

PESQUISA E ÉTICA NA
ANTROPOLOGIA CONTEMPORÂNEA

TERRITORIALIDADE, GÊNERO, SAÚDE E PATRIMÔNIO

**CONSELHO EDITORIAL
DA UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA**

Alexandra Barbosa da Silva | UFPB
Ednalva Maciel Neves | UFPB
Fabio Mura | UFPB
Flávia Ferreira Pires | UFPB
João Martinho de Mendonça | UFPB
José Gabriel Correa | UFCG
Kelly Emanuely de Oliveira | UFPB
Lara Santos de Amorim | UFPB
Luciana Maria Ribeiro de Oliveira | UFPB
Luziana M. da F. Silva | UFPB
Maria Patrícia Lopes Goldfarb | UFPB
Mariana Balen Fernandes | UFBA
Maristela Oliveira de Andrade | UFPB
Mércia Rejane Rangel Batista | UFCG
Patrícia Oliveira | UFPB
Rosalira dos Santos Oliveira | FUNDAJ-PE
Ruth Henrique da Silva | UFPB
Silvana de Souza Nascimento | UFPB
Vânia Rocha Fialho de Paiva e Souza | UFPE

Kelly Emanuely de Oliveira
Luciana Maria Ribeiro de Oliveira
Ednalva Maciel Neves
(organizadoras)

**PESQUISA E ÉTICA NA
ANTROPOLOGIA CONTEMPORÂNEA**

TERRITORIALIDADE, GÊNERO, SAÚDE E PATRIMÔNIO

EDITORA DA UFPB
JOÃO PESSOA
2013



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA

Reitora

MARGARETH DE FÁTIMA FORMIGA MELO DINIZ

Vice-Reitor

EDUARDO RAMALHO RABENHORST



EDITORA DA UFPB

Diretora

IZABEL FRANÇA DE LIMA

Vice-Diretor

JOSÉ LUIZ DA SILVA

Supervisão de Editoração

ALMIR CORREIA DE VASCONCELLOS JÚNIOR

Supervisão de Produção

JOSÉ AUGUSTO DOS SANTOS FILHO

Projeto gráfico

EDITORA DA UFPB

Editoração eletrônica e capa

RILDO COELHO

Imagem da capa - Fotografia de uma escultura (Foto-Kevin Krebs) - Museu da Antropologia, Vancouver/ Canadá.

Fonte - <http://www.flickr.com/photos/kmkrebs/9187608864/> em 11/11/2013

P474 Pesquisa e ética na antropologia contemporânea: territorialidade, gênero, saúde e patrimônio / Kelly Emanuely de Oliveira, Luciana Maria Ribeiro de Oliveira, Ednalva Maciel (organizadoras).-- João Pessoa: Editora da UFPB, 2013.
288p.
ISBN: 978-85-237-0815-3
1. Antropologia. 2. Ética. 3. Ética antropológica. I. Oliveira, Kelly Emanuely de. II. Oliveira, Luciana Maria Ribeiro de. III. Neves, Ednalva Maciel.

UFPB/BC

CDU: 572

Todos os direitos e responsabilidades dos autores

EDITORA DA UFPB
Caixa Postal 5081 – Cidade Universitária
João Pessoa – Paraíba – Brasil
CEP: 58.051 – 970
www.editora.ufpb.br

Impresso no Brasil
Printed in Brazil

Foi feito depósito legal

APRESENTAÇÃO

O livro *Pesquisa e Ética na Antropologia contemporânea: territorialidade, gênero, saúde e patrimônio* reúne as exposições realizadas durante a II Semana de Antropologia do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Paraíba (PPGA/UFPB), em 2012, que teve como temática a “Ética Antropológica em Debate”. Os autores apresentam uma discussão ampliada acerca da atuação da Antropologia em diversos campos, primando pela valorização da pesquisa etnográfica e os “imponderáveis” do campo, marcado pelo diálogo tanto com agências (sejam estatais ou não governamentais) quanto com indivíduos, nossos informantes, que nos abrem as portas para conhecermos sua cultura, seus comportamentos, suas representações e valores, dificuldades e conquistas.

O Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFPB, criado em 2011, promove a Semana de Antropologia com o objetivo de garantir a interlocução entre seu corpo docente e discente, e com pesquisadores e profissionais de outras instituições, viabilizando a reflexão antropológica sobre temas caros a esta comunidade. No evento anual, são propostas mesas redondas e atividades temáticas realizadas a partir das quatro linhas de pesquisa do programa –

“Imagem, Arte e Performance”; “Corpo, Saúde, Gênero e Geração”; “Território, Identidade e Meio Ambiente”; “Políticas Sociais e do Cotidiano: campo e cidade” –, garantindo um debate atualizado sobre os temas de interesse dos integrantes do Programa.

A II Semana de Antropologia PPGA/UFPB¹, realizada entre os dias 27 e 30 de novembro, na cidade de João Pessoa, objetivou ampliar as atividades deste evento, oferecendo espaço para os diálogos e também para formas diversas de expressão em texto, imagem e som.

A partir da temática “Ética Antropológica em Debate”, o encontro tencionou realizar reflexões criativas e propositivas sobre os paradoxos, desafios e perspectivas das questões de ética na pesquisa antropológica, envolvendo as áreas de gênero e geração, patrimônio e cidades, antropologia e saúde, antropologia visual, território, territorialidade e identidade.

A escolha da Ética e suas interfaces com a Antropologia como tema esteve relacionada com a preocupação de professores e discentes envolvidos em pesquisas que demandavam uma reflexão diferenciada sobre os contextos de investigação e as relações entre pesquisadores e pesquisados.

¹ Para sua realização, a II Semana de Antropologia contou com apoio e recursos do próprio Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal da Paraíba (PPGA-UFPB), do Programa Nacional de Pós-Doutorado Institucional (PNPD/Capes) através do subprojeto “Fortalecimento e Consolidação das áreas de Concentração do PPGA/UFPB”, coordenado pela professora Dra. Ednalva Maciel Neves, da Pró-Reitoria de Pós-Graduação (PRPG), do Centro de Ciências Aplicadas e Educação (CCAIE) e do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes (CCHLA).

Este tema é inspirado também em tensões oriundas das relações entre antropólogos e instâncias de regulação da pesquisa, tanto em termos burocráticos (institucionais, por exemplo) quanto em termos de ética e dos comitês em pesquisa²; trata-se de um debate conduzido pela Associação Brasileira de Antropologia (ABA) e mantido nas Reuniões Brasileiras de Antropologia (RBA)³.

O evento contemplou, em sua programação, atividades distintas, incluindo Mesas Redondas, Grupos de Trabalho e Mostra livre de filmes, ensaios fotográficos, hipermídias e etnografias sonoras. Sua organização envolveu a participação de docentes e discentes do PPGA, além de professores de fora do programa e alunos de diferentes cursos de graduação da UFPB, que se empenharam em construir um ambiente propício à reflexão teórica e troca de experiências.

Reunindo cerca de trezentos inscritos, o evento possibilitou um intenso diálogo sobre o fazer antropológico e consolidou a intenção do PPGA em dar visibilidade ao papel da Antropologia enquanto campo de conhecimento e envolvimento em debates atuais sobre questões sociais. Foi também uma oportunidade para valorizar outras textualidades em filmes, vídeos, ensaios fotográficos e hipermídia, além do texto escrito.

² Indicamos duas obras como emblemáticas para a compreensão das implicações e do debate na antropologia sobre ética em pesquisa: Victora, 2004, e Fleischer; Schuch, 2010.

³ A este respeito ver os Anais da 28ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre 02 e 05 de julho de 2012, na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUCSP).

O Livro *Pesquisa e Ética na Antropologia contemporânea: territorialidade, gênero, saúde e patrimônio* é, desta forma, uma coletânea reunindo a contribuição dos participantes das mesas redondas que se sentiram provocados com o tema da II Semana. Como o leitor poderá observar, os autores abordaram a temática a partir do reconhecimento do valor das conexões entre as práticas de pesquisa, a experiência pessoal de cada pesquisador e pesquisadora e a inserção no domínio de investigação explorado em cada mesa redonda, o que enriquece enormemente essa publicação. É interessante ressaltar ainda que os trabalhos reunidos trazem elementos relacionados às experiências de pesquisa de campo dos antropólogos, expondo, deste modo, as singularidades dos contextos de pesquisa, das estratégias adotadas no trabalho de campo e dos resultados alcançados nas suas investigações. Por fim, esta publicação está organizada seguindo a programação temática da II Semana de Antropologia, com o objetivo de registrar a discussão e interlocução profícuas que proporcionou aos seus participantes.

Abrimos a lista de textos com o debate intenso sobre o envolvimento da ética no *fazer antropológico* hoje – que diz respeito justamente ao papel do antropólogo como agente contratado pelo Estado, intermediando as relações entre políticas públicas e comunidades específicas. Um debate que está no cerne da antropologia brasileira.

Comprometida com causas sociais, esta disciplina teve, desde as primeiras atuações efetivas no Brasil, um caráter crítico, de discernimento ético comprometido não só com o conhecimento teórico, mas principalmente com as lutas por cidadania e condições de vida para minorias étnicas e sociais.

Roque Laraia, em entrevista a Maria Helena Ortolan Matos (1997), revela a presença de antropólogos no apoio às causas sociais, especificamente no campo das lutas indígenas, campo clássico da antropologia no país; atesta que, para além dos muros da Academia, o comprometimento deu-se pela atuação em debates públicos, como mesas-redondas, seminários e campanhas (como a que reuniu diversos segmentos da sociedade não indígena contra o projeto de emancipação indígena, proposto pelo Governo em 1978). Os antropólogos também se envolveram na criação de Organizações não Governamentais (ONG) e na participação em projetos do Estado, implantados em comunidades indígenas.

Tal comprometimento não se deteve somente à questão indígena, mas foi ampliado, estabelecendo uma relação direta com uma proposta de Antropologia da Ação ou, nas palavras de Cardoso de Oliveira (2006), *Antropologia Prática* (que difere da tão criticada *Antropologia Aplicada*, caracterizada por um exacerbado praticismo, sem um amparo teórico, e fortemente ligada ao colonialismo). Desenvolvido

pelo antropólogo Sol Tax, na Universidade de Chicago, o conceito de Antropologia da Ação reverberou fortemente nos estudos antropológicos em todo o mundo nesse período. Filho de imigrantes alemães, Tax envolveu-se, na década de 1940, na reflexão que cercava os antropólogos americanos sobre o valor prático da pesquisa antropológica. Com as atrocidades da Segunda Guerra Mundial, e seus estudos sobre métodos participativos, desenvolveu o conceito sobre um novo tipo de prática antropológica (Seithel, 2004).

A major characteristic of the action *anthropology* [...] is, that we have adopted what might be called a clinical or experimental method of study. We do not conceive of ourselves as simply observing what would happen “naturally”; we are willing to make things happen or help them along, or at least to be catalysers. We believe we can learn many things in this way that we could not learn in any other way. So we are anthropologists interested in anthropological problems, but we pursue them in a context of action. Hence the phrase action anthropology. (Tax, 1975, p. 515).

A Antropologia da Ação seria, dessa forma, “comprometida não apenas com a busca de conhecimento sobre o objeto de pesquisa, mas, sobretudo, com a vida dos sujeitos submetidos à observação” (Cardoso de Oliveira, 2006, p. 225-226). Cardoso de Oliveira vai além, chamando a atenção também para o caráter ético e moral que estaria diretamente ligado a esse fazer antropológico. O posicionamento, na Antropologia da Ação, seria, portanto, o de equacionar conhecimento teórico e empírico, transformando teoria em ações mais eficazes para os grupos estudados, ao mesmo tempo em que produziriam novos conhecimentos a partir do trabalho prático.

Neste sentido, acolhemos como texto de abertura do livro a reflexão da antropóloga Mariana Balen, relatando sua experiência no artigo *Antropologia e ética: a relação entre políticas de Estado e Comunidades Quilombolas*. A autora propõe e tece um debate sobre a ética ao explorar as relações entre as comunidades quilombolas e as políticas governamentais voltadas a estes grupos, e os problemas éticos envolvidos em processos de regularização fundiária no Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) – Ministério do Desenvolvimento Agrário (MMA) e de licenciamento ambiental sob a responsabilidade da Fundação Cultural Palmares/Ministério da Cultura, expondo a atuação do antropólogo nesta interlocução.

Partindo da perspectiva da compreensão em torno da chamada “antropologia engajada” (Cardoso de Oliveira, 2004), a autora busca compreender a postura do pesquisador/antropólogo diante das realidades encontradas em campo. Exemplificando casos em que é preciso ir além do que é solicitado pelo “contrato formal de trabalho”, Balen nos leva a refletir sobre o papel de cada um dos agentes (antropólogos, comunidade e Estado) envolvidos nas ações e projetos governamentais, e a necessidade de compreender as relações de poder implicadas na execução de tais políticas.

No mesmo caminho de reflexão sobre comunidades e suas formas de mobilização frente as políticas públicas, apresentamos em seguida o texto de Elisete Schwade, *Construção da militância, geração e gênero no MST e em assentamentos rurais: reflexões sobre um processo de pesquisa*. A autora nos alimenta com uma reflexão acurada, fruto de duas décadas de pesquisas com os atores políticos do Movimento Sem Terra (MST) e residentes em assentamentos rurais. Sua reflexão traz, como temas transversais, o modo como *gênero, geração, militância e ativismo político* se fizeram presentes nas interlocuções entre pesquisadora e pesquisados nos diferentes contextos de pesquisas.

A riqueza da exposição consiste também na articulação, realizada pela autora, entre *situações* e circunstâncias de pesquisa que, embora estejam conectadas entre si pelos elementos de reflexão que provocam, não apresentam

continuidade temporal, integrando as vivências da pesquisadora. Assim, não é a ênfase na duração ou a sequência temporal que procura sublinhar como garantia de êxito da reflexão antropológica, mas a compreensão aprofundada da *situação cultural* envolvida, sem desconsiderar longos períodos de permanência e estadia duradoura no campo. Schwade pondera acerca da possibilidade de elucidação mútua de mudanças e permanências relacionadas à militância, assim como ao gênero e à geração, a partir da pesquisa em assentamentos rurais e na relação com o MST. A autora recupera o que cada uma das interlocuções realizadas representa para o fazer antropológico no processo de compreensão dos contextos e práticas de militância entre jovens homens e mulheres dos campos de pesquisa.

Partindo destes textos iniciais, apresentamos o debate sobre ética em campos recentes de atuação da antropologia, em particular no diálogo entre Antropologia e Saúde. Os textos reunidos trazem uma significativa contribuição para pensar as interfaces entre sofrimentos, biomedicina e práticas de cuidado em saúde, na compreensão dos processos sociais contemporâneos.

Iniciamos esta jornada com o artigo *Redes, saberes e trajetórias de pesquisa: reflexões sobre antropologia e saúde a partir da sorodiscordância para o HIV/Aids*, que traz a experiência etnográfica de construção de duas pesquisas desenvolvidas pelo Grupo de Estudos em Saúde, Sociedade

e Cultura da Universidade Federal da Paraíba (Grupessc). Tais pesquisas têm como temática a sorodiscordância para o HIV/Aids, sendo uma delas voltada à compreensão dessa situação entre casais heterossexuais e a outra direcionada a casais de orientação homossexual.

O texto, assinado pelas antropólogas Mónica Franch, Márcia Longhi, Ednalva Neves e pela socióloga Luziana Marques Fonseca da Silva, nos apresenta como se dá a constituição de uma rede de interlocutores que não se limita aos casais entrevistados, englobando os serviços de saúde, as gestões municipal e estadual, as organizações não governamentais e lideranças atuantes no movimento, os pesquisadores de diversas áreas de conhecimento, entre outros atores/atrizes. Tais agentes auxiliam na compreensão da “lógica cultural subjacente ao universo contemporâneo da Aids e seu entorno”, revelando como a saúde é um *sistema cultural* (Geertz, 1989) que se estende para além da relação médico-paciente e do tratamento. É, na verdade, um campo que contempla os diferentes agentes, normas, regulamentações e contextos (institucionais ou não, esferas privada e pública) nos quais as relações sociais se desenrolam.

