia. Retoma Childe e situa a origem da civilização na Mesopotâmia e Egito em 3000 a.C., de onde se expandiu para Oriente e Ocidente e faz um breve resumo da História de alternâncias e interações na Eurásia. O livro conta, ainda, com dois breves apêndices para expor os argumentos dos eurocêntricos e para

explicar o papel da água no desenvolvimento diversificado de regiões ricas ou pobres em termos hídricos.

O livro de Goody é, antes de tudo, um convite à reflexão, uma leitura agradável, rápida e entusiasmante. Seus argumentos nem sempre parecem convincentes e as provas são sempre parcas e pouco detalhadas. Quem quiser encontrar furos factuais ou ausências na literatura o fará sem dificuldade, mas isto não desqualifica a obra, que se pretende um ensaio e está, neste sentido, na melhor tradição de pensadores como o citado (e criticado) Marx, ou Childe e Foucault, cujos escritos também apresentam esse caráter ensaístico. O argumento de fundo de Goody pode ser resumido em uma palavra: a civilização é apanágio da Eurásia, não da Europa apenas. Este argumento tem o grande mérito de questionar uma visão essencialista e fora da história de um *ethos* ocidental superior àquele do resto do mundo. Segue, neste aspecto, o mestre Childe. A crítica que se pode fazer, como já se fazia a Childe, é desconsiderar a África e a América, continentes e civilizações tomados como dominado por culturas orais, à diferença da sofisticação das civilizações com escrita da Eurásia. Contudo, não se precisa concordar com todo o arcabouço do seu argumento para admirar o esforço, este sim da mais alta relevância, de descortinar os laços de união entre a Europa e a Ásia, entre a Antiguidade e a Modernidade. Todos os leitores sairão muito mais ricos ao final da leitura desta bela obra.

**Pedro Paulo A. Funari**

Professor Titular do Departamento de História  
IFCH/Unicamp  
ppfunari@uol.com.br

Recebido em 17/07/2010

Aceito para publicação em 02/09/2010

**BIONDI, Karina.** *Junto e misturado – uma etnografia do PCC.* São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2010. 245 páginas.

Gil Vicente LOURENÇÃO

É surpreendente o trabalho de pesquisa e as múltiplas linhas de análise propostas pela antropóloga Karina Biondi neste texto que resulta de sua dissertação de mestrado em Antropologia Social pela Universidade Federal de São Carlos. Brilhante, ousado, bem narrado; vivo, poderíamos dizer. O texto versa sobre o trabalho etnográfico seguido nas linhas do PCC, conhecido atualmente dentro e fora das muralhas como Primeiro Comando da Capital. E que se pesem as dificuldades para tal empreendimento, uma vez que essa pesquisa nada tem de trivial; e lida com uma inserção da antropóloga de um ponto de vista muito peculiar e intimista. Essa conexão particular lhe permite defender uma tese que explica o funcionamento do PCC em todos os níveis: de baixo a alto e ortogonalmente. Ou melhor seria dizer em imanência-transcendência. Demonstra a gênese, partenogênese e os devires silenciosos que povoam as linhas que não param de se multiplicar. Singularidades e multiplicidades das moléculas de intensidades variáveis e intenções-limite que povoam o universo carcerário do estado de São Paulo [e poderíamos dizer bem além].

Curioso notar que, embora a antropóloga não explore com centralidade neste trabalho, existe uma linha de fuga que fala sobre a operação da democracia atualizada nas relações entre presos. Devirologia na qual os cidadãos deliberam desde que evidentemente portem o *status* de ‘cidadãos’ por meio do rizoma político que emerge da percepção de se tratarem de guerreiros-pensadores-políticos que apresentavam – e apresentam – seus argumentos na ágora.

Aos adeptos das facilidades analíticas, devemos alertar que o livro não mistifica o PCC. E não se compraz em uma atitude redentora, como bem lembra o antropólogo Jorge Villela (*in* Biondi 2010:11-21). Mas não deixa de percorrer as linhas de enunciação por onde a política emerge com centralidade incontestada. O trabalho de Biondi é composto de seis partes, consistindo de uma introdução, quatro capítulos e uma conclusão com o estabelecimento da tese. Passemos rapidamente em revista, portanto.

Na introdução, a autora nos informa sobre sua inserção em campo, donde apresenta um meticuloso excerto etnográfico síntese de visitas ao CPD<sup>1</sup> de São Bernardo do Campo – grande São Paulo – e sentimo-nos acompanhando-a em um dia de visita. A dinâmica para conseguir a senha; os procedimentos, a fila, o tempo de espera; a disputa por cada ínfimo espaço de aproximação. As progressivas coordenadas são apresentadas, e códigos de comportamento ou conduta descritos (Biondi 2010:24-31).

Destaca-se o impressionante relato da revista realizada pelos agentes quando ela estava a entrar no presídio, no qual passa a ser o objeto de escrutínio pouco ortodoxo. Impossível passar incólume à humilhação sofrida pela autora nessa ‘revista.’

Já não conseguia conter as lágrimas que escorriam pelo meu rosto. Naquele dia, consegui entender o que os presos chamavam de *humilhação*,<sup>2</sup> sentimento ligado a uma situação de impotência misturada com revolta... (:38)

Uma das questões que a antropóloga nos conduz a refletir é como falar dessa multidão, que não se define pelo grupamento, mas pela quantidade e qualidade das *relações* travadas entre si – e quem diga da multiplicidade interior, das humilhações – intra e extra muros, multidão não facilmente localizável; rizomática. Como falar do PCC, que não é um grupo, que não é vários e que não são indivíduos como se compraz a com facilidade a teoria sociológica; como falar de coletivos que não se definem por margens e fronteiras?

Um dos méritos deste trabalho não é discutir a instituição – e sobre esse problema, vários pesquisadores já se debruçaram, inclusive Foucault (1975, 2003), mas sim, admitir a existência de um coletivo – que no caso do estado de SP e nacionalmente é referido como PCC – enquanto realidade e que está intrinsecamente ligado à própria dinâmica de fabricação de pessoas dentro das unidades prisionais. Não é tanto o estabelecimento de individuações, mas de *relações*, conforme conceito apontado pela autora. E nesse sentido, a condição da pesquisadora é deveras importante, pois estabelece um ‘pertencimento’ – que não quer dizer concordância ou identificação, em razão de sua relação de proximidade com as linhas onde incidem diferentes modalidades da política; e não pertencimento – em razão da descrição das modalidades de operação da máquina de produção. Que fique claro, não há fronteiras que se aproximariam pela

<sup>1</sup> CPD – Centro de Detenção Provisória. A autora apresenta neste capítulo uma série de dados sobre os locais de realização da pesquisa. Para tanto, ver Biondi (:23-64).

<sup>2</sup> Os termos em itálico referem-se a conceitos explorados pela autora.

posição da antropóloga – o famoso ponto de vista nativo e o ponto de vista antropológico do ponto de vista nativo. A antropóloga é a *visita*.

No Primeiro capítulo, descreve-nos a operação do PCC, enquanto composto por territorialidades fugidias e diversas composições. E sobressai a definição política, que também é uma delimitação epistemológica. Ela abre o capítulo descrevendo de onde teríamos um *big bang* do PCC, onde as coordenadas de tempo e espaço passam a ser apresentadas, para logo depois deixarem de ser usadas. O Carandiru garantiu o primeiro movimento, por meio do massacre abjeto dos 111 reclusos (:65-68). Posteriormente, quando da desativação deste presídio, foi ativada uma tríade com a conjuntura de crescimento da população carcerária em sincronia com transferências para as periferias<sup>3</sup> e o início da criação mítica do PCC (:68-70) em um jogo de futebol opondo o ‘comando caipira’ e o ‘primeiro comando da capital;’ sua relevância política posterior também é estimada. Esse movimento foi iniciado com o objetivo de proteger os próprios reclusos deles mesmos; em suma, um movimento de moralização da conduta presidiária. Posteriormente passa a ser arena de argumentação política, não mais dos presos somente, mas dos presos *irmãos* para outros coletivos.

Represálias estatais ocorreram, uma vez que ao Estado se apregoa a tese de ser um aparelho de moralidade por meio das máquinas disciplinares como a escola, prisão, [in]justiça. O primeiro movimento de contra-ataque foi o menosprezo. O segundo, de esconder a relevância, e para isso contou com a ajuda da imprensa.

Na dinâmica de ‘descoberta’ do PCC, o Estado e os intelectuais procuraram pela hierarquia de ‘tipo Estado ou empresa.’ Esse foi o problema para uma lógica que se ocupa da projeção de si indefinidamente, pois como lidar com movimento sem movimento, unidade acéfala sem unidade, que se ramifica, se multiplica em cada local onde as condições sejam satisfeitas? (:72-84) Como localizar o centro de propagação de regras que se moldam às circunstâncias e tão logo em operação torne-se indeterminada a sua origem?

Um termo em específico guarda permanência: a noção de *disciplina* do comando (:85), que trata de responsabilidades. Cada ação dos *batizados* tem consequência. Essa causalidade encerra uma das linhas de intensidade e intenção que definem a pertença. Importante se notar que a causalidade que repousa sobre o *batizado* perpassa todo o coletivo e não é predicado de tal ou qual pessoa, mas o lugar passível de ocupação que

---

<sup>3</sup> Sobre as transferências, ver a utilização do veículo de transporte – conhecido como *bonde* – e o tratamento a que os reclusos estão sujeitos (página 35 e seguintes).

possui agência política. E a autora considera com leveza e propriedade a noção de função, pois cada lugar é definido por meio de *relações* de localização e da potencia política do espaço passível de ocupação. Cada peixe guarda dentro de si o oceano; todo o oceano, por assim dizer. A lógica estatal prejulga a existência de peixes maiores, que comem menores e assim por diante. O trabalho da autora demonstra que em cada recluso está todo o PCC; ora, não temos o exemplo de uma máquina de moralidade?

No segundo capítulo, temos a política das faculdades, sendo o ultimo um termo nativo importante, pois desenvolve a tese das posições políticas; o exercício de sua prática, a discussão da *igualdade* enquanto principio filo-antropológico – não apartado, e que exige atualização – e as teorias políticas.

Diz-nos a autora que o PCC sofreu alterações a partir de Marcola (:106-108), visto que o que antes era considerado uma estrutura fixa com centro localizado passa a ser móvel e não determinado. Evidentemente que isso não se deu de forma instantânea; tudo se passou com a lenta introdução do principio de *igualdade* ao lema “*paz, justiça e liberdade.*” Tensões se apresentaram e nessas a hierarquia se diluiu por todo o coletivo. E essa diluição do centro resultou de uma distribuição de valor a cada bastião de política, como demonstra o jogo de xadrez das posições de *faxina, piloto e torre* (:108-110). O importante a notar é que todos os batizados devem ser capazes de assumir os postos de operação política em caso de necessidade; a exceção é sobre o termo *torre* que não é facilmente localizável. Em suma, não é de dominação, subjugação ou hierarquia estatal<sup>4</sup> que se trata; é antes uma agência posicional que leva em conta *desejo, saber, escolha, posição*. E todas elas ao mesmo tempo.

No terceiro capítulo, temos a política da imanência, através da qual os *projetos, estratégias e improvisos* formam pontos e linhas de intensidade e conexões variadas. Embora a noção de individuo esteja ausente<sup>5</sup> temos uma construção fina da agência a partir dos espaços ocupados e passíveis de mensuração através das *vontades, apetites e disposições* que se desenrolam por meio da *igualdade*, que apareceria por meio da consideração de ‘um comando sem comando,’ ou seja, desindividuo e acéfalo. Isso nos induz a pensar na pertinência de classificação desse coletivo não facilmente delimitável como ‘crime organizado’ ou ‘organização criminosa.’ (:157-160) Ora, tal

<sup>4</sup> *Hierarquia estatal* pois há outros modos de operação hierárquica que a autora não aborda e que, não necessariamente, opõem igualdade e hierarquia. Para isso, ver Lourenção (2010: 76-104).

<sup>5</sup> Apresenta-se como processo de individuação, e que podemos retrair a partir de Foucault (2001, 2003) e Deleuze-Guattari (1976, 1997, 2000), que é diferente do processo de individualização, tratado por outros.

classificação pressupõe o lucro, a hierarquia e uma gestão eficaz de sua ação, orientada para um fim empresarialmente dado. E isso é tudo o que o PCC não atualiza. A questão reordenada é como e porque o comando funciona. E para responder isso a autora lança mão da descrição enfim de *projetos, acasos, estratégias e improvisos*. Em relação ao primeiro, dois em específico orientam a existência do PCC: a paz interna entre os presos e a guerra contra o exógeno ao comando. A distinção entre projeto e estratégia é dada pelas diferentes *velocidades, intensidades, alcances e distribuições* de seus enunciados (:161-162). A diferença entre tática e estratégia é mutuamente alimentada por cada variável alocada quando de sua atualização, por exemplo, em uma fuga da prisão. Não é possível prever de antemão todas as variáveis em jogo. E as táticas levam a uma transformação nas estratégias utilizadas e vice-versa.