Outro artigo também centrado nessa abordagem dos desafios éticos e da prática antropológica em ação diante do meio médico e dos pacientes é *Desafios na trajetória de uma pesquisa sobre a produção do desejo de filhos*, de Pedro Guedes. Neste texto, o autor aborda alguns dilemas presentes

no desenvolvimento de pesquisa sobre novas tecnologias reprodutivas, realizada entre 2006 e 2009, em Porto Alegre (RS). O autor destaca as negociações necessárias para a realização de uma pesquisa em um ambiente hospitalar, os desafios ao lidar com categorias médicas no fazer da pesquisa, sem naturalizá-las, e o processo de compreensão/construção dessas categorias para o pesquisador.

Guedes ainda reflete sobre o lugar do pesquisador no campo, enfocando o cenário de um serviço de saúde e o limite entre formular questões para os interlocutores e criar demandas. Ao abordar essas questões metodológicas, ele chama a atenção para as implicações éticas e políticas de pesquisas realizadas no campo da saúde e as dificuldades encontradas para lidar com esses desafios no processo da pesquisa.

Ainda diante do lugar do pesquisador em campo, fechamos o grupo de textos ligados à temática da saúde com a sensível reflexão de Soraya Fleischer, *Doutora, ajudante e antropóloga: Os desafios de chegar, ser aceita e permanecer entre terapeutas populares*. Fleischer apresenta um pouco de seu processo de chegada, aceitação e permanência na cidade de Melgaço (PA), onde realizou a pesquisa para sua tese de doutorado. A autora traz uma visão intimista e pedagógica do processo de inserção etnográfica, ao apresentar as etapas de aceitação dentro do campo, sendo definida inicialmente pelas parceiras como “doutora” e, posteriormente, passando

a “ajudante”, numa clara perda de *status* social local, mas num produtivo ganho de liberdade em campo. O artigo valoriza o que Fleischer chama de “andaimas da pesquisa”, apresentados em segundo plano nos textos, mas que muito contribuem para melhor compreender não só as nossas etnografias, como também conhecer a realidade estudada. Neste caso, o trânsito da pesquisadora de “doutora” a “ajudante” auxiliou-a na compreensão sobre como as parteiras melgacenses se constituem como terapeutas populares legitimadas.

Passado o diálogo sobre comunidades rurais e saúde, temos como terceiro eixo de reflexão a construção do patrimônio como objeto de estudo. Uma temática que desafia a antropologia, exigindo um intenso debate entre pesquisadores sobre uma abordagem que contemple elementos de natureza teórica e política articulados com as esferas de autenticidade, registro e a patrimonialização de bens culturais, sejam eles tangíveis ou intangíveis (Gonçalves, 2001; Vianna e Teixeira, 2008; Costa e Castro, 2008).

Iniciamos este bloco com o artigo *Patrimônio cultural e espaço público – notas reunidas*, de Mariza Veloso. A autora nos fornece um panorama sobre a temática, alertando para a urgência de uma abordagem sistemática sobre o patrimônio diante da celeridade das transformações em curso nas sociedades contemporâneas; trata-se de uma tarefa antropológica de ampliação da reflexão acerca da categoria patrimônio incluindo as relações entre patrimônio cultural e espaço público, bem como as relações entre intelectuais, produtores culturais e agentes do patrimônio, e os encarregados de sua publicização.

Em seguida, Veloso propõe uma análise ampliada que contemple outros aspectos, dentre os quais cita a relação entre patrimônio cultural e educação, assim como sua vivência, o reconhecimento do patrimônio e o exercício da cidadania. A autora traz para o debate a possibilidade de construção da cidadania através do exercício das práticas patrimoniais e da construção de processos de identidade social, que podem gerar uma gramática de reconhecimento entre “outros” diferentes numa sociedade tão rica em diversidade cultural como a sociedade brasileira.

Continuando no bojo da discussão sobre patrimônio, Antônio Motta, em seu texto intitulado *Que é isto: o patrimônio?*, destaca de que maneira a noção de cultura amplia o conceito de patrimônio em seu campo semântico, posicionando-o a partir de uma construção sociocultural que mobiliza um conjunto dinâmico e complexo de práticas, que envolvem diferentes agentes e agências. Processos sociais a partir dos quais são geradas demandas de patrimonialização de um determinado bem, assim como valores e sentidos que o legitimam.

Motta dá exemplos de políticas de patrimonialização no Brasil, em Portugal e em países africanos de língua oficial portuguesa (Palop). Os exemplos de Moçambique e de Cabo Verde, no contexto “palopiano”, semelhantes ao ocorrido também no Brasil, evidenciam, ainda, segundo o autor, que a noção de patrimônio, tendo em vista as dinâmicas atuais na arena internacional das políticas culturais, tem se convertido em importante produto cultural a ser comercializado no mercado turístico mundial, assumindo um valor econômico crescente

como “ethnics commodities”, sendo posicionado como fator de desenvolvimento local. Para Motta, as políticas culturais a ele associadas, nesse sentido, emergem como estratégias de captação de fluxos turísticos de grande rentabilidade econômica e simbólica, inserindo estes países no mercado cultural mundial.

Já no texto *Patrimônio cultural e tecnologias digitais: interatividade e colaboração*, Luciana Chianca parte de uma discussão mais local sobre a plataforma de internet desenvolvida na UFPB pelo Núcleo Laboratório de Vídeo Digital (Lavid) – o projeto Patrimônio, Memória e Interatividade (Pamin) – um programa de informação patrimonial que oferece um modo simples e interativo de comunicação entre os produtores artísticos e culturais e o grande público, armazenando e divulgando informações sobre o patrimônio imaterial, através de suporte digital.

A ideia, aponta Chianca, é a de que os registros dos fazeres artísticos e culturais possam ser disponibilizados gratuita e livremente, viabilizando uma publicação simples, rápida e armazenada em tempo real, num suporte digital fácil e de baixo custo. Deste modo, o Pamin fomenta a utilização de ferramentas digitais para a difusão e educação patrimonial, possibilita conhecer a catalogação nativa destas expressões, dissemina informações espaço-temporais sobre manifestações artísticas e culturais no presente, e viabiliza a

sua divulgação. Além de tudo, conta com o armazenamento em um suporte digital para consulta posterior livre e gratuita.

Lara Amorim encerrará este bloco de textos com o artigo *Cinema, representação e identidade no cinema paraibano: aproximações possíveis entre acervo imagético e patrimônio*, abordando a relação entre o acervo audiovisual e o patrimônio imaterial a partir de sua experiência com o projeto “Cinema Paraibano: memória e preservação”, desenvolvido na UFPB, que visa restaurar e disponibilizar para difusão digital parte significativa da produção audiovisual da Paraíba das décadas de 1970 e 80.

No âmbito desta reflexão, Amorim aponta que um acervo audiovisual também pode ser pensado como um patrimônio cultural, dotado de memória e visibilidade. O texto avança com o intuito de apontar a necessidade de ampliação do acesso ao público de estudantes e pesquisadores do estado da Paraíba a um relevante acervo audiovisual que diz respeito à história da cultura local, estimulando a formação de uma massa crítica de pesquisadores e realizadores, capazes de articular uma reflexão sobre a eferescente produção audiovisual local das décadas de 70 e 80 com a profusão de signos globalizados e fetichizados da produção audiovisual contemporânea transnacional.

Como observamos no início desta apresentação, temos um leque profícuo de debate sobre a antropologia que,

através desta publicação, traz aos leitores não somente o resultado de debates em campos específicos da disciplina, mas a reunião de reflexões que valorizam o fazer antropológico na sua implicação ética diante dos desafios que se repetem em nossa área, por mais que os sujeitos pesquisados estejam em espaços sociais e políticos diferenciados. Esperamos que apreciem tais artigos, resultantes de histórias de vida, de trabalho e de dedicação de seus autores. Boa leitura!

Kelly E. de Oliveira (UFPB)

Luciana Maria Ribeiro de Oliveira (UFPB)

Ednalva Maciel Neves (UFPB)

Kelly Emanuely de Oliveira é doutora em Antropologia pela UFPE. É professora colaboradora e pós-doutoranda PNPd/CAPES do PPGA/UFPB. (e-mail: mensagenskelly@gmail.com).

Luciana Maria Ribeiro de Oliveira é doutora em Antropologia pela UFPE. É pós-doutoranda PNPd/CAPES do PPGA/UFPB. (e-mail: lulucaribeiro@ig.com.br).

Ednalva Maciel Neves é professora do Departamento de Ciências Sociais da UFPB, professora titular do PPGA e coordenadora do PNPd/CAPES do PPGA/UFPB. (e-mail: ednmneves@gmail.com)

REFERÊNCIAS

- CARDOSO DE OLIVEIRA, L. R. 2004. **Pesquisa em versus pesquisas com seres humanos**. In: VICTORA, C. et al. *Antropologia e ética: o debate atual no Brasil*. Niterói: EdUFF.
- _____. 2006. **Caminhos da identidade: ensaios sobre etnicidade e multiculturalismo**. São Paulo: Ed. da Unesp; Brasília: Paralelo 15, 2006.
- COSTA, M. L.; CASTRO, R. V. 2008. Patrimônio Imaterial Nacional: preservando memórias ou construindo histórias? *Estudos de Psicologia*, v. 13, n. 2, p. 125-131.
- FLEISCHER, S.; SCHUCH, P. (orgs.). 2010. *Ética e regulamentação na pesquisa antropológica*. Brasília: Letras Livres/Ed. da UnB.
- GEERTZ, C. 1989. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC.
- GONÇALVES, J. R. S. 2001. Autenticidade, memória e ideologias nacionais: o problema dos patrimônios culturais. In: ESTERCI, N.; FRY, P.; GOLDENBERG, M. **Fazendo antropologia no Brasil**. Rio de Janeiro: DP&A.
- MATOS, M. H. O. 1997. **O processo de criação e consolidação do movimento pan-indígena no Brasil (1970-1980)**. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Pós-Graduação em Antropologia, Universidade de Brasília, Brasília.
- TAX, S. [1952] 1975. Action Anthropology. *Current Anthropology*, v. 16, n. 4, p. 514-517.
- SEITHEL, F. 2004. Advocacy anthropology: history and concepts. *Revista Antropológicas*, ano 8, v. 15, n. 1, p. 5-48.
- VIANNA, L. C. R.; TEIXEIRA, J. G. L. C. 2008. Patrimônio imaterial, performance e identidade. *Concinnitas*, ano 9, v. 1, n. 12, julho. Disponível em: <<http://issuu.com/websicons4u/docs/revista12/5?e=0>>. Acesso em: 25 nov. 2012.
- VICTORA, C. et al. 2004. **Antropologia e ética: o debate atual no Brasil**. Rio de Janeiro: EdUFF.



SUMÁRIO

Apresentação	5
Antropologia e ética: a relação entre políticas de Estado e Comunidades Quilombolas	25
<i>Mariana Balen Fernandes</i>	
Construção da militância, geração e gênero no MST e em assentamentos rurais: reflexões sobre um processo de pesquisa	40
<i>Elisete Schwade</i>	
Redes, Saberes e Trajetórias de pesquisa. Reflexões sobre antropologia e saúde a partir da sorodiscordância para o HIV/Aids	79
<i>Mônica Franch, Márcia Longhi, Ednalva Neves e Luziana Marques Fonseca da Silva</i>	
Desafios na trajetória de uma pesquisa sobre a produção do desejo de filhos	114
<i>Pedro Guedes</i>	

Doutora, ajudante e antropóloga: Os desafios de chegar, ser aceita e permanecer entre terapeutas populares 147
Soraya Fleischer

Patrimônio cultural e espaço público –
notas reunidas 183
Mariza Veloso

Que é isto: o patrimônio? 216
Antonio Motta

Patrimônio cultural e tecnologias digitais: interatividade
e colaboração 234
Luciana Chianca

Cinema, representação e identidade no cinema paraibano:
aproximações possíveis entre acervo imagético
e patrimônio 252
Lara Santos de Amorim

ANTROPOLOGIA E ÉTICA: A RELAÇÃO ENTRE POLÍTICAS DE ESTADO E COMUNIDADES QUILOMBOLAS

Mariana Balen Fernandes⁴

Este texto propõe um debate entre as questões éticas em Antropologia e sua prática a partir de experiências com as políticas governamentais voltadas para as comunidades quilombolas, em especial os processos de regularização fundiária no Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra) – Ministério do Desenvolvimento Agrário (MMA) e de licenciamentos ambientais sob a responsabilidade da Fundação Cultural Palmares/Ministério da Cultura, nos quais atuei como técnica. Trata-se de construir uma reflexão em torno dos diferentes tipos de atuação dos antropólogos e os dilemas encontrados no que diz respeito à utilização de métodos, conceitos e posturas diante de determinadas situações de confronto entre a realidade dos grupos e as propostas feitas por agentes externos.

4 Professora substituta junto ao Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia (FFCH/UFBA) e doutoranda no Programa de Pós-Graduação Universidade Federal da Bahia (PPGA/UFBA). Comunicação apresentada na Mesa Redonda: “Ética e Trabalho de Campo”, na II Semana de Antropologia do Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal da Paraíba (PPGA/UFPB) – Ética Antropológica em Debate, realizada entre 27 e 30 de novembro, em João Pessoa (PB), 2012.

Num primeiro momento, busca-se entender as discussões a propósito de uma antropologia engajada⁵, voltada para a realidade dos grupos envolvidos a partir de suas percepções, e a postura do pesquisador/antropólogo diante destas realidades. Posteriormente, faz-se críticas às ações e projetos governamentais, cuja visão distanciada sobre as comunidades quilombolas traz a necessidade da contratação de técnicos ou especialistas que detêm um determinado tipo de conhecimento e de inserção nestes grupos. Uma situação bastante contraditória em termos de entendimento e diálogo entre posições e papéis diferenciados exercidos pelas comunidades quilombolas, pelos antropólogos/técnicos e pelo Estado.

A primeira questão a ser discutida é: como nós, antropólogos, podemos atuar de acordo com a visão de mundo de determinados grupos sociais com os quais lidamos e, ao mesmo tempo, participar de ações originárias dos agentes externos (governamentais)? Dois aspectos podem ser aqui destacados: a) quando tratamos da postura ética do antropólogo e de como o fazer antropológico exige esta aproximação maior com as comunidades quilombolas, contrapostos b) aos projetos e ações do Estado voltados às comunidades quilombolas mas que se opõem à sua lógica em função de uma universalidade e interesses distintos.

Podemos perceber que, ao longo de algumas experiências, tais dilemas envolvem também o elemento subjetivo, no que diz respeito às escolhas acerca da melhor forma de lidar com as

⁵ Ver Cardoso de Oliveira, 2004.

questões diante dessa contradição. Como técnica responsável pela elaboração de pareceres e o acompanhamento dos processos de *licenciamento ambiental* na Fundação Cultural Palmares/Ministério da Cultura⁶, entre os anos de 2009 e 2011, pude identificar a imensa lacuna entre os documentos produzidos pelas empresas responsáveis pelos Estudos e Impactos Ambientais e Relatórios de Impactos Ambientais (EIA/Rima), e o propósito teoricamente apresentado por este órgão de governo, destinado a defender e priorizar as demandas e interesses das comunidades quilombolas, e as próprias demandas e interesses das comunidades em questão. Um dos pontos é o que trata da ausência de dados e referências sobre tais grupos como forma de encobrir os possíveis obstáculos no desenvolvimento de políticas econômicas e de infraestrutura, ou seja, obras do Programa de Aceleração do Crescimento (PAC), além de outros empreendimentos de interesse político e de políticas desenvolvimentistas, atualmente em pauta. Por outro lado, identificar e caracterizar as comunidades quilombolas nestes estudos, de modo geral, não garante o seu acesso aos processos de modo dialógico, tampouco possibilita sua inserção nas decisões sobre seus próprios destinos. Além disto, há um grande distanciamento entre o que é dito e escrito sobre as

6 Conforme a Instrução Normativa nº 184/08 do Ibama, de 17/07/2008, que define as fases e procedimentos para obtenção das licenças ambientais, e a Portaria Interministerial nº 419, de 26 de outubro de 2010, que regulamenta as atuações dos órgãos intervenientes, como a FCP/MinC. Esta tem por critério: "XI – Terra Quilombola: as áreas ocupadas por remanescentes das comunidades de quilombos, que tenha sido reconhecida pelo relatório Técnico de Identificação e Delimitação – RTID, devidamente publicado".

comunidades quilombolas, a relação de impactos apresentados e o que ocorre de fato.