O trabalho tem uma torção no quarto capítulo que trata da política da transcendência, e se conecta ao terceiro capítulo pela discussão da desindividuação como linha de fuga para a transcendência do PCC. E disso decorrem conseqüências importantes, como a tomada do PCC – desta vez transcendente – enquanto desterritorializado e dessa forma passível de se territorializar em qualquer lugar-tempo onde as condições se apresentem satisfeitas. Importante deixar claro que a autora não atribui existência transcendente ao PCC; não obstante, a referência ao comando como uma força exterior, uma figura autônoma, permeou toda a descrição, de acordo com sua afirmação (:91-192). E como exemplo de operação extra-específica, o PCC se territorializa por meio de seu plano de moralidade na *fundação casa*.

“O que torna possível a teorização política e a prática política existentes no comando é a ressonância de vontades em variadas expressões, por *corpos juntos e misturados, que correm lado a lado*.” (:193-195) Poder-se-ia considerar, levando às últimas conseqüências, a existência da imanência na transcendência e vice versa. Não se trata de dualismo entre um PCC sociedade-estado e os presos individualmente tomados, mas de mutua penetração que envolve ambos e cada relação (:195).

Por fim, a conclusão se limita a levantar pontos vislumbrados nos capítulos anteriores e as conexões entre a existência transcendente e imanente do PCC cruzada com a consideração da forma-estado latente em tal ontologia e as relações com o termo-síntese nativo de *juntos e misturados*. Nem um nem outro. Múltiplo. Visível e invisível. Existente e inexistente. Paradoxo sem paradoxo. Uma máquina moral.

Em suma, constitui-se em um trabalho importante uma vez que não se compraz em uma atitude simplificadora; não avalia essa máquina passível de territorialização do

ponto de vista da produção-reprodução da delinquência; ao contrário, reflete transversalmente à operação da democracia em todos os seus termos: desde um ponto de vista infinitesimal, de confecção de gente – *junta e misturada* – a situação daqueles que ficam e sofrem do lado de fora; dos espaços de combate, que são locais saturados de política – intra-presos, extra-presos – até o que aparentemente é exterior, mas que se volta constantemente à *disciplina* do comando. Em poucas palavras, um trabalho exemplar e sério.

**Gil Vicente Lourenção**

Doutorando em Antropologia Social pela UFSCar

### **Referências bibliográficas**

- DELEUZE, Gilles. & GUATTARI, Felix. Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia. Volume 4, SP, Editora 34, 1997.
- \_\_\_\_\_. Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia. Volume 1, SP: Editora 34, 2000.
- FOUCAULT, Michel. Surveiller et punir: naissance de la prison. Paris: Gallimard, 1975.
- \_\_\_\_\_. Les Mailles du Pouvoir, Dits et Ecrits IV, Paris: Gallimard, 2001.
- \_\_\_\_\_. Ditos e Escritos IV, RJ: Forense, 2003a.
- \_\_\_\_\_. Ditos e Escritos V, RJ: Forense, 2003b.
- LOURENÇÃO, Gil Vicente. Identidades, práticas e moralidades transnacionais: etnografia da esgrima japonesa no Brasil. Dissertação de mestrado em Antropologia Social, São Carlos, SP, UFSCar, 2010. Disponível em <http://gilvicenteworks.wordpress.com/academico/>

Recebido em 02/10/2010

Aceito para publicação em 17/10/2010

**Mafra**, Clara; **Almeida**, Ronaldo. (orgs.). *Religiões e Cidades: Rio de Janeiro e São Paulo*. São Paulo: Terceiro Nome, 2009. 247 páginas.

Ludmila H. R. Santos

Pensar a cidade e as religiões como domínios conectados traz dificuldades por conta da abrangência das temáticas. Como tratar da interface dos temas sem privilegiar um tipo de análise, categorias específicas ou ainda sem recortar um sentido que trate da proposta sob óticas espaciais ou segmentos religiosos específicos?

Organizar o tema em forma de coletânea e, portanto, dialogar perspectivas e localidades, materializa uma alternativa possível de se pensar tanto as religiões, quanto as cidades e mesmo o trato acadêmico dado as temáticas de forma dialógica, abrangente (no sentido de tentar abordar tais pluralidades) e particularizadas nos diversos casos etnográficos apresentados.

O livro trata de espaços numa concepção ampliada tal qual a palavra pode denotar sem um termo que a especifique. Assim, não se trata (exclusivamente) de um espaço físico, moral, político ou metafísico. É na amplitude de significado que a cidade como espaço representa, que notamos proximidades dos universos urbanos e religiosos.

As particularizações das abordagens nos casos etnográficos – situados nas localidades de São Paulo e do Rio de Janeiro- especificam formas de pensar o espaço da cidade e da religião que levam em conta circuitos e segmentações, o sagrado no tempo e no espaço metropolitano e os usos e gestão do espaço público, mostrando que a interface das temáticas em vez de delimitar tal espaço num arcabouço teórico e intelectual singular e próprio, trata da coexistência de significações e características, da diversidade de olhares e abordagens dadas por cada um dos autores. Assim, as perspectivas são também diversas e não se resumem a um aporte teórico metodológico definido ou único, até porque a junção do estudo do urbano com as práticas e racionalizações religiosas resultaria numa tarefa reducionista e inibiria a possibilidade frutífera da antropologia urbana de pensar tais situações e suas particularidades numa multiplicidade de significados típicos do campo e da inserção do pesquisador, numa lógica que é composta das possibilidades de abstração que ele mesmo “faz parte” e significa.

Não se trata então de um projeto científico de estudo de uma totalidade entendida por religião e outra tratada como “o social” - são nos relatos que as

convergências em casos distintos nos trazem as temáticas da religião e da cidade como “boas para pensar” a compreensão das nossas significações e ordenamentos.

Na primeira parte do livro, temos em pauta a questão da espacialidade no território urbano, espaço este não só geográfico como simbólico, palco da interação de diversos grupos e significados, dentre os quais temos a religiosidade como delimitada e delimitadora de trajetos, circuitos, segmentações, pedaços. Ressaltam-se o caráter complementar do cosmopolitismo da cidade e a possibilidade de uma pluralidade religiosa que caracteriza trânsitos, passagens, trocas e sincretismos diversos, fatores que configuram e significam a vida nas cidades, abordados em cada caso relatado.

Assim o é na análise das regularidades nas multiplicidades de trocas (religiosas) configuradas na cidade de São Paulo, o que possibilita a compreensão deste espaço como localidade que abriga as diferenças e as faz conviver e coabitar. Tais diferenças são constitutivas da metrópole: a cidade é o local da relativização imposta e da alteridade vivenciada sob uma lógica que congrega, a saber, o espaço da metrópole, seu cosmopolitismo e sua multiplicidade.