Ao analisar os EIA/Rima em um dos trechos de obras de uma das linhas férreas em construção no Estado da Bahia, das 74 comunidades certificadas pela FCP/MinC, identificadas por meio da lista de municípios atingidos e localizadas nas áreas de influência do empreendimento⁷, apenas 15 foram referidas como supostamente atingidas, em diferentes níveis, segundo a área de abrangência onde cada uma se encontra a partir dos estudos. No decorrer das vistorias, realizadas nas comunidades mais próximas das obras, foi possível perceber o descaso com que estavam sendo abordadas e excluídas do processo como um todo. Os danos identificados na primeira fase dos processos de licenciamento⁸ apontam desde a ausência de informações sobre o que de fato irá ocorrer, e a não inserção destas comunidades no processo, até os atos hostis e as estratégias de controle sobre o espaço por parte da empreiteira contratada para executar

7 Área Diretamente Atingida (ADA), Área de Influência Direta (AID), Área de Influência Indireta (AID).
8 "§ 1º O Ibama formalizará o processo de Licenciamento, encaminhando em meio eletrônico ao empreendedor o número deste. § 2º O prazo da fase de instauração de processo será de no máximo dez dias úteis, contados a partir do recebimento da FAP. § 3º A partir da instauração do processo, é iniciada, por meio do SisLic, a contagem do tempo de elaboração do Termo de Referência- TR. DO LICENCIAMENTO PRÉVIO Art. 8º Instaurado o processo, o empreendedor deverá providenciar o envio pelo Serviços on line - Serviços - Licenciamento Ambiental de proposta de Termo de Referência - TR para elaboração do Estudo Ambiental, com base no Termo de Referência Padrão da tipologia específica do empreendimento, disponibilizado no site do Ibama/Licenciamento. [...] DO LICENCIAMENTO DE INSTALAÇÃO Art. 27 A concessão da Licença de Instalação - LI é subsidiada pelo projeto Básico Ambiental - PBA, Plano de Compensação Ambiental e quando couber o PRAD e Inventário Florestal para emissão de autorização de supressão de vegetação. DO LICENCIAMENTO DE OPERAÇÃO Art. 32 Para subsidiar a concessão da Licença de Operação - LO, o empreendedor deverá elaborar os seguintes documentos técnicos: I. Relatório Final de Implantação dos Programas Ambientais; II. Relatório Final das Atividades de Supressão de Vegetação, quando couber; e III. No caso de licenciamento de Usinas Hidrelétricas e Pequenas Centrais Hidrelétricas o Plano de Uso do Entorno do reservatório - PACUERA." IN nº 184/08 Ibama, de 17 de julho de 2008. Disponível em: <<http://www.ibama.gov.br/licenciamento/index.php>>. Acesso em: 25 nov. 2012.

as obras ao limitar o acesso das famílias quilombolas em seus próprios territórios, por meio de “rondas” e fluxo de funcionários em horários distintos (manhã/tarde/noite), gerando desconforto e insegurança para as comunidades. Soma-se a isto a atuação de instâncias jurídicas e o pagamento de indenizações irrisórias, que variavam de R\$15,00 a R\$800,00, em função dos danos causados às residências e aos quintais pela construção dos espaços destinados à linha férrea (trilhos) e à área de segurança.

Outro dado observado diz respeito ao tratamento dispensado às comunidades quilombolas no que diz respeito aos termos utilizados para sua não identificação como tal. O uso de termos como “povoado”/“comunidades”, mesmo que as comunidades quilombolas possam ser caracterizadas como inseridas em espaços com esta denominação, não traduzem a condição destas no que tange a identidade social associada à dimensão étnica, o que pressupõe um tipo de análise de impactos e medidas diferenciadas.

Diante de tais contextos, a avaliação do antropólogo sobre estes estudos vai além da mera formalização do atender ou não os requisitos descritos na Instrução Normativa nº 184/08 do Ibama. Ao antropólogo cabe a intermediação e um olhar voltado ao conhecimento sobre a condição e inserção das comunidades quilombolas nestes processos. Da mesma forma, identificar as lacunas impostas a estes grupos e as relações de poder que definem as prioridades nos permite tomar uma posição, previamente definida no ato de nossa contratação: o que devemos priorizar, a quem devemos dar maior peso. Na minha visão, o papel central do antropólogo, neste tipo de

atividade, é a de contribuir para o maior envolvimento das comunidades quilombolas nos processos decisórios. Mas isto não é algo definido diretamente pelo profissional, mas sim por meio de uma argumentação em prol destes grupos, e não como militante⁹, mas a partir de uma função técnica, associada ao profissional que possui um determinado tipo de conhecimento sobre uma realidade e um contexto específico.

O dilema acerca de nossa atuação ocorre justamente neste ponto: como avaliar, argumentar e dialogar com as comunidades quilombolas sem necessariamente exercer outros papéis além de daquele a mim destinado nestas situações: técnica?/especialista?/antropóloga? Voltamos à questão inicial sobre a ética do pesquisador e a postura adotada por ele em diferentes situações. No caso acima citado, a aproximação das comunidades, por meio de visitas técnicas/vistorias, possibilitou justamente a maior compreensão das falhas dos processos em questão e da visão das comunidades acerca de sua realidade e suas demandas. Expor isto não garante a eficácia total de nossa tarefa de, como antropólogos, fazer com que a visão de mundo e as formas como tais comunidades se entendem, e como querem ser compreendidas, sejam respeitadas pelos demais agente envolvidos. Por outro lado, aproximar a realidade das comunidades e contrapor a estes processos que as excluem faz com que, em tom de denúncia,

9 Militância enquanto papel exercido a partir de uma atividade política, própria de grupos organizados, cuja atuação envolve bem mais que a solidariedade a determinados temas e grupos sociais e o engajamento formal a uma instância política, mas compartilhamento de posturas morais e estratégias de ação específicas e definidas pelos membros de uma coletividade. Neste sentido, a militância não se opõe à visão e atuação dos antropólogos, mas são duas dimensões distintas que atuam de modo diferenciado em determinadas situações.

sejam registradas e consideradas. Uso aqui o termo denúncia para referir as demandas não consideradas e os procedimentos não cumpridos, que dizem respeito aos direitos das comunidades quilombolas atingidas pelos empreendimentos. Mais um ponto a ser considerado quanto à atuação do antropólogo: como levar as informações para que tais comunidades possam definir seus destinos? Isto requer uma reflexão sobre a postura e as limitações dos antropólogos envolvidos tanto em relação com os órgãos governamentais, responsáveis pelo acompanhamento e pela fiscalização destes processos, quanto com relação àqueles contratados pelas empresas para a elaboração de EIA/RIMA. Considero que, de um lado ou de outro, se é que podemos falar em lados distintos, o profissional ou especialista irá argumentar de acordo com a ética estabelecida em sua profissão, formação e subjetividade.

Há uma forte pressão, por parte dos órgãos responsáveis pelos processos de licenciamentos ambientais, aqueles destinados às ações e políticas voltadas para as comunidades quilombolas e as empresas contratadas pelo Estado, em proceder com a finalização e “liberação” dos pareceres de avaliação dos EIA/Rima elaborados e encaminhados pelas empresas. Diante de tais pressões, outro dilema surge no que diz respeito ao parecer emitido e seu conteúdo: deve-se ou não assinar, uma vez que o conteúdo pode ser modificado a sua revelia, a depender dos interesses políticos em jogo? Vale ressaltar que uma certa autonomia é destinada ao técnico ao não concordar com certas decisões e não se responsabilizar pelo conteúdo exposto nos pareceres e textos alterados, podendo, inclusive, se furtar a

elaborá-lo. Ao argumentar tecnicamente, associa-se ao trabalho do técnico certa especificidade, própria do “especialista”, dotado de uma responsabilidade. Neste sentido, a ética moral, entendida enquanto possibilidade de criar espaços de diálogos e consensos (Cardoso de Oliveira, 2004)¹⁰, torna-se uma aliada no que se refere à forma como ponderamos sobre determinados aspectos de nossa atuação nos grupos, incluindo o reconhecimento das limitações impostas e a importância de pensar nossa postura diante de questões por nós interpretadas, expostas em forma de texto e não consideradas.

Quando realizadas as vistorias, busquei levar ao conhecimento das comunidades os fatos por mim presenciados e apresentados nos estudos fornecidos pelas empresas. “Levar a informação” significa levar ao conhecimento das comunidades quilombolas, nos casos aqui citados, aquilo que entendi sobre o processo como um todo, incluindo minhas interpretações sobre os estudos. Ao dar voz às comunidades, diante do panorama por mim apresentado, travo um pacto em que priorizo suas considerações. Significa dizer, também, que mais que apresentar os dados dos estudos, coube a mim indicar as falhas, expor os conflitos e informar sobre as possibilidades de acesso aos procedimentos necessários para que, de alguma forma, seus interesses, seus valores e suas realidades possam ser considerados, mesmo que isto signifique ir contra a lógica imposta pelo Estado.

10 CARDOSO DE OLIVEIRA, L. R. Pesquisa em versus Pesquisas com seres humanos. In: VICTORA, C. et al. Antropologia e ética: o debate atual no Brasil. Niterói: EdUFF, 2004.

Uma antropologia engajada: comprometimento entendido enquanto resultado de um conhecimento acerca dos processos pelos quais passam as comunidades quilombolas; estabelecimento de uma relação direta com as comunidades considerando, nesta relação, a percepção das comunidades e o entendimento e interpretação que faço de tal realidade. Estarei impondo a minha visão? Não, se buscar compreender as limitações de meu campo de atuação, expor isto às comunidades e elaborar uma “interpretação conjunta”, composta pela linguagem conceitual/técnica da antropologia atrelada à lógica das comunidades, por meio de sua realidade, expressa no modo de vida, no contexto no qual se encontram e nas reivindicações feitas. Falo aqui do devido respeito e comprometimento para com os grupos pesquisados, com os quais iremos atuar profissionalmente, a partir de uma reflexão crítica sobre ética e metodologia na antropologia. A utilização dos conceitos perpassa também esta questão ao delimitarmos quais e como serão aplicados. Aplicar o método etnográfico, algo demandado aos antropólogos em diferentes contextos, significa desprendimento, transparência, vínculo. Recai um peso maior sobre o antropólogo que atua com minorias étnicas e sociais no que diz respeito a um posicionamento ético e moral em que se prioriza uma postura não puramente subjetiva, dado o envolvimento necessário para conhecer a realidade dos grupos a serem analisados. Há, neste sentido, uma certa obrigatoriedade moral voltada aos grupos ditos minoritários em contextos onde os grupos sociais envolvidos são definidos por posições e relações de poder desiguais.

Tocarei em outro ponto que considero relevante nesta discussão: os chamados *laudos antropológicos*, que englobam a elaboração dos relatórios de identificação dos territórios quilombolas. Primeiramente, não nos cabe a missão de identificar comunidades quilombolas, mas levar ao conhecimento da sociedade a condição destas comunidades por meio de processos de autoidentificação. O grupo se define e quer ser reconhecido enquanto tal. Isto evolui a intervenção de agentes externos no que tange à mobilização, aos procedimentos e à inserção das comunidades nas ações de regularização fundiária. Ao se apropriarem das informações, considerando que tais grupos não deixam de sê-lo por dialogarem e sofrerem influências da relação com outrem, acabam criando espaços de interlocução e acesso a outras informações. No caso dos relatórios antropológicos dos quais participo, na região do Recôncavo Baiano, e dos quais participei no Estado de Sergipe, quero ressaltar alguns aspectos da relação entre as equipes técnicas (atuação, composição e contratação), o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra), responsável pela identificação, delimitação e titulação dos territórios quilombolas, por meio dos RTID, e as empresas contratadas, por meio de editais de licitação pública destinados à elaboração dos relatórios antropológicos, e que refletem nas formas de atuação dos antropólogos¹¹.

A primeira observação diz respeito à necessidade de *composição de equipes e contratação dos técnicos*. A demanda

¹¹ Em ambos os Estados atuei como coordenadora das equipes técnicas e antropóloga responsável pela elaboração de relatórios antropológicos.

por antropólogos responsáveis pela coordenação e elaboração dos relatórios antropológicos de identificação dos territórios quilombolas perpassa a ideia da aquisição de um conhecimento acerca de determinados grupos (étnicos)/arcabouço conceitual e método (etnográfico, observação participante). Ao mesmo tempo, a oferta de técnicos com este perfil é insuficiente diante da necessidade apresentada pelas comunidades por meio do Incra – cerca de 1.500 comunidades certificadas pela FCP/MinC e um número ainda maior de comunidades identificadas. A estratégia atualmente em vigor aponta para a contratação de técnicos a partir de processos licitatórios de menor preço e para a seleção de empresas (pessoas jurídicas), priorizando diferentes graus de formação (graduação em Ciências Sociais com ênfase em Antropologia, mestrado ou doutorado), preferencialmente com trabalhos ou atuações nos campos envolvendo grupos étnicos, ou populações tradicionais” como são referidos nos editais.

O que chama minha atenção são os diferentes níveis de entendimento e envolvimento com as comunidades quilombolas diante dos impasses originários da relação estabelecida entre as empresas e o Estado. Tais impasses envolvem desde o distanciamento entre empresas e técnicos; os valores das remunerações, não compatíveis com a formação, experiência e tarefas a serem realizadas, em função do menor preço exigido a partir das licitações; os limites quanto às condições de trabalho, haja vista que na maior parte dos casos não há como suprir as demandas do campo de maneira satisfatória em razão da burocratização para liberação de recursos; até o tempo, muitas vezes insuficiente para a pesquisa de campo e a elaboração dos

relatórios. Contrapõe-se ainda a qualidade técnica exigida para a elaboração dos relatórios antropológicos e o modelo licitatório de menor valor e ainda o tempo mínimo de execução, que varia de seis a oito meses para cada relatório. Além disto, existem graus diferenciados de experiência entre os membros das equipes técnicas sobre o tema em questão, o arcabouço teórico-conceitual necessário para tratar a questão dos territórios étnicos e a compreensão acerca da realidade e da condição em que as comunidades quilombolas se encontram no momento da realização do trabalho. As equipes também contam com profissionais de outras áreas com certo grau de envolvimento com o tema (geógrafos, historiadores, de modo geral). Mas esta última situação, que diz respeito ao comprometimento, é a que merece maior atenção.

Uma vez contratado, independentemente de sua maior ou menor experiência com estudos e pesquisas em comunidades quilombolas, o antropólogo possui certa legitimidade decorrente de sua formação. Certamente, quanto maior a intimidade com o grupo melhor a compreensão acerca do processo como um todo. Mas o que é preciso perceber são as lacunas encontradas quando este adota uma postura distinta de sua formação em antropologia. Qual seria esta atitude? A mesma sobre a qual falamos inicialmente, ao tratamos dos processos de licenciamento ambiental: a devida atenção ao lugar assumido, suas limitações e a ideia do que, de fato, pode fazer, ou seja, a consciência de sua profissão. Ao assumir o papel de técnico contratado para a elaboração de relatório antropológico, é fundamental atentar para o estabelecimento de vínculos e a adoção de uma postura

ética diante do grupo (comunidade quilombola), postura esta que definirá sua relação com a empresa e o órgão do governo. Percebo, neste caso, limites acerca da função dos antropólogos do Incra, em função da pressão exercida pelo Estado no cumprimento de metas e no desenvolvimento e execução de políticas públicas destinadas às comunidades quilombolas. Longe de fazer uma crítica desfavorável a atuação do Incra, o que se deve salientar é justamente a presença de profissionais da antropologia neste órgão, contratados para avaliar e acompanhar o trabalho das equipes técnicas responsáveis pelos relatórios antropológicos, bem como o processo de regularização fundiária dos quilombos, a partir de um contexto conflitivo e de interesses contraditórios. De um lado, a prioridade ao cumprimento dos itens da IN 57/ Incra, que estabelece o conteúdo a ser apresentado nos relatórios produzidos, de outro, a realidade das comunidades. A ideia, aqui sugerida, é que tais profissionais, uma vez contratados, possam transitar livremente entre o governo e as comunidades que serão alvo das políticas públicas, exercendo finalmente o seu papel de antropólogo ao levarem a realidade observada para o interior das esferas governamentais, ao mesmo tempo em que informam as comunidades sobre a conjuntura do governo em torno de suas questões.

Um ponto de conflito se abre a partir do momento em que os limites destes territórios são definidos. No decorrer da identificação do território, se trava uma discussão entre as possibilidades e interesses, por parte do Estado, em demarcar e titular, ou seja, em cumprir as metas e o seu dever, e as reivindicações, apontadas pelas comunidades quilombolas

sobre seus territórios, a serem consideradas pelos técnicos ao construírem os mapas das áreas. Há uma forte pressão sobre os antropólogos que atuam junto ao Incra e os que compõem as equipes técnicas no sentido de “simplificar” este processo a partir de uma suposta negociação (já que nem sempre isto é possível ou adequado). Ao considerar determinados elementos contidos nos dados etnográficos coletados e não outros, constitui-se um certo tipo de negociação em torno do que deve ou não estar no mapa. Como fica então o papel do técnico responsável pela elaboração do relatório? Longe de definir o que é ou não área da comunidade, percebo que a principal função do antropólogo responsável é a de informar uma determinada realidade, com base na relação estabelecida com a comunidade envolvida. Como dito anteriormente acerca da intervenção dos antropólogos, no que diz respeito ao seu comprometimento, acredito que este diálogo deve ser pautado tanto no conhecimento do técnico sobre o processo quanto pelo entendimento que a comunidade faz deste contexto. Há, sim, uma questão interessante sobre a forma de agir nas comunidades quando tais impasses ocorrem, sem omitir ou impor definições.

Este processo de definição é bastante contraditório, pois não há como desconsiderar os limites das estratégias utilizadas pelo Estado para a regularização fundiária dos territórios quilombolas. O que me parece contribuir para a superação de tais dilemas é a forma como podemos pensar nossa atuação, no sentido de termos clareza não somente dos procedimentos a serem cumpridos, mas do processo que engloba as comunidades quilombola em questão, para então poder refletir e criticar

tais processos. A partir daí, podemos nos situar e argumentar em prol das comunidades. Este, a meu ver, é nosso principal objetivo. Não na qualidade de militantes, o que de forma alguma nos desqualifica, tampouco enquanto detentores do saber sobre tais grupos, mas como antropólogos que exercem um papel de mediadores entre um saber específico expresso pelas comunidades, e o direito ao território por meio de instrumentos jurídicos e administrativos. Contemplar as comunidades sobre tais questões também é nossa função.

Finalizando, não discorri sobre a relação entre técnicos e empresas, e o farei brevemente. O principal argumento que aqui expresse é a forma ambivalente como são tratadas as demandas de técnicos não apenas em termos financeiros, mas sobretudo no que tange às formas de contratação, à distância, e ausência de conhecimento sobre a realidade que afeta as comunidades quilombolas. Os ritmos e temporalidade não condizem com a realidade e, aqui, sim, a falta de experiência poderá ser um elemento contrário ao processo. Percebo isto não somente em relação às equipes técnicas que atuam junto às empresas para elaboração de relatórios, mas também nos concursos realizados em diferentes esferas do governo. A questão da ética profissional, relativa ao comprometimento junto aos grupos com os quais iremos atuar, fundamenta-se a partir de uma relação de aproximação e construção de vínculos de confiança que possibilitem criar espaços de diálogo e críticas. Algo tão específico da prática antropológica e que não faz sentido esquecer ou abdicar.

CONSTRUÇÃO DA MILITÂNCIA, GERAÇÃO E GÊNERO NO MST E EM ASSENTAMENTOS RURAIS: REFLEXÕES SOBRE UM PROCESSO DE PESQUISA

*Elisete Schwade*¹²

Meu objetivo, nesse texto, é refletir sobre o modo como *gênero, geração e militância* se fizeram presentes em interlocuções nos diferentes contextos de pesquisa que realizei com os atores políticos do Movimento sem Terra (MST) e os residentes em assentamentos rurais, nos últimos vinte anos.

Tais interlocuções estão *situadas* em contextos que não estabelecem continuidade no tempo e se referem a circunstâncias de pesquisa que vivenciei, conectando-se entre si, embora com hiatos que correspondem aos períodos sem contato. Assim, embora longos períodos de interlocução no campo, com permanência e estadia duradoura, de modo geral, são apontados como garantia de êxito da reflexão antropológica, no propósito de compreensão profunda da *situação cultural* envolvida, não é a ênfase na duração ou na sequência temporal que pretendo sublinhar aqui. Trata-se de perceber tais contextos, que se inscrevem num período temporal considerável, como possibilidade de elucidação mútua de mudanças e permanências relacionadas à militância,

¹² Professora do Departamento de Antropologia e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (PPGAS/UFRN).

ao gênero e à geração, em assentamentos rurais e na relação com o MST. Ou seja, recuperar o que cada uma dessas interlocuções pode dizer, enquanto contexto significativo que orienta práticas de militância de jovens, homens e mulheres. Com enfoque na relevância de distintas temporalidades como possibilidade de perceber permanências e rupturas, destaco alguns planos comparativos: 1) um eixo temporal, considerando pesquisa de campo realizada em 1989-1990, em um assentamento em Santa Catarina, *vis-à-vis* a um retorno ao mesmo espaço em 2011; 2) um eixo geográfico-espacial, que me permitiu visualizar deslocamentos de ordem cultural em relação aos propósitos e significados da militância na luta pela terra, evidenciados no contato com situações de assentamentos na região Nordeste, bem como por meio dos diálogos e interlocuções construídos pela construção do projeto político do MST, que estabelece ligações entre distintas realidades de assentamentos rurais, em diferentes atividades coletivas.

PERCURSOS DE PESQUISA

Meu primeiro contato com a realidade dos assentamentos rurais aconteceu em 1989, quando a organização de tais projetos estava em sua fase inicial e a realidade dos assentamentos era diretamente associada à atuação do MST, ocasionando dificuldades na distinção entre “assentamentos”

e “acampamentos”¹³. O propósito de minha investigação inicial envolveu a construção do projeto militante, buscando os sentidos da luta pela terra a partir das interlocuções construídas pelos sujeitos com a igreja progressista, a chamada teologia da libertação. Nesse sentido, construí um processo de aproximação com um assentamento no extremo oeste de Santa Catarina, denominado Conquista na Fronteira, com o objetivo de compreender o projeto político-religioso do grupo e o seu delineamento no cotidiano, na família, na organização política e na militância. O resultado dessa primeira incursão naquele assentamento me fez perceber que, conforme consta no título de minha dissertação de mestrado, para os integrantes do projeto Conquista na Fronteira “luta não faz parte da vida... é a vida”, como me foi dito em certa ocasião¹⁴.

O assentamento Conquista na Fronteira é organizado, desde aquele período até o presente, de maneira a não identificar os lotes individuais, enfatizando um projeto coletivo. “Tudo é coletivo”, *discutido, votado, incluído no regimento* – da organização do trabalho e gestão do espaço, como o local de construção das casas, dos estábulos, das benfeitorias e da realização do plantio, passando por regras de convivência cotidiana, que devem ser consideradas para se fazer parte do

13 A diferenciação entre a situação de acampamento e assentamento obedece a uma classificação na qual, respectivamente, faz-se referência ao momento inicial de ocupação e à situação de autorização para residir como assentado, ou seja, a concessão de posse. Os primeiros assentamentos, no Sul do Brasil, tinham uma referência direta ao MST. Na dinâmica que assumem as ações do MST, tendo em vista os diálogos com diferentes realidades sociais na luta pela terra, alguns projetos se apresentam por meio da confluência de várias lutas políticas. Ver a esse respeito, Sigaud; L'Étoile, 2006 e Medeiros; Leite, 1999.

14 Pesquisa que resultou na minha dissertação de mestrado (Schwade, 1993).

grupo, os cuidados com a saúde e as diretrizes de projetos na educação. Nesse sentido, as atividades produtivas e de organização do cotidiano se concentram na Cooperativa¹⁵, com um tipo de prática que envolve uma administração cotidiana de questões de ordem burocrática associada a um investimento constante na discussão política.

A pesquisa, realizada em 1989-1990, teve duas etapas, ambas de três semanas, período em que eu ficava no assentamento. Na primeira etapa, momento de reconhecimento do assentamento, eu circulava o tempo todo por entre as residências. A coordenação organizava minha agenda indicando onde deveria dormir, em qual casa fazia as refeições. Já na segunda etapa, conversei com a organização interna e solicitei permissão para ficar em apenas uma casa. Circular, conhecer a todos, conversar com todos, era a regra do assentamento, essa foi a orientação que recebi da coordenação e era assim que eles recebiam visitantes. Como mulher, eu tinha uma espécie de orientação, explicitada por meio de convites para ficar, por exemplo, nos finais de semana, nas rodas de chimarrão e pipoca, enquanto meu colega de pesquisa – homem – circulava em outros espaços, acompanhava as saídas para jogos de futebol e tinha acesso a dados sobre a organização da cooperação agrícola que, na época, estava se delineando.

A reflexão sobre essa primeira experiência de campo foi marcada por conflitos, os quais envolveram também questões

¹⁵ Ressalte-se que, nesse caso, a Cooperativa ordena não só a produção, mas os direcionamentos políticos. Retorno a essa questão mais adiante.

de ordem subjetiva, resultantes do meu diálogo com o projeto político do grupo no contexto da posição que o MST ocupava naquele momento. No assentamento, era evidente a presença de um grupo de militantes que posteriormente vieram a assumir papel de lideranças nacionais. Nesse sentido, não só temas da gestão cotidiana, tais como possibilidades de permanência na terra, faziam parte da pauta da discussão política, mas, de modo especial, a continuidade da luta pela terra. Assim, desde os primeiros movimentos de construção daquela proposta, evidenciou-se o destaque da militância. Ressalte-se que foi também a minha relação com militantes da Comissão Pastoral da Terra e de outras organizações coletivas de apoio ao MST que me permitiu a realização da pesquisa¹⁶. Mas, se por um lado permitiu o acesso, por outro me fazia sentir uma espécie de “culpa” constante, a cada passo que dava no trabalho de coleta dos dados etnográficos. Uma espécie de militância partilhada gerava dificuldade de distanciamento e exercício da reflexão crítica. Hoje, lendo o texto de Cristine Chaves (2006), que trata da participação em um evento do MST (a Marcha) e dos dilemas relacionados à construção desse movimento como ator político, lembro-me dos inúmeros conflitos nos quais me vi envolvida, nas situações complexas e tensas de relações interpessoais, cuja solução mesclava o ativismo político.

A militância exigia um tipo especial de dedicação que, naquele momento, no início dos anos 1990, era crucial para

¹⁶ Antes da primeira etapa de pesquisa, construí um processo de aproximação, a partir do contato com militantes que atuavam na região. Como eu também estava envolvida com grupos de militância na Igreja Católica, tal pertencimento facilitou o diálogo, desde que tínhamos referências comuns.

a consolidação do MST. No caso do assentamento Conquista na Fronteira, um fator que concorria para uma ênfase ainda maior na necessidade de dedicação e militância era a grande quantidade de solteiros, jovens que nos anos seguintes assumiram importantes cargos no MST. O investimento militante se traduzia como dedicação integral, sacrifício, *viver a luta*, agenda intensa de assembleias, reuniões, tempo cronometrado, horários de trabalho, espaços para o lazer, vidas dedicadas à vivência do projeto coletivo e da luta política. Semanalmente realizavam-se assembleias para distribuir tarefas e informar sobre os diferentes aspectos da construção da cooperativa. Além disso, havia várias reuniões – dos núcleos, das diferentes comissões, enfim, uma organização que terminava estabelecendo um contato constante entre os moradores. Como espaço de encontro, as *reuniões* fortaleciam pertencimentos no mesmo ritmo em que definiam os papéis ocupados na construção da proposta do coletivo, uma vez que, como sublinha Commerford (2000), as *reuniões* são espaços que, na medida em que acontecem, informam posições e papéis dos envolvidos e posicionam sujeitos na *luta*.

Essa era a imagem que eu tinha da realidade cotidiana de assentamentos rurais quando, em 2002, já residindo no Nordeste do Brasil, fui convidada para ministrar a disciplina Antropologia no curso de graduação Pedagogia da Terra, no qual a turma era composta por militantes do MST e residentes em assentamentos rurais. Tratava-se de um curso modular, com aulas intensivas, sempre com uma disciplina durante uma semana. Essa etapa do curso aconteceu em um *campus* da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN), situado em uma cidade no interior

do estado. O espaço estava em reforma e foi adaptado como local para as aulas e também como alojamento para cerca de sessenta alunos. Tudo era muito precário, sem água encanada e instalações adequadas, o que me fez lembrar de processos de acampamento e início da organização de assentamentos. Mas as minhas lembranças eram acionadas sobretudo pela organização rígida do cotidiano daqueles alunos, com uma agenda diária a ser cumprida, que tinha início com o entoar do hino do MST, hasteamento da bandeira, a mística¹⁷, enfim, um dia após o outro assim, ritualizado, orquestrado pela disciplina militante. Leituras indicadas por dirigentes tinham horários determinados. Assistir ao noticiário fazia parte da agenda, sempre como possibilidade de efetuar análises da conjuntura econômica e política. Tratava-se de um espaço que aliava a formação universitária ao projeto de formação de militantes. Palavras de ordem eram lembradas e proferidas coletivamente a todo o momento, sempre em referência à luta pela terra. Estavam presentes também as tensões resultantes de tal empreendimento, que alia a formação em pedagogia à militância política. Nesse sentido, da mesma maneira que Cristine Chavez (2006) relata ter reencontrado na marcha as tensões dos acampamentos, ministrar essa disciplina no curso Pedagogia da Terra foi uma espécie de retorno a uma organização exemplar. Similaridades que indicam o modo pelo qual o MST procura manter acesa a luta política, produzindo

17 A “mística”, nas diferentes versões em que aparece inserida nas atividades do MST, se constitui como expressão significativa, de um lado, da produção cultural própria do MST; de outro, como espaço de partilha de diferenças, valores, das características culturais singulares que os presentes trazem para tais espaços coletivos.

um modelo especial de ativismo, que inclui as referências do estudo, da mística, da disciplina cotidiana. Ademais, cursos tais como o Pedagogia da Terra, reivindicados pelo MST e viabilizados com a participação dessa organização política, indicam transformações nas intencionalidades da organização coletiva, com uma ampliação do campo de atuação também para a educação. Tais experiências, que envolvem outras áreas disciplinares, como História, Serviço Social, entre outras, apontam para uma preocupação com formações que aliem conhecimento de área com a luta política.

O que se pode ver, contudo, é a dificuldade da continuidade na luta após a conclusão do curso, conforme pude observar na trajetória de vários jovens residentes em assentamentos no Sul e no Nordeste do Brasil. Alguns rompem com os projetos coletivos do assentamento e trilham caminhos que contemplam projetos individuais após a formação; outros estabelecem rupturas parciais e remodelam padrões de participação nas atividades coletivas, como é o caso de alunos formados em cursos como Pedagogia da Terra, no Rio Grande do Norte, que realizaram concursos públicos e ministram aulas em escolas fora dos assentamentos, mas retornam em períodos intercalados e nos finais de semana. São, portanto, diferentes padrões de assimilação e continuidade do projeto da militância por parte dos jovens. Retomarei essa questão adiante.

Acompanhei todo o processo do curso Pedagogia da Terra até 2006, quando aconteceu a formatura da turma, em um grande ritual, então já no espaço Patativa do Assaré, em Ceará

Mirim (RN)¹⁸. Orientei trabalhos de conclusão de curso que versavam sobre gênero, militância, juventude. Foram intensos processos de discussão que fizeram emergir o interesse na continuidade da pesquisa sobre militância e a curiosidade sobre a especificidade da realidade de assentamentos rurais em outras regiões.