Tais características embasam a análise da transformação da religião no Brasil contemporâneo como uns dos aspectos do dinamismo urbano, o que mostra como religião e cidade se configuram como variáveis interdependentes. Numa abordagem analítica da Região Metropolitana de São Paulo, buscam-se as conexões entre os dados e significações teóricas num exercício que esclarece a correlação entre “pluralismos e territorialidades.” Tratam-se, desta forma, da vida urbana e dos discursos das religiões em relação às demandas sociais cotidianas, referentes a questões como filiações religiosas e desigualdades sociais, situam-se os “lugares de culto,” as práticas sociais religiosas (que vão desde práticas intimistas à utilização de meios de comunicação e da concepção de um movimento gospel) em conjunção às transformações do contexto urbano.

Em outra abordagem espacial, temos, por exemplo, na percepção das transformações do espaço urbano de Macaé, no Rio de Janeiro, um caso particular que pensa papel das religiões no processo de redimensionamento de um espaço urbano. Este caso nos traz os novos circuitos e segmentações traçados a partir de uma intervenção modernizadora no município: a presença da Petrobrás. Neste relato (assim como no caso da Vila de Camboá – RJ, que veremos detalhadamente mais adiante), temos os fluxos urbanos mapeados pela religião e pela atuação da mídia veiculada pelas igrejas, e, ainda, a temática modernização versus purificação tendo num pólo o impuro e a influência

diabólica e no outro a perspectiva e de controle e continuidade como puras e mediadas pela religião. Há, portanto, uma associação entre ambientes religiosos e segurança num sentido que rege a ação e orientação individual. Um contraponto a este mapeamento dos trajetos expressos em prescrições às individualidades é a atuação de um centro de umbanda na cidade, numa chave de significação e racionalização da prática religiosa, que enfatiza sincretismo e responsabilidade social, o que possibilita a associação de representantes deste local com uma dimensão político-caritativa.

O religioso faz desta forma a mediação não somente numa associação simbólica, mas em um mapeamento físico urbano. Constatamos então o tema da religião e sua inscrição nos corpos, nas mentes e no espaço físico e político da cidade.

Para problematizar a temática da distância territorial, desgaste cultural e conversão pentecostal, é relatada uma situação no livro que traz a imagem de uma empregada doméstica humilhada e impedida de comer o que “é bom para os patrões,” e da sua reação que busca na intervenção divina um castigo que proceda de uma hierarquia impossível de ser confrontada: a superioridade de Deus. Vemos que a situação apresentada não é de confronto direto, contudo, não se trata de resignação, mas de uma ética religiosa própria de quem crê, a qual se contrapõe a uma atitude típica de uma “tradição coronelista e católica onde o princípio da sociabilidade é a desigualdade.”

A argumentação é de que o distanciamento no vínculo entre subordinado-superior faz analogia com o distanciamento territorial e com a nova configuração da metrópole e seus espaços segmentados e exclusivos (:71). Desta forma, a religião fornece o ordenamento e o reconhecimento de pessoas e suas posições na estrutura social.

Quando o eixo temático do livro trata das políticas de memória e de celebração, temos a questão do sagrado, exposta numa etnografia ao convento de Santo Antonio do Largo da Carioca, contrapondo o fluxo contínuo da metrópole e a “paz” do convento situado no centro da cidade do Rio de Janeiro. A imagem deste convento é promovida como sendo um santuário, tanto pelas sensações que este promove (excepcionalidade do prédio em meio às características metropolitanas, aspecto e as sensações que o convento procura remeter nos frequentadores), quanto por uma idéia que permeia tradição, presença pública do catolicismo, diferenciação da sociabilidade do local com relação à promovida por paróquias e estratégias religiosas.

Já com Relação à Igreja Universal, é discutido o projeto de autenticidade e grandiloquência que diz respeito a como a IURD (Igreja Universal do Reino de Deus)

constrói sua identidade religiosa baseada num “circuito da conquista.” Configurada sob um ideal de memória e identidade realizada no espaço e na simbologia, é possível notar a aproximação das construções, dos objetos e a materialidade da igreja a uma representação ou uma imagem de nova Israel, transportando não só significados como uma experiência física de contato com o sagrado.

Nos casos apresentados, temos aparatos materiais, memórias, identidades ligadas ao *locus* específico das práticas, numa perspectiva que situa a idéia do sagrado a sua dimensão material representativa.

Numa interface com ambas as abordagens (do convento e da IURD), apresentam-se o estudo da religião e dos festivais japoneses no Bairro da Liberdade em São Paulo. O artigo traz tal espaço como híbrido, que permite a análise de memória e identidade tais quais os artigos anteriores, sem, no entanto, deixar de promover um recorte espacial na cidade e tratar do seu caráter cosmopolita como viabilizador das multiplicidades religiosas e de coexistência de práticas e configurações diversas (como os templos evangélicos Nikkei e as religiões japonesas na Liberdade). Na conjunção de todas estas ênfases temos como ponto relevante a própria característica do bairro, configurado como um ponto turístico, no qual as peculiaridades históricas tratam de uma memória coletiva referenciada em tradições e formas de interações (festivais, festas, comidas, comércio) pautadas em um referencial japonês – um Japão reinventado.

Por último, pensar o olhar para a religião na cidade por meio da cinematografia documental e sua abordagem nos diferentes momentos históricos e tradições cinematográficas fecha a percepção das políticas de memórias e celebração religiosa. A cronologia recortada apresenta um histórico da forma de se ver a religião pentecostal contrastando valores como ordem e desordem tanto ao que se refere à estilística da filmagem como a própria apresentação da proposta de abordagem da religião.

Assim é dada a contraposição de filmes que tratam do pentecostalismo (Viramundo e Santa Cruz). O documentário Viramundo é baseado em diagnósticos sociais desenhados a partir de um referencial teórico específico (marxista), numa perspectiva que discute a alienação e marginalização dos pobres urbanos e a religião como um contraponto que corrobora com tal situação. Já na filmagem de Santa Cruz, temos a ordem como explicação do sucesso da instituição pentecostal com determinado grupo (periférico e pobre). É discutida a inserção da igreja num contexto de ausência do Estado e frágeis redes primárias e de pertencimento, o qual traz contrapontos de dignidade, ordem, comunidade e relações sociais. Mostra-se, desta forma, como a igreja

assume um papel ambíguo historicamente, que associa sua imagem a uma instituição alienante ou ainda numa atuação que preenche e dá sentido na vida dos convertidos.

Quando os usos e gestão do espaço público são discutidos, temáticas são levantadas em casos como o da vila de Camboá, no Rio de Janeiro, em que há uma fusão de memória, política e gestão do espaço realizada pela igreja e apoiada num discurso de espaço redentor. Tal gestão e governo permeiam desde os trajetos até uma divisão simbólica da vila em dois pólos: o Canto do diabo (onde há interseções com o mundano) e o Saco do céu (lugar da ordem, da disciplina, dos preceitos morais e religiosos), criando, pois, uma nítida divisão entre centro e periferia. Tal moral e governo delegado à instituição religiosa são questionados tanto em seus aspectos legais, quanto na imposição de uma moral específica que prejudica a instalação de projetos turísticos e/ou relações dos moradores neste sentido, inibindo a possibilidade destes ascenderem financeiramente dispendo deste meio como ocorre em outras vilas, o que instaura uma contradição entre o discurso de terra escolhida, a relação estabelecida da igreja com o Estado, e a discussão da implantação de projetos (sociais, turísticos, ecológicos) na região. Todas as esferas são permeadas pelo discurso religioso e suas prescrições.

Pensar o discurso religioso no espaço público é algo viabilizado no relato que trata dos pregadores da Praça da Sé em São Paulo. É abordado o tema da pregação como meio de vida e da desmaterialização da instituição religiosa trazida ao domínio público. Pode-se, portanto, atribuir à Praça da Sé, não só uma centralidade espacial ou sociológica com relação às interações e a dinâmica da própria capital paulistana, há também uma centralidade espiritual circunscrita ao indivíduo que prega e ao espaço delimitado por este. Tal centralidade é a expansão da guerra travada e visível no ambiente da cidade entre o bem e o mal, que mobiliza os representantes da palavra em uma missão de purificação.

Por fim, ao tratar de espaço público, temos a questão da religiosidade associada a uma prática política de combate a violência na cidade do Rio de Janeiro. A presença de mães e familiares vitimados pela violência e organizados por entidades civis e de direitos humanos, tem um notável crescimento e utilização no espaço público, além da mediação das causas levantadas em prol das situações vividas por tais agentes.

O acesso e legitimidade do uso deste espaço estão circunscritos a certos segmentos sociais e certos discursos. Quando tratamos das áreas pobres e periféricas da cidade, temos uma espécie de “violência justificada” que torna tais iniciativas

descredibilizadas por partirem de “mães de traficantes” invertendo e justificando uma lógica de violência nestes lugares. O espaço como canal de reivindicação está associado a condições de vida e de excepcionalidade de contato com a própria violência. A religião e o discurso religioso aparecem em várias instâncias: por parte do governo da cidade de filiação evangélica, representado pelos movimentos de influência católica que buscam uma inserção política e moralizadora da religião, como por parte da igreja evangélica que atua como um grande mediador das situações de violência, vide o transito desta instituição nos recantos menos notabilizados por tal discurso de fim da violência. Nota-se tanto a associação do discurso religioso ao político, como uma atuação política religiosa distinta e marcada geograficamente e economicamente na cidade.

A colaboração do livro expande uma intenção de um mapeamento das religiões, que levariam a análises quantitativas pouco vívidas da relação entre o espaço e a fé. Obviamente tais aspectos estatísticos não são ignorados, até porque dizem a respeito de configurações espaciais, históricas, de estratégias políticas, de expansão/contração de crenças no espaço urbano. Contudo, expandir para além dos números e tendências, é compreender como a fé tem interface e estrutura um discurso e significações que permite intercambiar signos, implicando fisicamente na relação das pessoas e no espaço que elas ocupam. É na descrição dos discursos e práticas religiosas que as pessoas privilegiam nas suas relações, que é possível de fato compreender quão íntima é a relação entre as cidades e as religiões uma vez que “a cidade não é apenas uma paisagem de superfície onde as religiões se colocam, e que as religiões não são apenas a resposta funcional aos ditames infra-estruturais da metrópole.” (:10)

**Ludmila H. R. Santos**

Mestranda em Antropologia Social pela UFSCar

Recebido em 28/09/2010

Aceito para publicação em 17/10/2010

**FLEISCHER**, Soraya; **TORNQUIST**, C.S.; **FIGUEIROA**, B.T. (orgs.). *Saber cuidar, saber contar: ensaios de antropologia e saúde popular*. Florianópolis: Ed. da UDESC, 2009. 280 páginas.

Thaís Regina Mantovanelli da SILVA

Não é novidade na antropologia que quando se fala em conceitos, trata-se de embates e conflitos entre as formulações diversas e seus formuladores. Como Roy Wagner sugere, a partir de sua relação com os Daribi, as maneiras como se conhece e desconhece os conceitos dos outros não são as mesmas de como os outros desconhecem e conhecem os nossos. E quando esses outros são os nossos vizinhos ou os enfermeiros do posto de saúde? A diferença dos conceitos continua a expressar e produzir diferenças. É isso que o livro *Saber cuidar, saber contar: ensaios de antropologia e saúde popular* evidencia em seus artigos.

A constituição do livro conta com dez artigos que trazem em seus exemplos etnográficos a riqueza das várias possibilidades nos estudos da antropologia da saúde. Sem dúvida, o esforço apresentado na organização de um livro como este não é simplesmente retórico. O caminho anti-hegemônico na definição dos conceitos tão caros à concepção ocidental como higiene e saúde é deveras árduo, mas fascinante. Vemo-nos em certos momentos deste livro frente a exemplos que desmantelam concepções vinculadas moralmente com aquilo que aprendemos ser certo em termos dos cuidados com o corpo ou com a maneira de construir um corpo saudável. O apontamento etnográfico de idéias tão diversas das nossas nos leva a perguntar da validade em usar o nome saúde para explicar tais ou quais fenômenos.

Interessante é perceber que o conjunto dos textos apresenta os itinerários terapêuticos mais diversos como escolhas dos sujeitos para aquilo que eles consideram o melhor caminho em seu processo/procedimento de cura. Além do que, refere-se aos acessos a um dado tipo de terapêutica mostrando que há uma diversidade de possibilidades a que estão sujeitos e se sujeitam os que são considerados e se consideram enfermos por algum motivo.

Tal como sugerem os autores, a medicina hospitalar não atinge o grau de homogeneidade esperado ou talvez desejado pela objetividade científica, por haver ao lado desses espaços procedimentos outros de cura. Além disso, o livro aponta para o interesse que grupos indígenas têm mostrado nas técnicas da medicina ocidental e no

uso de medicamentos alopáticos para cura de doenças, sem que isso signifique um abandono da cultura das curas rituais, mas a associação de vários elementos em conjunto, como a casa de reza e a aspirina. Tomando as indicações apresentadas na Introdução, os antropólogos deste livro: “assuntam mais que definem,” por isso a cultura é tomada como texto, parcial, ficcional e que depende da prática.