No decorrer do curso, foram sendo evidenciadas também importantes conexões de diferentes realidades, viabilizadas pela expansão do MST. O uso de livros tidos como referenciais sinalizavam que muitos integrantes da Igreja Progressista, com os quais tive contato durante a pesquisa realizada em Santa Catarina, tinham se tornado autores de textos, atuando como intelectuais orgânicos do MST. Também tive contato com aqueles, agora residentes no Rio Grande do Norte, que vieram do sul do Brasil com a tarefa de “organizar o movimento” no Nordeste. Nos anos 1990, houve um grande movimento de militantes vindos do Sul para o Norte/Nordeste¹⁹. Fui percebendo, então, aspectos importantes da ampliação da luta pela terra e consolidação do MST, bem como um processo que diferencia o ativismo e a discussão política. Como parte dos encontros entre os militantes que vieram do Sul e os participantes das organizações coletivas no Nordeste, são frequentes os relatos de conflitos. Os significados destes deslocamentos, conforme sugere Lerrer (2008), apontam para um padrão de migração intrínseco ao modo como o MST se expandiu nacionalmente,

18 Trata-se de um espaço de formação do MST, instalado em uma antiga Escola Agrícola.

19 Lerrer (2008) faz uma interessante abordagem desses processos migratórios e seus significados.

uma chave explicativa para a cultura política (Lerrer, 2008, p. 20 e 21). As experiências partilhadas, conforme pude verificar em minha pesquisa, envolvem as origens da organização, com fortes vínculos com o projeto político-religioso da Igreja Católica (Schwade, 1993); mas trazem também desdobramentos importantes nas trocas e partilhas de referências culturais. O contato frequente entre moradores de assentamentos de diferentes regiões do Brasil estabelece um diálogo entre distintas perspectivas de organização da produção, explicitando diferenças no que se refere às expectativas em relação ao acesso a terra, no mesmo ritmo em que produz conflitos, tendo em vista relações de poder geradas no decorrer do processo²⁰. Tal contexto merece ser objeto de reflexão, desde que perpassa o cotidiano das famílias residentes no assentamento e tem implicações em todas as dimensões.

Assim, retomei a pesquisa no *local*, em um assentamento situado no Município de Touros, no Rio Grande do Norte, chamado Aracati. Tal enfoque dos sujeitos, nas realidades dos assentamentos do Rio Grande do Norte, trouxe contribuições significativas para refletir sobre a militância, contextualizada nas inovações que a realidade dos assentamentos imprimiu no mundo rural. Permitiu observar também nuances relacionadas ao diálogo com processos históricos específicos, que singularizam identificações com o trabalho na terra. Assim, se na luta pela

20 É preciso considerar também que as perspectivas de acesso à terra se diferenciam, tendo em vista a bagagem cultural dos integrantes na luta pela terra. O descompasso entre culturas fica visível nas expectativas de ingresso na luta, e tem reflexos na organização cotidiana. O estudo feito por Leite et al. (2004), considerando diferentes regiões, traz dados interessantes acerca dessa questão.

terra, no Sul do Brasil, os assim chamados filhos de colonos eram o grupo predominante, no Nordeste, em virtude de outras configurações no processo histórico de ocupações de terras, predominam assentados que antes viviam na condição de *morador, sitiante*²¹.

Na pesquisa em Aracati (RN), focalizei inicialmente as questões relacionadas à geração e ao gênero. Alguns residentes têm uma longa história de participação política na luta pela terra e organização sindical da região. Trata-se de um assentamento que, não obstante seja pioneiro na região, apresenta ainda grandes dificuldades na consolidação do projeto, com uma sequência de tentativas de organização da produção na terra e de projetos coletivos.

No caso dos jovens residentes em Aracati (RN), um dado que chamou a atenção de imediato, foi a procura de trabalho fora do assentamento, associado ou não à expectativa da migração do campo para a cidade. A busca de concurso público também aparecia de maneira recorrente. Outro dado instigante era o fato das mulheres jovens também participarem ativamente desse processo, ou seja, seguiam o mesmo padrão migratório dos jovens homens. Tal fato me fez considerar os diferentes padrões de relacionamento conjugal (Schwade, 2010), reveladores de importantes questões no que se refere às permanências e transformações nos papéis e referências ao gênero e à geração na realidade de assentamentos na região. Se, por um lado, a iniciativa das jovens mulheres que buscavam

21 Ver Sigaud, 2006.

trabalho fora do assentamento, em sintonia com o projeto de seus companheiros, parecia revelar certa agência, ao mesmo tempo encontrei situações de mulheres jovens que viviam relações que poderíamos chamar de “conservadoras” – totalmente atreladas às vidas dos companheiros.

Essas questões, somadas a uma série de interpelações a que os padrões de participação de homens e mulheres estão sujeitos nas realidades dos assentamentos, desde que toda a organização, busca de financiamentos, participação em projetos exige um percentual de participação das mulheres, indicaram a necessidade de aprofundar a reflexão no que se refere ao diálogo envolvendo gênero e geração no processo de construção da militância na expansão da área de atuação MST.

Foi nesse contexto que se deu a decisão de iniciar uma nova etapa de pesquisa no assentamento Conquista na Fronteira, em Santa Catarina, com o objetivo de localizar as questões relacionadas à militância, vis-à-vis ao gênero e à geração, em distintos contextos temporais, e ampliar as possibilidades da comparação como elucidação mútua. Em 2008, numa breve visita ao Conquista na Fronteira, pude perceber importantes progressos no processo de consolidação da organização coletiva, sobretudo no que se referia à cooperativa de produção. Soube também, nessa ocasião, que das 60 famílias inicialmente residentes, 35 ainda permaneciam, o que me pareceu um número bastante significativo, tendo em vista a rigidez cotidiana que compunha a proposta do *coletivo*, pautada na continuidade da militância. Mas esse breve contato trouxe outro dado

extremamente relevante, qual seja, o papel de projetos, tais como o desse assentamento, na globalização do MST.

O caráter globalizado de ações coletivas vai se evidenciando nas suas articulações com as realidades locais. Assim, utilizando como referência a discussão da etnografia multi-situada (*multi-sited*), sobretudo na abordagem efetuada por Marcus (1996), Robben (2007) e Hannerz (2007), com enfoque na comparação em diferentes dimensões, conexões entre locais, processos e trajetórias, foi possível perceber aproximações e distanciamentos entre essas diferentes realidades. Tendo em vista o contato com a realidade de jovens e mulheres em assentamentos, no curso Pedagogia da Terra e no Assentamento Aracati (RN), um retorno ao Conquista na Fronteira (SC), com o intuito de focalizar militância, gênero e geração, a organização de aspectos dessas diferentes interlocuções se constitui num empreendimento importante para refletir sobre questões de ordem mais geral acerca da realidade dos assentamentos e da continuidade da luta pela terra.

Em setembro de 2011, fui ao assentamento Conquista na Fronteira (SC) com o propósito de atualizar os dados sobre a gestão cotidiana, e realizar entrevistas com jovens e mulheres. Estava acompanhada de dois estudantes. Dessa vez nos hospedamos em um hotel, na cidade de D. Cerqueira, e todos os dias viajávamos 30km de manhã para retornar a noite. Outras diferenças ficaram evidentes entre a primeira e a segunda etapa de pesquisa, no que diz respeito a *posição* em campo e às possibilidades de interlocução. Teve destaque uma partilha constante das memórias de luta, contrastes entre tempos de

extrema dificuldade econômica e certa estabilidade, em processo de consolidação atualmente, bem como mudanças significativas no que se refere à organização interna do assentamento, sobretudo no que diz respeito à participação das mulheres e inserção dos jovens na proposta do coletivo.

Foi possível também perceber o quanto a relação com a “cidade” havia mudado. Um assentado foi eleito vereador por vários mandatos seguidos, desde 1996, e naquele momento assumia um cargo de secretário municipal. Além disso, uma relação intensa com locais para além do assentamento, que passa pela ida diária de jovens para estudar, em escolas de nível médio da região, ou por aqueles que estão cursando nível superior em D. Cerqueira (SC).

Na sequência da pesquisa, fui aos poucos reconhecendo os jovens que, na etapa anterior, em 1989-1990, eram crianças que frequentavam a escola do assentamento, multisseriada, que oferece até o Ensino Fundamental I. De imediato, lembrei-me de uma indagação constante daquelas crianças que, na época da pesquisa, me perguntavam se algum dia eu “*iria para uma ocupação*”. Essa pergunta tem o efeito de contextualizar as expectativas que os pais, na época muito jovens, tinham em relação aos filhos. Ao mesmo tempo, contrasta com a dificuldade atual de adesão dos jovens à continuidade do projeto militante.

As relações do Conquista na Fronteira com contextos externos apresenta outra dimensão importante. Em se tratando de um assentamento que desenvolve um projeto exemplar de organização, fundamentada na cooperação agrícola e no *coletivo*, emergiram várias lideranças que assumiram posição

de dirigentes do MST e de organizações correlatas que atuam na luta pela conquista e permanência na terra, tais como os projetos de cooperação.

Nesse sentido, evidenciou-se um outro movimento importante de deslocamentos, que contribui para colocar o assentamento Conquista na Fronteira numa posição de reconhecimento. Trata-se das viagens constantes, nacionais e internacionais, realizadas pelos militantes e que, além de estabelecer contatos e se inserir no processo de globalização do MST, imprimem singularidades na experiência subjetiva dos sujeitos protagonistas da expansão do MST. Lembrei-me, então, de um momento registrado no meu diário de campo, efetuado na pesquisa realizada em 1989. Uma militante, durante uma assembleia, leu uma carta de outro militante, também cadastrado como residente, que estava em Cuba para um processo de formação política. Cuba era então uma referência importante, dada a inspiração para o modelo de coletivo e de cooperação gestado no assentamento. Soube, alguns anos depois, que a mesma militante que leu tal carta viajou para Cuba. Em 2011, agora com o interesse voltado para a construção da militância e a dimensão do gênero, realizei uma longa entrevista, com a mesma interlocutora, reveladora das dimensões que assume o diálogo com realidades externas na consolidação do projeto militante. A trajetória dessa atual importante dirigente do MST, e responsável pela construção de relações com outras organizações coletivas, traz também elementos importantes para pensar significativas alterações nos padrões de gênero, gestadas na experiência subjetiva da militância. Ênfase especial deve ser

dada para os deslocamentos intrínsecos ao projeto militante, os quais se manifestam nas dimensões geográficas, culturais, identitárias.

Assim, as relações estabelecidas nessa nova etapa de pesquisa, bem como os contrastes que permitem com o processo relatado, auxiliam na reflexão acerca dos sentidos da militância e dos deslocamentos do gênero e da geração em diferentes situações de ativismos no MST. Focalizo, a seguir, dimensões que permitem pensar gênero, geração e militância nas diferentes incursões desse percurso de pesquisa, e que merecem ser destacadas – dada a relevância que assumem nos planos comparativos que estabeleço aqui.

CONTRASTES: OS JOVENS DOS ASSENTAMENTOS, O MST E A “CASA DOS SOLTEIROS” NO CONQUISTA NA FRONTEIRA (SC)

O projeto de assentamento Conquista na Fronteira (SC) foi implantado com a participação e o empenho de um grupo que, participante das grandes ocupações realizadas no Oeste catarinense, em meados da década de 80 do século 20, foi inicialmente assentado no município de Itaiópolis, no Meio-oeste do estado. De acordo com os relatos, “não se acostumavam” com o clima e as características da área que lhes foi destinada para viver. Assim, souberam da Fazenda Tracutinga, em D. Cerqueira, e promoveram uma organização para a mudança.

Esse grupo era composto por 25 pretendentes ao título de posse, dos quais 17 eram solteiros. Como a área compunha 60 famílias/assentados, houve a necessidade de incluir mais 25 famílias, as quais foram escolhidas por meio de uma seleção feita no município de Dionísio Cerqueira, e que passaram a ser chamadas de “grupo do município”, se distinguindo do “grupo de Itaiópolis”.

Com essa composição, havia no assentamento uma casa de referência, chamada “casa dos solteiros”. Nela, residia um grupo de homens e também uma mulher. Desses, um número significativo assumiu um projeto de militância para além dos limites do assentamento, ocupando importantes posições na organização do MST. Outros permaneceram no assentamento. Todos receberam incentivos e apoio importante na *formação*, fazendo com que estabelecessem laços do projeto do Conquista na Fronteira com outros lugares, incluindo também viagens e contatos constantes com diferentes organizações, como parte da experiência subjetiva de suas vidas.

A atuação desses jovens solteiros deixou uma marca importante, e que contrasta com a situação atual da *juventude* no assentamento. Associada com um projeto de educação, que indicava que todas as então crianças seriam futuros integrantes da luta pela terra, já mencionado, o projeto militante desses jovens, então solteiros, desenhou uma concepção de *ser jovem* associada à militância aguerrida, luta e dedicação. Um projeto apoiado pela presença dos valores religiosos, tais como dedicação a causa, sofrimento, esperança. Lembro aqui de vários registros, presentes no meu diário de campo, sobre a forma como as

crianças se expressavam, e que me impressionava, envolvendo palavras de ordem proferidas e uma ênfase recorrente em se assumirem como futuros integrantes da luta. Assim, nesse assentamento modelar, ser jovem se traduziu como possibilidade de militância e dedicação ao coletivo.

O projeto do assentamento Conquista na Fronteira se consolidou num processo contínuo, que implicou mudanças em relação ao que foi originalmente projetado. Uma dessas mudanças se refere à produção, que passou a englobar um complexo agroindustrial, com a justificativa de alocar a mão de obra juvenil disponível.

Noutra direção, a atuação em diferentes frentes, inclusive com contatos constantes com organizações nacionais e internacionais que se articulam com o MST, fez com que, nesse assentamento, chegassem com facilidade informações sobre possibilidades de formação, tanto no ensino formal como nos espaços de formação política. Dessa forma, um grupo de jovens adquiriu um capital cultural diferenciado que, no entanto, é objeto de conflitos e questionamentos na atualidade, quando muitos desses jovens decidem sair do assentamento e buscam alternativas nas cidades, abandonando o projeto de continuidade da luta pela terra.

No retorno ao assentamento, em 2008, um dos principais líderes, que na época da primeira etapa de pesquisa fazia parte do grupo dos solteiros, se referia a um dos “principais problemas” no assentamento, atualmente, qual seja, os jovens e a recorrente decisão de sair e buscar alternativas no mercado de trabalho externo. Diante disso, incluiu-se no regimento a possibilidade

de buscar essa experiência e, caso não haja êxito, retornar ao assentamento. Uma espécie de licença, que permite um retorno à condição de sócio da cooperativa. Na última etapa de pesquisa, em 2011, ouvi com frequência que aqueles que retornam são os que têm dificuldade e não conseguem se integrar efetivamente ao mercado de trabalho fora do assentamento. De fato, entrevistei a esposa de um jovem que retornou ao assentamento depois de um longo período de trabalho como garçom em São Paulo, e ela assim justificava o motivo do retorno: as dificuldades de se manter em uma cidade onde o custo de vida é alto, a tranquilidade do campo, o acesso à educação e saúde de qualidade, entre outros. Em contraste, são exatamente os jovens que fizeram cursos técnicos e/ou cursaram Ensino Superior, com o apoio do coletivo, aqueles que conseguem melhores posições no mercado.

A condição dos jovens de D. Cerqueira chamou a minha atenção, tendo em vista outra situação de contraste, possibilitada pelo contato com a realidade de assentamentos no Nordeste do Brasil, relatada anteriormente. Em pesquisa realizada em Aracati, no município de Touros, no Rio grande do Norte, chamou minha atenção o empenho dos jovens na busca por alternativas de trabalho fora do assentamento, iniciativa que era justificada pelos dirigentes como decorrente das dificuldades vivenciadas no trabalho com a agricultura (Schwade, 2010).

Em entrevista com jovens residentes no assentamento Conquista da Fronteira, em 2011, foi possível observar o aumento da recorrente insatisfação entre eles, resultando em um contínuo processo de saída do assentamento. Assim, há uma preocupação, nas falas daqueles que integram o projeto, desde

o início, sobre o futuro do assentamento, uma vez que as saídas resultam em falta de mão-de-obra para dar continuidade ao projeto.

Os contrastes entre *contextos significativos* do *ser jovem*, observados em temporalidades distintas, num mesmo assentamento, ou na comparação entre diferentes espaços, trazem importantes elementos para reflexão sobre os dilemas da continuidade do projeto de luta e permanência na terra. O investimento no projeto militante estabelece um divisor entre esses diferentes contextos do *ser jovem*²².