Mostra também que não apenas os movimentos populares contornam as burocracias hospitalares, como os próprios assistentes de saúde agenciam mudanças nesse escopo. Assim, não são apenas os usuários de sistemas de saúde que organizam táticas e técnicas descentralizando a hermética da alopatia ocidental, mas também os profissionais da área e as instituições têm se voltado a olhares mais plurais com relação às demandas por saúde. Os antropólogos têm um importante papel neste processo descentralizador.

Carmem Susana Tornquist e Tereza Mara Franzoni relatam o bairro Armação em Florianópolis e a relação de divergência entre os moradores antigos e os recém chegados, num contexto de especulação imobiliária lucrativa do turismo na região. Dentre os conflitos postos no enfrentamento do que poderíamos chamar antigo versus o novo, está o aumento do uso de medicamentos industriais e consultas em hospitais. Anteriormente ao fato os tratamentos eram realizados por mulheres através de plantas cultivadas por elas. O artigo mostra a insubmissão dessas “curandeiras” em relação à chegada dos hospitais e postos de saúde. Assim, contrárias à hospitalização da cura, formaram um grupo e organizaram reuniões periódicas onde discutiam os poderes de cada planta e as formas adequadas de uso. As ervas e os chás continuaram a atuar como alternativa ao parecer médico. Importante constatação etnográfica é de que a força de cura não depende apenas das técnicas da matéria-prima, mas também do poder de quem as manipula, de quem prepara os chás e os ministra. Ou seja, a “força de cura” não está exclusivamente na planta, ou no princípio curativo de um ou outro elemento químico que a planta possui; mas também depende daquela que faz o procedimento, da popularidade e experiência curativa de cada mulher. Além disso, os chás lembrados são os que carregam consigo as histórias dos curados, exemplos de gente que confirmam a eficácia da terapêutica.

Soraya Silveira Simões destaca as relações de sociabilidade a partir do espaço das cozinhas, lugar preferencial das conversas femininas, num conjunto popular habitacional da zona sul do Rio de Janeiro. Nas conversas desenroladas entre o almoço e o café, o tema preferido era uma constante análise das emoções, das histórias das

moradoras, seus sofrimentos e as formas adequadas de lidar com eles. A preocupação com a saúde das moradoras torna-se motivo de ações e rearranjos das moradias. Em um dos exemplos etnografados, a autora conta do caso de uma mulher que perdeu sua mãe e para não ficar sozinha foi convencida a se mudar para a casa de uma amiga. Assim, essas mulheres acolhedoras, são apelidadas de mãezinhas por aquelas que se tornaram suas “filhas adotivas” cuidadas.

O título do livro ganha maior sentido no artigo de Fleischer sobre as parteiras de Melaço no Pará. A discussão do texto põe em evidência as atribuições hierárquicas das parteiras com relação à quantidade de partos realizados com sucesso, sem a morte da criança e/ou da mãe. Nesse sentido, as parteiras mais valorizadas não medem/contam a dilatação porque não precisam, pois elas já sabem o que está acontecendo e como deve agir em cada caso. Já, as inexperientes medem os três dedos de dilatação que é preciso para que a mãe entre em trabalho de parto. Além disso, aparecem discussões acerca da relação entre os saberes das parteiras e os institucionalizados saberes médicos: enquanto uma parte das parteiras mantém um vínculo com as técnicas e instrumentos fornecidos pelos hospitais, outra parte nega a relação com esses saberes médicos e os instrumentos fornecidos pela instituição hospitalar para afirmação do “jeito certo e antigo” de realizar os partos.

O texto de Marina Novo leva a refletir sobre os (des)encontros dos discursos médicos de saúde e os conceitos indígenas desse tema, a partir da criação institucional dos AISs (Agentes Indígenas de Saúde) e as implicações disso no Alto Xingu. A criação dos Agentes Indígenas de Saúde foi definida pelo Sistema Único de Saúde dentro da perspectiva de implantação do Programa do Governo Federal Saúde de Família. Do ponto de vista burocrático, esses agentes seriam os tradutores, os mediadores entre os conceitos e práticas indígenas de saúde e as atribuições ocidentais do conhecimento biomédico. No entanto, o que a autora mostra é uma atuação unidirecional das instituições de saúde que através dos agentes tentam implantar as receitas médicas no contexto indígena, sem considerar o que os conceitos locais pensam das situações que chamamos de doença.

Não é de hoje que os antropólogos estão treinando seus olhares e suas práticas para não caírem no equívoco da verdade escondida por trás dos mitos e dos rituais. Mas ainda falta, como sugere o artigo de Novo, aos profissionais da área de saúde realizar com mais potência e frequência esse exercício, abandonar a afirmação da ciência como conhecimento de excelência objetiva e imparcial, cujo uso deve ser o da aplicação de

seus termos nos mais variados contextos sociais. O que aparece na etnografia de Novo é a particularidade dos Xinguanos em relação à implantação institucional do saber médico institucional e como eles se apropriam dos recursos fornecidos pelo sistema de saúde, em seu próprio modo.

Mesmo tendo apresentado algumas questões acerca da implantação de políticas públicas nos mais variados contextos, não é intenção dos autores do livro e nem desta resenha criticar ou desmerecer o trabalho dos profissionais ligados à área de saúde, mas sim de apontar problemas com relação ao discurso oficial na relação com os contextos onde se inserem. O livro ajuda na percepção de que cada um dos sujeitos inventa alternativas para seu uso do saber oficial, ora desmerecendo o valor desses conhecimentos médicos, ora destacando-o e valorizando como forma privilegiada, ora articulando esses conhecimentos com os conhecimentos locais. A urgência presente nos textos é a necessidade de sensibilizar os discursos oficiais presentes nas políticas públicas que se referem ao campo da saúde. E isso não exclusivamente para contextos de alteridade radical como os grupos indígenas, mas também para os contextos de alteridade mínima como moradores de conjuntos habitacionais, parteiras do interior do Pará ou mulheres de vilas litorâneas.

O exemplo interessante de arranjo do discurso oficial com outros dispositivos é apresentado por Raymundo Heraldo Maués nos casos de uso de curas espirituais, realizadas com o auxílio de “espíritos de luz” por médicos formados em universidades, representantes do discurso biomédico oficial.