Destaca-se, a princípio, a forma como a condição de *jovem* foi vivenciada pelos residentes no assentamento Conquista na Fronteira, na ocasião da implantação do projeto de assentamento, há 25 anos. Para os solteiros de 1989-1990, hoje casados ou assumindo importantes cargos, a leitura atual é que, no período em que ingressaram na luta pela terra, essa era a única alternativa, já que a conjuntura não favorecia o ingresso no mercado de trabalho urbano. Argumentam então que, para os jovens de hoje, há mais chances de conseguir emprego e isso os estaria atraindo para um projeto fora do assentamento. No entanto, quando a questão é discutida em relação à militância e ao projeto político aparecem os paradoxos, uma vez que, especificamente no caso do assentamento Conquista na Fronteira, uma série de vantagens é associada à permanência no projeto, sobretudo no que se refere à qualidade de vida. Emerge

22 Reflexões sobre diferentes contextos do *ser jovem* auxiliam na discussão dessa questão, considerando a pluralidade de perspectivas e amplitude de possibilidades e situando o *ser jovem* como um processo. Sobre juventude rural, ver, entre outros, Castro, 2009.

um certo questionamento do projeto militante, fazendo supor que a saída dos jovens também indica um rompimento com importantes valores da luta, tais como a dedicação, o sofrimento, a superação, já apontados.

Já em outras realidades de assentamento, tais como em Aracati, município de Touros (RN), situação mencionada anteriormente, a condição dos jovens evidencia o caráter que vem assumindo alguns assentamentos rurais, os quais são considerados “um lugar bom para se viver”, com infraestrutura que envolve casa, local para criação e pequenos animais domésticos, e agricultura de subsistência. Mas no caso de alguns assentamentos que conheci no Rio Grande do Norte, a vida nas agrovilas está associada a uma busca constante de trabalho nas cidades próximas. A formação qualificada, a que poucos têm acesso, contribuiu para as estratégias relacionadas a uma colocação no mercado. Não obstante, encontro muitos jovens que, no contexto de empregos estáveis, como por exemplo, concursados na rede pública de ensino, continuam empenhados na viabilização de ações coletivas, dedicando-se na qualidade de sujeitos desse processo. Trata-se de assentamentos onde o projeto militante, embora presente, na medida em que se reconheça o caráter da terra conquistada, tem uma orientação menos implícita de continuidade e encontra-se em estreita dependência da dedicação de atores individuais.

Vale lembrar que a formação qualificada, o investimento com participação efetiva do MST na educação de jovens, tem como intuito o reforço da continuidade na luta e permanência

na terra. Esse é o projeto que a proposta modelar do Conquista na Fronteira leva adiante.

No caso dos jovens residentes no Conquista na Fronteira, há a necessidade de uma escolha, desde que o regimento não permite que os residentes exerçam atividades laborativas fora da cooperativa, que organiza a produção no assentamento. Nos casos em que houve investimento na formação, a saída gera um processo de tensão. Não obstante, aos jovens, em contextos atuais, está facultada a oportunidade da experiência, como uma espécie de recuperação da condição moderna associada à juventude, qual seja um tempo de experimentação.

Tais situações, consideradas nos contextos e universos de relações específicas, sinalizam diferentes possibilidades da relação entre juventude e construção da militância, contextualizadas como parte integrante do processo de expansão e simultânea diferenciação do MST. É na relação com a militância que tais diferenciações se elucidam. É o que pode ser observado também quanto ao gênero.

GÊNERO E DESLOCAMENTOS

Os deslocamentos, no que se refere ao gênero, fazem parte da construção do projeto político do MST, no interior do qual se argumenta o “novo homem” e a “nova mulher” no horizonte da transformação social almejada na luta pela terra e na conquista

da terra. Assim, no projeto de transformação social pretendido, as questões de gênero são recorrentes e destacadas.

No âmbito da vida cotidiana, desde minhas primeiras observações no assentamento Conquista na Fronteira (SC), percebia os dilemas relacionados à busca de uma igualdade de gênero, sobretudo em se tratando de uma situação em que muitas mulheres tinham filhos pequenos, o que limitava a participação nas chamadas atividades produtivas. Como alternativa, naquele período, as mulheres se organizavam em núcleos e a cada dia uma delas ficava responsável pelo cuidado das crianças, na sua própria casa. Essa solução não agradou as mulheres com as quais conversei. Havia uma grande aposta na creche e na cozinha comunitária, a serem construídas na agrovila, como forma de liberar as mulheres das tarefas relacionadas ao cuidado dos filhos e preparação dos alimentos.

A necessidade de cuidar dos filhos também foi referenciada pelas mulheres que fizeram o curso Pedagogia da Terra, no Rio Grande do Norte, como uma das principais dificuldades. Nos locais em que tais cursos são oferecidos, organiza-se a Ciranda Infantil, espaço onde as crianças desenvolvem atividades orientadas por monitores e são cuidadas enquanto as mães estão em aula. No entanto, ouvi, de maneira recorrente, mulheres mencionando dificuldades para permanecer fora de suas casas, fazendo referência aos filhos maiores que não vieram e à “bagunça” em que fica a casa no período em que estão ausentes – tempo-escola. Assim, se por um lado, a possibilidade de formação qualificada situa as mulheres que participam desse projeto numa posição diferenciada, por outro, aparecem

dilemas, já apontados por Millie Thayer (2001), que indicam a necessidade de promover a equidade em casa, e assim favorecer um novo modelo. A ida para os cursos, tal como a militância e a participação política, oportuniza a relação com o diferente, nos sentidos que assumem as viagens no mundo contemporâneo, qual seja de proporcionar o contato com diferentes realidades e, a partir dos contrastes, a oportunidade de descentralizar características culturais.

No interior dos assentamentos, as interpelações acerca do gênero, argumentadas sobretudo na necessidade de considerar a participação das mulheres na elaboração de projetos de produção e de organização política, em diferentes situações e contextos, suscita a reflexão constante sobre papéis femininos e masculinos. Tenho percebido, em espaços de discussão, tais como as oficinas²³, um esforço de homens e mulheres no sentido de afirmar a possibilidade do estabelecimento de relações mais igualitárias, admitindo, por exemplo, a divisão de tarefas no âmbito doméstico. No entanto, a medida que se aprofunda a reflexão, observa-se que tal partilha está longe de ser alcançada. De todo modo, a necessidade de confrontar-se com a reflexão acerca da situação de homens e mulheres tem certo efeito, com impacto na possibilidade de manter intacta a organização hierárquica das referências ao masculino e ao feminino. Ainda assim, em numerosos contextos, como já sinalizei em outro momento (Schwade 2010), muitas possibilidades de rompimento

23 Acompanhei oficinas e também atuei como ministrante em assentamentos do RN, em diferentes projetos, as quais envolvem temas mais amplos como questões de cidadania (2008) e também recorte específicos em gênero, tais como participação política e violência contra mulheres (2012).

com a rigidez dos papéis são frustradas diante da necessidade cotidiana de buscar a sobrevivência, que iguala homens e mulheres não pela via do equilíbrio nas relações de poder, mas pela da necessidade de sujeição às condições de exploração em atividades laborativas como única possibilidade de propiciar o mínimo necessário para manter a família. Esse é o caso do assentamento Aracati, no município de Touros (RN), onde tive contato com mulheres que trabalhavam até 10 horas diárias, raspando macaxeira na casa de farinha, para receber um valor bem abaixo do que o usual, como diária, na região. Também é frequente a situação em que mulheres, desse e de outros assentamentos no Nordeste, que saem de suas casas durante a semana para trabalhar como domésticas nas cidades próximas, deixando os filhos pequenos com os mais velhos. Em tais situações, a queixa em relação ao acúmulo de tarefas para o final de semana é recorrente. Assim, observa-se que em assentamentos que não conseguiram viabilizar um projeto de produção, uma possível busca de relações mais igualitárias está limitada para as mulheres, que partilham com seus companheiros a necessidade de sobrevivência. Nessa busca, conforme sugeri referindo-me as jovens (Schwade, 2010), processam-se algumas transformações nos papéis atribuídos ao masculino e ao feminino, desde que as mulheres, além da participação política incentivada pela organização na conquista da terra, também se empenham na luta para o sustento da família. Tal situação sinaliza algumas rupturas em relação às posições que ocupam na organização das atividades cotidianas no meio rural. Por outro lado, revela também dificuldades na partilha das tarefas domésticas e do

cuidado com os filhos, que terminam sendo responsabilidade exclusiva das mulheres, as quais, quando não conseguem exercê-las com total êxito, sentem-se culpadas.

Observa-se, assim, que as relações nesses espaços estão inseridas em um fluxo que combina permanências e transformações. Essa dinâmica está relacionada com a singularidade dos projetos de assentamento no contexto rural brasileiro, os quais são resultado de um processo de participação e conquistas, no qual se inclui a discussão sobre mudanças nas relações de gênero. Ao mesmo tempo, a situação dessas mulheres expressa uma condição de classe similar a que pode ser verificada em muitos contextos urbanos, onde as condições de igualdade precisam ser consideradas no contexto da dura luta pela sobrevivência.

As diferentes etapas de pesquisa, entretanto, mostram outras singularidades. No intento de perceber quais contextos são propícios para a equidade no que se refere ao gênero, indagações importantes emergem da pesquisa em assentamentos como Conquista na Fronteira (SC), onde as condições de subsistência estão garantidas pelo êxito do projeto de assentamento. Nesse espaço, as possibilidades de uma construção mais igualitária, tanto no que se refere à organização das atividades produtivas quanto da participação política, estão colocadas como parte do projeto. Assim, mulheres participam das diferentes instâncias, e as atividades domésticas são consideradas na definição da contribuição para a chamada *produção*. No entanto, observa-se ainda uma dedicação das mulheres as suas casas

e a produção de queijos ou outros produtos, que permitam gerar renda extra, como uma espécie de sobretrabalho.

No que diz respeito à participação política, no Conquista na Fronteira ela é vista com frequência como uma espécie de tarefa a ser cumprida como parte do pertencimento ao coletivo. Como um exemplo interessante, a participação de uma das mulheres em uma Romaria da Terra era por ela justificada por ter sido “escolhida” pelo grupo para representar o assentamento. No entanto, no decorrer da conversa, emerge outro sentido muito importante de tal participação, qual seja a possibilidade de conhecer lugares, ter contato com pessoas, viver a experiência de viagens. Minha interlocutora se dizia fascinada por ter conhecido o Museu do Contestado e fazia referência a outras belezas da região. O significado político da Romaria, embora presente, se situa ao lado de muitas outras possibilidades que são postas pela participação e diferenciam as mulheres envolvidas nesse processo.

Outro aspecto fundamental dos deslocamentos assumidos pelo gênero aparece na relação com a militância, sobretudo no que se refere às mulheres que assumem o projeto militante como orientador de suas vidas.

No processo de construção da militância, de modo especial para os sujeitos que se envolvem na luta pela terra e seus desdobramentos como projeto de vida, diferentes trajetórias se conectam em razão do pertencimento à organização coletiva do MST. Nos contatos estabelecidos

durante a pesquisa, tenho voltado minha atenção para a diversidade de experiências vivenciadas por mulheres.

No Rio Grande do Norte, me dediquei ao resgate da trajetória de duas militantes, uma que veio do Sul e, outra, do sudeste, que se deslocaram de suas regiões de origem com o objetivo de organizar o movimento no Nordeste. Em ambas, a iniciativa de migrar aparece referida a expectativas de mudanças nas suas vidas, no contexto da argumentação política de possibilidades de transformação da ordem social vigente, bem como no campo pessoal, tendo em vista alguns rompimentos com laços familiares. As duas mulheres militantes residiram em diferentes estados da região Nordeste, atuando na organização do MST e na viabilização de ocupações. Na memória, trazem referência a contatos, partilhas, vivências que elucidam outras tantas importantes menções ao gênero associado a estes deslocamentos, como por exemplo, as relações afetivas mencionadas como presentes no decorrer da organização, nos bastidores, onde se efetivam namoros, casamentos.

Uma origem comum destas duas mulheres marca a partilha de referências identitárias, em sintonia com uma das principais referências organizativas do MST, já mencionada: o ingresso, por meio da participação, em atividades da Igreja Católica, na adesão a Teologia da Libertação.

O papel da chamada igreja progressista na formação dos principais quadros dos movimentos sociais no Brasil desde a década de 70, é amplamente reconhecido. São formas de organização que marcam as trajetórias militantes

e os modelos de organização²⁴. Para os militantes, um tipo de doação ímpar, total desprendimento. “Ser desprendido”, nas palavras de Maria²⁵, uma das minhas interlocutoras no Nordeste, resume a condição para o ingresso na militância. Maria ressalta também que “... era tudo muito misturado” – o sindicato, o partido, a igreja, os diversos movimentos sociais. Essa percepção ilustra bem a complexidade dos contextos produzidos a partir destes cruzamentos de referências. Noutro sentido, tonaliza as experiências subjetivas, imprimindo marcas específicas. “...e eu sempre tive um espírito aventureiro que gostava de viajar...”, diz Maria, incorporando os deslocamentos constantes como parte de sua vida. Movimentações que poderiam estar associadas também à repressão ao MST que, quando identificada como direcionada para militantes individualmente, resultava na sugestão de mudança de cidade, estado ou região. Assim, os movimentos das militantes são justificados pela dedicação a uma causa, o que implica ter a organização coletiva e a sua eficiência como norteadora de toda a vida.

A memória do processo de organização remete a um complicado contexto, com referências a muitas dificuldades. Emergem, então, imagens que cruzam as experiências da militância com as características e singularidades das regiões, modos de vida, expectativas, bem como diálogos com diferentes

24 Existe uma ampla bibliografia sobre essa questão. Especificamente em relação à luta pela terra, ver Schwade (1993).

25 Todos os nomes utilizados aqui são fictícios, em virtude de um acordo que fiz com as minhas interlocutoras. Cabe salientar, entretanto, que mesmo não utilizando os nomes verdadeiros, as interlocutoras podem ser reconhecidas em alguns contextos. Acerca dos diferentes aspectos relacionados ao anonimato na pesquisa antropológica, ver a interessante discussão de Claudia Fonseca (2008).

instituições, tais como as forças repressivas do Estado. Nesse processo, vão se delineando as referências ao masculino e ao feminino, em parâmetros que norteiam práticas de homens e mulheres, vivenciadas subjetivamente e incorporadas como referência na luta.

Outro exemplo importante, agora do Sul do Brasil, vem da trajetória de Julia, residente no assentamento Conquista na Fronteira (SC). Julia sempre esteve vinculada ao projeto coletivo deste assentamento. É seu projeto. Tem casa, é cadastrada como integrante, tem lote. Isso se esclarece na sua justificativa para ingressar na luta. Associa tudo à vida no campo – desde o ter um lugar para plantar até, mais recentemente, suas viagens, os aprendizados.

A militância pressupõe um processo de dedicação contínuo e intenso ao *coletivo*. No caso de Julia, essa dedicação, que pode ser indicada como singularidade de sua trajetória, tem sempre um tom de entusiasmo. Nas diferentes análises produzidas sobre as ações coletivas do MST, é recorrente a referência ao período de acampamento como um momento de muita união, de força coletiva, de emoção (Schwade, 1993).

Viver em função dos outros continuou a fazer parte da experiência de Júlia. Nos primeiros anos de assentamento, houve necessidade, de acordo com a sua análise, de *submeter*, “acabar com os vícios” (do chamado *individualismo*), lutar para o *entendimento* do *socialismo*, da *nova sociedade* como proposta. Nesse processo, tornou-se necessário abraçar muitas frentes, trabalhar na formação, apaziguar conflitos,

ouvir, entender. Sempre construindo a relação com a organização coletiva do MST, portanto também fora do assentamento.

O que a trajetória de Julia – construída ao longo do processo da *conquista* – tem de singular é a *dedicação ao coletivo* em diálogo com o *projeto do coletivo*. As experiências acumuladas de Júlia facilitam suas inserções em novas e sempre interessantes frentes de ação, como por exemplo, nas viagens, por meio das quais ela tanto divulga a experiência do MST em geral, e do coletivo do Conquista na Fronteira em particular, quanto estabelece contrastes entre realidades e se abre para a diversidade de culturas com as quais tem contato. Nos embates e diálogos da militância, destacam-se também dimensões importantes dos referenciais de gênero, os quais fundamentam e dão sentido às escolhas no processo de organização política, mas, sobretudo, revelam aspectos subjetivos da militância, no caso em questão, construída no diálogo com a proposta de organização coletiva. Nesse contexto, se constrói a relação do local com experiências similares e articulações globais.

Julia viaja constantemente para diferentes lugares, no Brasil e no exterior. Tais viagens, relacionadas à sua militância, destinam-se à formação, à participação em eventos, nesse caso sempre na condição de representante do MST. A viagem se torna espaço de troca, de diálogo militante.

Julia demonstra de modo constante a sua relação com o cultivo da terra e seu entusiasmo com as belezas naturais do assentamento. Em pesquisa recente (setembro de 2011), quando caminhávamos pelo assentamento, e ela ia colhendo laranjas e nos oferecendo, disse que as pessoas “não tem mais

interesse, ninguém mais para pra chupar uma bergamota”. Sua curiosidade acerca do cultivo e do trabalho na terra em outros países lhe rendeu diversas possibilidades de diálogo e trocas. Assim, comenta que trouxe uma semente de folhas da França, que rendem deliciosas saladas. Menciona ainda outras viagens, para a Suíça, para a Nicarágua, para o México. Nos seus relatos, emerge a sua experiência de traduzir modos de ser, *culturas*, tradução que vai desde a referência ao cultivo, aos aprendizados de especificidades na vida no campo, mas que passa também pelo estranhamento de posturas gestos.

As memórias de viagem de Júlia indicam que essas possibilitam um olhar sobre as suas práticas, um diálogo com diferentes referências, sempre a partir de suas experiências: ser mulher, conhecer e ter participado das ações do MST a partir das referências da Igreja Progressista, aliada a uma grande ênfase no cultivo e na vida no campo. Mas se assemelham também aos significados frequentemente atribuídos às viagens em diferentes contextos, dada a possibilidade de descentralizar as categorias habituais, de exercitar o contraste cultural, associando-se assim aos sentidos da mobilidade social em épocas atuais, de intenso fluxo de pessoas, imagens e informações. A casa de Júlia contém vários objetos que remetem às suas viagens. A experiência acumulada nesse itinerário certamente contribui para a atuação de Júlia, no sentido de desenvolver um olhar singular sobre o projeto de assentamento Conquista na Fronteira (SC).

Desse modo, nas movimentações vivenciadas pelas mulheres, resumidas acima, o caráter militante aparece, em

certo sentido, como desvinculado de referências associadas a práticas de homens e mulheres. Mas a militância, no decorrer das falas, aponta para uma conotação que poderíamos definir como marcada por um gênero, no sentido em que explicita um conjunto de relações permeadas pelo poder. Medo e coragem são elementos importantes para pensar os contextos das relações marcadas pelo gênero.

A alusão ao gênero, no campo da organização política, pode ser ilustrada em um longo relato de uma dessas mulheres sobre a sua prisão e a perseguição policial que sofreu pouco tempo depois de sua chegada ao Rio Grande do Norte. Conta que foi submetida a um tipo de coação psicológica, ensejada pelos agentes policiais quando estave presa, e que envolvia sempre a referência à dúvida com relação a sua identidade de mulher: “...disseram que eu era homem”. No relato deste episódio, explica que assim era vista pelos opositores do MST e da reforma agrária. Mas esta é, também, uma percepção de autoimagem de virilidade associada ao exercício da militância, que fica sugerida na maneira como essa interlocutora se refere a sua coragem. Nos diferentes momentos em que estivemos e contato, ela enfatizava sobremaneira a sua disposição em organizar, orientar, esclarecer, como parte de um processo que implica impor uma força, militante, com frequência associada à virilidade.

As trajetórias destas militantes, situadas no contexto das conexões entre espaços locais dos assentamentos, atividades formativas e diálogos em escalas nacional e transnacional, indicam processos de diferenciação relacionados à participação,

situações que fazem pensar em gênero contextualizado, em fluxos, processualmente.

Considerando o gênero como parte das experiências locais, nas tarefas cotidianas da vida nos assentamentos, a dinamização dessa realidade, tendo em vista as expectativas e aspirações relacionadas à luta pela terra, e buscando os vínculos, os contrastes, as tensões na construção da militância, explicitados em momentos de encontro, é possível delinear a dinâmica da produção de práticas e representações associadas aos papéis masculinos e femininos. São representações de gênero definidas na relação, no processo, inseridas em uma rede de produção cultural, que transforma e cria novas referências.

Desse modo, o resgate de trajetórias contextualizadas permite ir além da recuperação de uma história de participação feminina, sublinhando espaços e ações que de fato potencializam a participação das mulheres. Não faltam também, nos relatos das mulheres, histórias incríveis e instigantes, que contrastam tais experiências num campo relacional não como singularização do *feminino*, mas como participação ativa em um projeto coletivo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A conexão entre diferentes realidades e trajetórias, parte desse itinerário de pesquisa, permite perceber aspectos importantes da construção da militância, sobretudo no que se refere ao gênero e à geração. Coloca a possibilidade de um plano

comparativo fundamentado na elucidação mútua, a partir do qual as temáticas são situadas na diferença de contextos das etapas de pesquisa. Revelam-se, assim, dilemas que envolvem as singularidades da vivência da militância na relação com a condição de jovens, de homens e mulheres que, nos seus deslocamentos, imprimem novos significados às realidades dos assentamentos, seja no âmbito dos sentidos políticos da organização coletiva ou no que se refere às relações campo-cidade.

Itinerários de mulheres, jovens, diferentes contextos de assentamento, espaços de formação, revelam padrões singulares de participação relacionados ao processo de conquista da terra, de atuação na luta política. Trata-se da produção de referências associadas ao gênero e à geração que podem ser percebidas pelo fluxo dinâmico em que a construção da realidade dos assentamentos está inserida, o que pode ser observado em processos de longa duração.

Num outro sentido, possibilitam visualizar a importância de uma militância de mulheres, deslocamentos do feminino que nem sempre aparecem quando se busca mensurar a equidade na participação política. Trata-se de experiências subjetivas, construídas no processo de luta, mas muitas vezes nos bastidores, e que influenciam nas concepções de família, relações entre os gêneros, e colocam a possibilidade do espaço para as mulheres.

REFERÊNCIAS

- ARAÚJO, S. G. 2005. **Assentamentos rurais: trajetórias dos trabalhadores assentados e cultura política**. Natal/RN: EdUFRN, v. 1.
- CARNEIRO, M. J. C. 2005. Juventude rural: projetos e valores. In: ABRAMO, H. W.; BRANCO, P. P. M. (orgs). **Retratos da Juventude Brasileira: análises de uma pesquisa nacional**. São Paulo: Fundação Perseu Abramo. Disponível em: <http://www.usp.br/proin/download/artigo/artigo_retratos_juventude_brasileira.pdf>. Acesso em: 25 nov. 2012.
- CASTRO, E. G. 2009. Juventude rural no Brasil: processos de exclusão e a construção de um ator político. **Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud**, Manizales, v. 7, n. 1, p. 179-208, Jan./June. Disponível em: <<http://www.scielo.org.co/pdf/rlcs/v7n1/v7n1a08.pdf>>. Acesso em
- _____. 2004. Sonhos, desejos e a realidade: herança, educação e trabalho de jovens rurais da Baixada Fluminense/RJ. **Boletim NEAD**, Artigo do Mês, n. 261, p. 2-47, dez. Disponível em: <http://portal.mda.gov.br/portal/nead/arquivos/download/arquivo_298.pdf?file_id=4301751>. Acesso em: 25 nov. 2012.
- COMEFORD, J. 2002. Reuniões camponesas. In: PEIRANO, M. (org.). **O dito e o feito: ensaios de antropologia dos rituais**. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- GARCIA, M. A. 1997. O gênero da militância: notas sobre as possibilidades de uma outra história da ação política. **Cadernos Pagu**, v. 8, n. 9, p. 319-342. Disponível em: <<http://www.ieg.ufsc.br/admin/downloads/artigos/31102009-094120garcia.pdf>>. Acesso em: 25 nov. 2012.
- GOHN, M. da G. 2010. **Movimentos Sociais e redes de mobilizações civis no Brasil contemporâneo**. Petrópolis: Vozes.
- _____. 1993. **Os Sem-Terra, ONGs e Cidadania**. São Paulo: Cortez.

HANNERZ, U. 2006. Being There... and There... and There! Reflections on Multi-Site Ethnography. In: ROBBEN, A. C. G. M.; SLUKA, J. A. (eds). **Ethnographic Fieldwork: an anthropological reader**. Malden, MA: Wiley-Blackwell.

HANNERZ, U. 1997. Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 3 n. 1, p. 7-39, abr. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/mana/v3n1/2454.pdf>>. Acesso em: 25 nov. 2012.

_____. 1990. Cosmopolitas e locais na cultura global. In: FEATHERSTONE, M. **Cultura Global: nacionalismo, globalização e modernidade**. Rio de Janeiro: Vozes.

KLEBA, J. B. 1993. **Cooperação agrícola em assentamentos de reforma agrária em Santa Catarina: um estudo de caso de um grupo coletivo do “Tracutinga”, Dionísio Cerqueira**. 1993. Dissertação (Mestrado) – Centro de Ciências Humanas, Universidade federal de Santa Catarina, Florianópolis.

LEITE, S. et. al. 2004. **Impactos dos assentamentos: um estudo sobre o meio rural brasileiro**. São Paulo: EdUnesp.

LERRER, D. F. 2008. **Trajetória de militantes sulistas: tradição e modernidade do MST**. 2008. 197f. Tese (Doutorado em Ciências) - Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Disponível em: <http://r1.ufrj.br/cpda/wp-content/uploads/2011/09/tese_debora_lerrer.pdf>. Acesso em: 25 nov. 2012.

MARCUS, G.; RABINOW, P. REES, T. (eds). 2008. **Designs for an anthropology of the contemporary**. Durham: Duke University Press.

MARCUS, G. 1995. Ethnography in/of the world system: the emergence of multi-sited ethnography. **Annual Review of Anthropology**, v. 24, p. 95-117. Disponível em: <<http://www.dourish.com/classes/readings/Marcus-MultiSitedEthnography-ARA.pdf>>. Acesso em: 25 nov. 2012.

PAIVA, I. A. 2001. **Os aprendizados da prática coletiva: assentados e militantes do MST**. Tese (Doutorado em Educação) - Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo.

- ROBBEN, A. 2006. Multi-Sited Fieldwork. In: ROBBEN, A. C. G. M.; SLUKA, J. A. (eds). **Ethnographic Fieldwork: an anthropological reader**. Malden, MA: Wiley-Blackwell.
- SALVARO, G. I. J. 2004. Jornadas de trabalho de mulheres e homens em um assentamento do MST. **Revista de Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 12, n. 1, p. 321-330, jan./abr. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ref/v12n1/21705.pdf>>. Acesso em: 25 nov. 2012.
- SCHWADE, E. 1993. **A luta não faz parte da vida... é a vida**. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.
- _____. 2010. Gênero e juventude em assentamentos rurais. In: SCHWADE, E.; VALLE, C. G. (orgs). **Processos Sociais, Cultura e Identidades**. São Paulo: Annablume.
- _____. 2012. **Militância, deslocamentos e gênero no MST e assentamentos rurais**. In: REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 28. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 02 a 05 de julho.
- SIGAUD, L.; L'ESTOILE, B. (orgs). 1999. **Ocupações de terra e transformações sociais**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas.
- SCOOT, P. 2007. Morais, religião e sexualidade em contextos urbano, rural e indígena: namoro, aborto e responsabilidade. In: SCOOT, P. ATHIAS, R. QUADROS, M. T. (orgs). **Saúde, Sexualidade e famílias urbanas, rurais e indígenas**. Recife: Ed. da UFPE.
- SCOTT, P. CORDEIRÃO, R.; MENEZES, M. (orgs). 2010. **Gênero e geração em contextos rurais**. Florianópolis: Mulheres.
- SILVA, C. B. 2004. Relações de gênero e subjetividades no devir do MST. **Revista de Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 12, n. 1, p. 269-287, jan./abr. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ref/v12n1/21702.pdf>>. Acesso em: 25 nov. 2012.
- STOLKE, V. 2004. La mujer es puero cuento: la cultura de genero. **Revista de Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 12, n. 2, p. 77-105,

maio/ago. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/8574/7862>>. Acesso em: 25 nov. 2012.

THAYER, M. 2001. Feminismo transnacional: re-lendo Joan Scott no sertão. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 9, n. 1, p. 103-130, 2º semestre. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ref/v9n1/8605.pdf>>. Acesso em: 25 nov. 2012.

REDES, SABERES E TRAJETÓRIAS DE PESQUISA. REFLEXÕES SOBRE ANTROPOLOGIA E SAÚDE A PARTIR DA SORODISCORDÂNCIA PARA O HIV/AIDS

*Mónica Franch²⁶, Márcia Longhi²⁷, Ednalva Neves²⁸ e
Luziana Marques Fonseca da Silva²⁹*

INTRODUÇÃO

A temática antropologia e saúde pode ser abordada desde várias perspectivas. Dada sua amplitude, envolve os clássicos das Ciências Sociais e alcança os diferentes enfoques sobre a saúde no contexto mais contemporâneo da Sociologia e Antropologia³⁰. A reflexão sobre saúde, corpo e adoecimento é um dos percursos investigativos mobilizados pelos antropólogos para acessar as sociedades e agenciar, numa perspectiva epistemológica, princípios de produção de conhecimento sobre o *Outro* e, conseqüentemente, sobre a sociedade do próprio pesquisador. Neste sentido, a reflexão antropológica sobre

26 Departamento de Ciências Sociais, Universidade Federal da Paraíba (UFPB/Campus I). Programa de Pós-Graduação em Antropologia e Programa de Pós-Graduação em Sociologia.

27 Departamento de Ciências Sociais, Universidade Federal da Paraíba (UFPB/Campus I). Programa de Pós-Graduação em Antropologia.

28 Departamento de Ciências Sociais, Universidade Federal da Paraíba (UFPB/Campus I). Programa de Pós-Graduação em Antropologia e Programa de Pós-Graduação em Sociologia.

29 Departamento de Ciências Sociais, Universidade Federal da Paraíba (UFPB/Campus IV).

30 Ver, entre outros, Sarti, 2010.

saúde, corpo e adoecimento não foge a essa tendência, pois se trata de focar categorias centrais para as sociedades, tais como: saberes, corpo, pessoa, cultura etc.

Um exemplo desta reflexão pode ser dado pela proposta de Cynthia Sarti (2010), quando explicita as complexidades da abordagem antropológica sobre um objeto que se situa no trânsito dos saberes, com repercussões sobre a sua constituição como objeto de estudo, as relações entre campos disciplinares (biomedicina e antropologia), e as relações entre pesquisador e interlocutores. Para a autora, o enfoque dado ao estudo vai depender da equação composta por esses três elementos, seja consistindo numa antropologia médica, seja compreendendo uma antropologia da saúde. O enfoque da Antropologia Médica se caracteriza por uma abordagem que dá primazia ao caráter instrumental do conhecimento e a uma postura antropológica de ‘tradução’ entre linguagens diferentes, do ‘usuário’ aos profissionais de saúde. Já para a Antropologia da Saúde a abordagem desenvolvida consiste numa postura de conhecimento sobre o *Outro* em sua inserção sociocultural. Aqui, objetos como corpo e saúde são compreendidos a partir de categorias socialmente construídas, nas quais se inclui o discurso da biomedicina. Outra questão importante levantada pela autora é o lugar peculiar da antropologia quando elege como seu *Outro* o campo da saúde. Diferentemente do que já foi extensamente discutido sobre a autoridade etnográfica, na relação com a saúde e com o saber biomédico existe uma inversão, e é a Antropologia que busca o reconhecimento de seu saber. Este é um desafio que o antropólogo, que se

debruça sobre esta área de conhecimento, precisa enfrentar e permanentemente refletir.