Antonio Evaldo Almeida Barros faz uma análise sobre a implicação política das práticas de cura não reconhecidas pelo discurso católico higienista no Norte do Brasil das décadas de quarenta e cinquenta. Sua reflexão historiográfica mostra como, nesse período, casos de pajelança eram casos de polícia e seus participantes eram presos. Tal como apresenta, havia um esforço do Estado em higienizar as relações sociais e fazer das cidades dessa região um exemplo de apreço ao discurso científico e à religião católica. Assim, as práticas de pajelança eram consideradas um retrocesso cultural porque as festas rituais de cura eram um misto de animais sacrificados, entidades que agiam no momento da cura através do corpo do pajé ou do curador, charutos, cigarros, bebidas alcoólicas, danças obscenas. Ou como resume o autor: sujeira. Mas se a polícia do Norte do Brasil empenhava-se em prender e exterminar as práticas insanas dos curadores, em contrapartida, esses rituais não cessavam e ainda contavam com a participação de alguns políticos importantes, financiadores dos procedimentos da

pajelança. Assim, não era apenas a camada popular a única envolvida ou “enganada” pelo curador. O autor aponta, nesse ringue, a concorrência entre padres, médicos, curandeiros e espíritas apresentada como uma disputa política pela legitimidade. Ora, cada um, do seu ponto de vista, considerava-se mais legítimo que o outro e relegava o outro ao anonimato lógico de suas práticas. No entanto, afirma que é preciso ter cautela ao definir os termos da disputa porque não se pode supor uma oposição categórica como: os curandeiros versus os médicos. É preciso sempre lembrar o perigo analítico das oposições maniqueístas estáveis entre perseguidores e perseguidos. O que este artigo mostra é justamente o oposto de qualquer maniqueísmo, não se fala de vítimas quando se fala de sujeitos envolvidos com processos não exclusivamente biomédicos de saúde.

Aparece ainda a questão da religião no texto de Antonio Mendes da Costa Braga que toma a cura como expressão da relação entre romeiros de Padre Cícero, fazedor de milagres não reconhecido como santo pelo Vaticano. Aponta como os milagres extrapolam a explicação dos diagnósticos médicos e fornecem uma saída pela fé para uma situação de enfermidade considerada como irreversível pela medicina oficial. Bartolomeu Figueira de Medeiros e Marcos de Araujo Silva também abordam o foco religioso e apresentam a aplicação e a implicação do budismo em Pernambuco, a partir de um templo cuja premissa é associar a religião à cura numa relação aditiva. Ainda com o recorte da religiosidade, Waleska de Araújo Aureliano em sua pesquisa entre pacientes com câncer no centro de apoio de Santa Catarina RS aguça uma discussão sobre a inserção do antropólogo no campo, quando passa a ser voluntária do programa e assim desenvolve seu trabalho.

Para finalização, o livro traz um artigo de Claudia Fonseca, convidada pelos organizadores a participar da coletânea, em que discute sua experiência com as ideologias do “parto sem dor” na década de noventa num hospital público da França, que atende mulheres de grupos populares ou imigrantes. Seu texto destaca as hierarquias de uma equipe hospitalar: médicos e enfermeiras de um lado, faxineiras de outro. A autora contrapõe os relatórios escritos por pesquisadores anteriores à sua pesquisa de campo e suas opiniões formuladas ao longo das observações e convivência com as parturientes. Segundo os relatórios citados por Claudia Fonseca, os pesquisadores teciam generalizações descompromissadas como a acusação de que as mulheres atendidas pelo hospital seriam solitárias e não possuíam relações familiares estáveis. Mas ao estar com as parturientes, Fonseca mostra como essas mulheres

articulam uma vasta rede de parentes, amigos e vizinhos quando do nascimento de seus filhos.

Conceitos quando tratados por antropólogos são assuntos delicados, pois cabe à tarefa do pesquisador traduzir alguns detalhes das epistemologias alheias. Apesar da dificuldade inerente à essa tarefa, os tratamentos conceituais aparecem de maneira pluralista no livro a que trata essa resenha. Um mosaico inacabado de situações evidencia a produção das diferenças em relação à noção de cuidado e saúde. Assim, o livro vem conferir um acréscimo e uma contribuição ao campo da Antropologia da Saúde que há tempos tem lidado com o embate e o encontro entre o “dado” e o “construído,” o “conflito” e a “confluência,” o saber biomédico e o “popular.”

É assim que o conjunto dos artigos presentes neste livro leva o leitor a refletir sobre a importância da avó benzedeira, do chá de erva doce antes de dormir, do leite quente para passar a dor de barriga. E ainda propõe uma contribuição para retificação, cada vez mais vigente na antropologia, de que a única certeza que podemos ter de um dado é que ele é, foi e continuará sendo construído. O livro vem colaborar no auxílio da problematização dos conceitos científicos a partir das várias formas de abordagem temática das idéias de saúde, doença, cuidados físicos e sociais, bem-estar e malfazejos.

**Thaís Regina Mantovanelli da Silva**  
Mestranda em Antropologia Social pela UFSCar

Recebido em 26/09/2010  
Aceito para publicação em 17/10/2010

**A Revista de Antropologia Social dos Alunos do PPGAS-UFSCar (r@u)** também publicará trabalhos em língua estrangeira: espanhol, francês e inglês.

Os trabalhos devem ser submetidos exclusivamente por e-mail:

[rau.ppgas@gmail.com](mailto:rau.ppgas@gmail.com)

E devem indicar, em folha separada, nome(s) do(s) autor(es), titulação, afiliação acadêmica, endereço para correspondência e e-mail.

Os textos devem estar digitados em página A4, fonte Times New Roman, corpo 12, espaçamento 1,5 cm, com margens esquerda/direita 2,5 cm, cabeçalho/rodapé 3 cm, em formato Rich Text (.rtf) ou Word (.doc), compatível com o Windows.

As notas devem ser numeradas com algarismos arábicos, em ordem crescente e listadas ao final do texto, antes das referências bibliográficas.

Quadros, mapas, tabelas, imagens etc., devem ser enviados em arquivo separado, com indicações claras, ao longo do texto, dos locais em que devem ser incluídos. No caso das fotografias, devem estar digitalizadas com resolução acima de 300 dpi e nos formatos TIFF, JPEG e/ou PNG.

Os autores deverão ser comunicados do recebimento da sua colaboração - e se esta atende aos quesitos para ser encaminhada para avaliação - no prazo de até 8 (oito) dias a partir da submissão. E deverão ser comunicados do resultado da avaliação de sua colaboração no prazo de até 90 (noventa) dias, a contar a partir da confirmação do recebimento. Toda comunicação da revista para os autores será feita através do e-mail do primeiro autor do artigo. Os autores que não receberem mensagem da revista nos prazos supra-citados devem procurar novo contato para esclarecer se houve extravio de correspondência eletrônica.

**\* Para inscrição da revista na base CNPq-Lattes, utilizar os seguintes dados:**

r@u: Revista de Antropologia Social dos Alunos do PPGAS – UFSCar

ISSN: 2175-4705

**a) Artigos e ensaios inéditos.** Devem indicar título (em português e inglês) e apresentar, em português e inglês, um resumo entre 100 e 150 palavras e um elenco de palavras-chave (separadas por ponto) que identifique seu conteúdo. Limite máximo de 30 páginas, incluídas as referências.

**b) Relatos de pesquisa:** espaço para apresentação de reflexões preliminares acerca das pesquisas dos alunos do PPGAS e outros programas de pós-graduação em antropologia. Limite máximo de 10 páginas, incluídas as referências.

**c) Traduções** de trabalhos relevantes e indisponíveis em língua portuguesa. Devem apresentar título, nome(s) do(s) autor(es) e do(s) tradutor(es). Devem ainda ser acompanhadas de cópia do original utilizado na tradução, bem como autorização – do editor e do autor – para publicação.

**d) Resenhas** de livros, coletâneas, filmes, documentários, discos, etc., editados nos dois últimos anos a contar da data de publicação da revista. Devem indicar a referência bibliográfica do trabalho resenhado. Não devem ultrapassar 6 páginas.

**e) Entrevistas** devem apresentar o(s) nome(s) do(s) entrevistado(s) e entrevistador(es). Devem trazer também uma apresentação de, no máximo, 1 página. Solicitamos também o envio da autorização do(s) entrevistado(s), concordando com a publicação do trabalho. As entrevistas não devem exceder 30 páginas.

**Menções a autores ou citações** presentes no corpo do texto devem adequar-se aos respectivos modelos: um único autor, (Geertz, 1957) e (Geertz, 1957, p. 235), e mais de um autor (Hobsbawn; Ranger, 1984) e (Hobsbawn; Ranger, 1984, p. 254). Títulos do mesmo autor com o mesmo ano de publicação devem ser identificados com uma letra após a data: (Lévi-Strauss, 1962a) e (Lévi-Strauss, 1962b).

Citações com mais de 3 linhas devem ser apresentadas em parágrafo próprio.

As referências bibliográficas devem vir ao final do trabalho, listadas em ordem alfabética, obedecendo aos seguintes padrões exemplificados, segundo as normas da ABNT NBR 6023. É obrigatória a apresentação do número total de páginas do livro citado ou do número de páginas, quando o a menção for feita a um capítulo de livro, coletânea, etc.

#### **Livros:**

LÉVI-STRAUSS, Claude. *La pensée sauvage*. Paris: Plon. 1962. 395 p.

\_\_\_\_\_. *Le Totémisme aujourd'hui*. Paris: PUF, 1962. 154 p.

\_\_\_\_\_. *O cru e o cozido*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac & Naify, 2004. 442 p.

BATESON, Gregory; MEAD Margaret. *Balinese Character. A Photographic Analysis*. New York: The New York Academy of Sciences, 1942. 277 p.

### **Artigos em periódicos (versões impressa e eletrônica):**

- GEERTZ, Clifford. Ethos, world view and the analysis of sacred symbols. *The Antioch review*, Yellow Springs, v. 17, n. 4, p. 234-267, 1957.
- TOREN, Christina. Como sabemos o que é verdade? O caso do mana em Fiji. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 12, n. 2, 2006. Disponível em: . Acesso em: 31 Mar 2007.

### **Trabalhos em coletâneas:**

- STOCKING JR., George. The Ethnographer's Magic: Fieldwork in British Anthropology from Tylor to Malinowski. In: \_\_\_\_\_. (Org.). *Observers observed – Essays on Ethnographic Fieldwork*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1983. p. 70 - 120.
- TURNER, Terence. Ethno-ethnohistory: Myth and History in Native South American Representations of Contact with Western Society. In: HILL, J. (Org.), *Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past*. Urbana: University of Illinois Press. 1988, p. 235-281.

### **Teses ou dissertações acadêmicas:**

- DAWSEY, John Cowart. *De que riem os bóias-frias? Walter Benjamin e o teatro épico de Brecht em carrocerias de caminhões*. 1999. 235 f. Tese (Livre-docência) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo. 1999.

### **Documento eletrônico:**

- AMARAL, Rita. Antropologia e internet. Pesquisa e campo no meio virtual. In: *OS URBANITAS - Revista digital de Antropologia Urbana*. ano 1, v. 1, n. 0, out. 2003. Disponível em: <>. Acesso em: 18 jan. 2007.

### **Trabalho e resumo publicados em Anais de Congresso:**

#### **Trabalho completo (versões impressas e digitais)**

- SILVA, Márcio Ferreira da. A Fonologia Kamayurá e o Sistema de Traços de Chomsky e Halle. In: GEL-SP, XXIV. PUC-Campinas. *Anais do XXIV GEL-SP*. Campinas/SP, 1981. v. 1, p. 175-182.
- PEREZ, Léa Freitas. De juventude e da religião - modulações e articulações. In: JORNADAS SOBRE ALTERNATIVAS RELIGIOSAS NA AMÉRICA LATINA, XIII, 2005. PUCRS. *Anais da XII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina*. Porto Alegre/RS, 2005. CD.
- MARQUES, Ana Cláudia Rocha. Singularização e Transmissão do Conhecimento Antropológico. A antropologia na USP. In: ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS. 31º. Hotel Glória. *Anais do 31º. Encontro da ANPOCS*. Caxambu/MG, 2007. Disponível em <[http://201.48.149.88/anpocs/arquivos/13\\_11\\_2007\\_14\\_24\\_54.pdf](http://201.48.149.88/anpocs/arquivos/13_11_2007_14_24_54.pdf)>. Acesso em: 15 de abril de 2008.

### **Resumo (versões impressas e digitais)**

LANGDON, E. J. . Xamânismo no Mundo Pós-Moderno: Neo-Xamânismo entre os Siona. *In: REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DO MERCOSUL: DESAFIOS ANTROPOLÓGICOS*, VII., 2007. UFRGS. *Anais da VII RAM*. Porto Alegre, 2007, p. 1-1.

ALMEIDA, Mauro. Conflitos da conservação ambiental: identidades, territorialidades e natureza. *In: REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA: SABERES E PRÁTICAS ANTROPOLÓGICAS: DESAFIOS PARA O SÉCULO XXI*. 25<sup>a</sup>. 2006. UFG/UCG. *Anais da 25<sup>a</sup>. RBA*. Goiânia/GO, 2006. CD (V. 01)

### **Referências videográficas**

Prelúdio. Direção: Rose Satiko Hikiji. Produção: Laboratório de Imagem e Som em Antropologia, 2004, 13 minutos.

### **Multimeios: CD**

MIRANDA, Marlui. Ihu – todos dos sons. [S.1]: Pau brasil [1995].



**Antropologia Social**  
**Programa de Pós-graduação**

jan.-jun. 2010  
volume 2, número 1

ISSN: 2175 - 4705

Universidade Federal de São Carlos  
São Paulo, Brasil