Outro exemplo significativo para o entendimento das diferentes abordagens antropológicas sobre a saúde vem da reflexão feita por Fleischer e Montagner (2011), defendendo uma perspectiva ampliada do pesquisador, em seus próprios termos, uma socioantropologia da saúde. Os autores chamam a atenção para a composição de novas tendências na investigação sobre corpo, saúde e adoecimento, trazendo uma cisão entre os enfoques que atuam numa perspectiva que consiste numa sociologia ‘da’ saúde ou numa outra perspectiva que se representa como uma sociologia ‘na’ saúde. Essas abordagens se diferenciam a partir da posição de distância ou proximidade adotada pelo pesquisador frente aos seus interlocutores. A primeira consiste numa reflexão que parte de ‘fora’ – ou externamente ao objeto de estudo – para entender o fenômeno, e que não problematiza a produção de conhecimento e, frequentemente, o lugar do pesquisador diante do objeto de estudo. A segunda posição consiste numa sistemática de pesquisa em que o pesquisador interage com o campo da pesquisa, desenvolvendo uma reflexão sistemática e epistemológica sobre o encontro de saberes – do pesquisador, do campo de investigação e do nativo –, buscando entender as implicações deste encontro para a reinvenção da investigação em curso e produção de conhecimento.

Foi a partir da reflexão, produzida por esses dois exemplos, que pensamos que a abordagem dada a Antropologia da Saúde deveria passar por uma reflexão sobre a pesquisa e as relações com nossos interlocutores. Neste ensaio, tal reflexão se ancorará

na experiência de duas pesquisas desenvolvidas pelo Grupo de Estudos em Saúde, Sociedade e Cultura da Universidade Federal da Paraíba (Grupessc/UFPB) sobre a sorodiscordância para o HIV/Aids, sendo a primeira voltada para a compreensão dessa situação entre casais heterossexuais e a segunda, para o mesmo fenômeno mas junto a casais de orientação homossexual. O presente texto discorre sobre o processo de construção de ambas as pesquisas, a partir da constituição de uma rede de interlocutores que compreende não apenas os casais entrevistados, mas também os serviços de saúde, as gestões municipal e estadual, as organizações não governamentais e lideranças atuantes no movimento, os pesquisadores de diversas áreas de conhecimento, entre outros atores/atrizes que nos informam sobre a lógica cultural subjacente ao universo contemporâneo da Aids e seu entorno, assim como as agências de fomento à pesquisa, que estabelecem temáticas e linhas de investigação direcionando o interesse dos pesquisadores.

Acompanhando a construção dessa rede, esperamos mostrar de que modo nos foi revelada a complexidade e riqueza que caracterizam o universo sobre o qual nos debruçamos. A Aids, deste modo, revela o quanto a saúde é, nos apropriando de Geertz (1989), um sistema cultural; ou ainda, seguindo Bourdieu (2004), um campo, movido por seus interesses próprios (*enjeux*), e eivado por conflitos, lutas e reposicionamentos. Olhar a saúde como um sistema cultural significa dizer que pensamos este campo para além das relações médico-paciente e dos tratamentos. Nesta perspectiva, pensar antropologicamente o campo da saúde é pensarmos num universo mais amplo,

que contempla os diferentes agentes (instituições de saúde, organizações, poderes públicos), normas e regulamentações (pensando os não-humanos, nos termos de Latour, 1994) e contextos (institucionais ou não, esferas privada e pública) nos quais as relações sociais se desenrolam; dito de outro modo, as instituições e políticas de saúde, os espaços, os profissionais, os discursos, as intervenções, os tratamentos, e também as relações nos campos multidisciplinares, além das relações familiares e da rede de amizades e ajuda. Enfim, é olharmos com estranhamento a rede construída por este universo.

Não temos, nesta exposição, a pretensão de altos voos teóricos. Optamos por uma fala de caráter etnográfico, ancorada no campo, usando como fio condutor para nossas reflexões a experiência vivida. Nossos objetivos são basicamente dois. Primeiro, dar visibilidade a algumas tensões presentes na interlocução entre diferentes campos de saber, mais especificamente entre a Antropologia e o campo biomédico, e refletir sobre ambas. Segundo, pensar sobre as diferentes dinâmicas culturais que o campo de pesquisa nos possibilitou enxergar e que extrapolam a saúde em sentido estrito. Começemos, pois, com o processo de construção da primeira pesquisa.

COMO OS CASAIS SORODISCORDANTES “POUSARAM” EM JOÃO PESSOA

O projeto *Casais sorodiscordantes no Estado da Paraíba: subjetividade, práticas sexuais e negociação do risco*, financiado pela Unesco/Ministério da Saúde através de um edital específico para pesquisas sobre HIV/Aids no Nordeste³¹, teve início no ano de 2007 e foi concluído em 2011. Sua história, contudo, remonta a pouco mais de um ano antes dessa data. Era um começo de tarde qualquer quando uma das autoras deste texto (Mónica Franch) recebeu uma ligação de Ivia Maksud, então membro da Associação Brasileira Interdisciplinar de Aids (Abia), e doutoranda do Instituto de Medicina Social da Universidade Estadual do Rio de Janeiro (IMS/Uerj), onde desenvolvia uma tese sobre casais sorodiscordantes heterossexuais. Mónica e Ivia haviam se conhecido muito tempo atrás, em Recife, num encontro sobre masculinidades organizado pelo Núcleo de Família, Gênero e Sexualidade da Universidade Federal de Pernambuco (Fages/UFPE) e o Instituto Papai (PE), mas somente se reencontraram em 2004, quando ambas faziam doutorado no Rio de Janeiro, e coincidiu cursarem uma disciplina sobre sexualidade na Uerj. Desse encontro, nasceu uma amizade regada a muitos chopes e alimentada por conversas que (também)

31 Chamada para seleção de pesquisas epidemiológicas, clínicas, clínico-epidemiológicas, sociais e comportamentais em DST/HIV/Aids na Região Nordeste.

versavam sobre os respectivos trabalhos, permitindo assim a descoberta de afinidades nas ‘posturas’ diante de questões ligadas à sexualidade e à saúde. Na ligação ocorrida em finais de 2005, Ivya Maksud informou da existência de um edital específico para pesquisas sobre Aids no Nordeste, e propôs a possibilidade de apresentar um projeto pela UFPB, talvez em parceria com a Abia. Casualmente, Mónica estava indo naquela hora almoçar com seu colega, Artur Perrusi, com quem partilhou em seguida o convite de Ivya. Nascia, naquele momento, a ideia de realizar um projeto sobre casais sorodiscordantes no Estado da Paraíba.

Longe de ser apenas anedótica, essa descrição permite refletir sobre algumas características da formação do campo da Aids no Brasil. Sem lugar para dúvidas, durante um longo tempo a Aids ocupou uma posição diferenciada em relação a outras patologias como o diabete, a tuberculose ou a hipertensão, para citar apenas algumas. Em comparação a todas elas, a Aids viu-se ‘beneficiada’ por linhas de financiamento específicas, muitas delas advindas de agências internacionais (como os primeiros projetos do Programa Conjunto das Nações Unidas sobre HIV/Aids - Unaid), ou, como no caso que nos ocupa, da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco). Sem dúvida, tais financiamentos jogaram um papel importante na produção de conhecimento a respeito de questões como sexualidade (temática que experimentou um crescimento notável nos anos 1980, justamente como efeito do advento da Aids), corpo, saúde e doença, sendo nosso projeto um exemplo

desse processo – nós podíamos ter escolhido outras temáticas, mas a possibilidade de termos um projeto (bem) financiado desempenhou um papel crucial na nossa escolha³², num momento em que pretendíamos começar a formar um grupo de pesquisadores em torno da questão da saúde.

Além das redes ligadas a recursos, outras redes também se anunciavam nesse primeiro momento, incluindo contatos acadêmicos, que apontavam para fluxos de conhecimentos e interesses ao redor da Aids; e contatos com uma organização não governamental de referência na ação política, produção de conhecimento e atendimento às pessoas com HIV/Aids – a ABIA³³. Cabe salientar aqui o papel de Ivia Maksud, ao mesmo tempo inserida na academia e numa ONG, que exemplifica muito bem o perfil do pesquisador da Aids, frequentemente situado na mediação entre militância e universidade³⁴. As ONGs como a Abia tiveram e têm um papel muito importante na construção da chamada ‘resposta brasileira à Aids’, mantendo com o Estado uma relação de complementariedade tensa – fornecem quadros para as gestões, angariam recursos de editais oficiais, desenvolvem ações do Estado, mas também fiscalizam e atuam em oposição ao Estado, em seus diversos níveis (municipal, estadual e federal). Essa foi a primeira de várias outras ocasiões em que as ONGs entraram no caminho desta

32 Cabe salientar que a temática da Aids já havia aparecido na trajetória de ambos os pesquisadores, principalmente na de Mônica Franch, que participou de pesquisa sobre uso de álcool e outras drogas e “comportamentos de risco” realizada pelo Instituto Raid, em 1996.

33 É importante ressaltar que, embora tenha sido uma importante interlocutora em nosso processo de pesquisa, a ABIA não fez parceria conosco na pesquisa.

34 Ver, a esse respeito, texto de autoria da própria IviaMaksud (2011).

pesquisa, e cabe dizer que o fizeram de diversas maneiras – como colaboradoras, propiciando o acesso a casais sorodiscordantes; como ‘mestres’, nos permitindo entender melhor os meandros da temática da Aids no Brasil de hoje; como ‘público’, no momento em que expúnhamos os resultados da pesquisa; e também como agentes críticos naqueles momentos em que a clássica oposição academia/militância ficou mais explícita. Essas diversas formas de interlocução chamam a atenção para o importante papel das ONGs no campo da Aids, tanto no acesso (e às vezes tutela) das populações afetadas direta e indiretamente como na construção de um problema público ao redor desse fenômeno.

Por fim, embora não seja de tanta importância para os objetivos deste ensaio, cabe destacar que o processo de ‘descobrimento’ dos casais sorodiscordantes revelou a maneira pela qual frequentemente construímos as parcerias acadêmicas no Brasil, e talvez em outros espaços, transformando o que podemos chamar de ‘capital afetivo’ (as amizades) em ‘capital acadêmico’, e vice-versa.

CONSTRUINDO O PROJETO – EDITAIS E CONHECIMENTO (SÓCIO)ANTROPOLÓGICO

Aceito o desafio, era hora de elaborar o projeto de pesquisa, tarefa coletiva que mobilizou quatro docentes da UFPB – Artur

Perrusi, Mónica Franch, Fátima Araújo e Rosalira Oliveira³⁵. Apesar de estar mais voltado para pesquisas ligadas à área da saúde, e de caráter quantitativo (como tivemos ocasião de verificar na única reunião de acompanhamento dos projetos da chamada em questão), o edital abria espaço para uma pesquisa socioantropológica, como pode se ver no seu enunciado: *Chamada para seleção de pesquisas epidemiológicas, clínicas, clínico-epidemiológicas, sociais e comportamentais em DST/HIV/AIDS na região nordeste*. O fato de fazer referência a ‘pesquisas sociais’, juntamente com a presença de uma categoria de pesquisa ‘antropológica’ no formulário do edital (note-se que não é sociológica, ou socioantropológica, o que nos leva a pensar quem são os interlocutores ‘oficiais’ dentro dessas instâncias), permitia sair da categoria ‘comportamentais’, que remete a uma psicologia do comportamento, norteadada pela busca de resultados eficientes. Contudo, a ambiguidade em relação ao lugar da ‘pesquisa social’ ficava clara na hora de demarcar a subcategoria da pesquisa, quando o ‘comportamental’ emergia como única alternativa possível: *Estudo comportamental sobre a sexualidade de pessoas vivendo com HIV/Aids e sobre as estratégias de promoção, prevenção e atenção à saúde em DST/HIV/Aids nas Unidades Federadas da Região Nordeste*.

A problemática dos casais sorodiscordantes se encaixava bem num edital com essas características, pois a sorodiscordância é uma situação capaz de desafiar a lógica médica, norteadada pela norma curativa/preventiva. De que modo os casais vivenciam

35 Foi a única docente que não ficou no projeto, devido ao fato de ter saído da UFPB.

a sorodiferença? De que maneira gerenciam o risco cotidiano do contágio? Como eles dão continuidade a seus projetos, incluindo o de ter filhos, gerindo uma situação de sorologia positiva dentro do casal? A questão da gravidez, inclusive, mostrou-se, ao longo do trabalho, mais importante (do ponto de vista das preocupações do serviço) do que a própria relação conjugal³⁶. De todo modo, a simples existência de casais que aceitam voluntariamente conviver com sua diferença sorológica parece ser um convite para que o antropólogo atue como ‘tradutor’ das diferentes lógicas (a lógica do serviço e a lógica ou as lógicas dos casais), bem no sentido de uma antropologia médica (Sarti, 2010) ou na saúde (Fleischer; Montanger, 2011), ajudando a desconstruir o senso comum do serviço a respeito da irresponsabilidade, ignorância etc. – e ‘melhorando’ os canais de comunicação entre uns e outros.

Do ponto de vista das atividades, o caráter ‘aplicado’ do estudo desdobrou-se em ações focando a ‘comunicação’ entre os diversos saberes: oficinas voltadas aos casais e aos profissionais de saúde, elaboração de uma cartilha e de um documento com recomendações para os gestores, realização de um seminário de avaliação da pesquisa, junto com os habituais produtos de projetos científicos (banco de dados, artigos publicados em periódicos, participação em eventos da área, trabalhos de conclusão de curso, livro com os resultados do projeto etc.). Nem todas as atividades propostas foram realizadas no decorrer do projeto. Contudo, a questão do diálogo entre os possíveis

36 Ver Franch et al., 2011; Silva, 2012.

interessados foi, certamente, mais premente do que em outras pesquisas, nas quais a questão do ‘retorno’ é dita por vezes como ‘palavra mágica’, sem necessariamente ter uma tradução concreta em atividades formais de apresentação e discussão dos resultados³⁷.

Outro desafio desse primeiro projeto foi estabelecer o debate também com questões relevantes para o campo acadêmico, e que fossem inteligíveis para os avaliadores dos projetos da chamada. Trata-se de um equilíbrio numa linha tênue, que permite, por um lado, pensar na ‘aplicabilidade’ do trabalho para o atendimento às pessoas com HIV, e, por outro lado, mantém diálogo com questões importantes no campo das Ciências Sociais. Não entraremos em detalhes aqui, mas apenas mencionaremos que o projeto inicial foi construído pensando nos seguintes focos analíticos: novos cenários afetivo-sexuais, subjetividade, práticas sexuais e negociação do risco – categorias que se transformariam bastante ao longo do trabalho.

A elaboração do projeto nos levou a uma ampliação das primeiras redes, desta vez, envolvendo questões de caráter institucional e burocrático. Necessitamos do aceite da Secretaria de Saúde do Estado – a parceria era exigida pelo edital, como uma forma de garantir o ‘retorno’ ou a ‘aplicabilidade’ dessa pesquisa. Isso nos levou a pensar também numa certa tutela do portador do HIV, que reencontramos em vários momentos de nossas pesquisas. Outra rede foi com o Comitê de Ética do

³⁷ Não estamos negando aqui a existência de outros “retornos” nas pesquisas que, como antropólogos ou sociólogos, empreendemos com diversas populações, mas trata-se de outro tipo de exigência.

Hospital Universitário (HU), antes mesmo da realização da pesquisa – e aqui nos deparamos com algo que já foi muito discutido pela literatura antropológica, que é a aplicabilidade do termo de consentimento para nossas pesquisas, e os tipos de acordos que nós estabelecemos com as populações³⁸.

A proposta de investigação foi aprovada pela instituição financiadora, porém condicionando a delimitação do campo empírico ao enfoque de apenas uma modalidade de casais, optando a equipe, naquele momento, por fazer o estudo com casais heterossexuais. Como veremos mais adiante, a investigação atual se dedica ao estudo da conjugalidade junto aos casais sorodiscordantes homossexuais, como um segundo momento de pesquisa. Este relato é relevante, na medida em que expõe a agência dos órgãos financiadores na eleição de certos temas e recortes de investigação, através dos editais de financiamento. Aqui, queremos apenas pontuar mais um aspecto para reflexão quando se trata de pensar Antropologia e Saúde, considerando como as relações entre problemas sociais, políticas públicas e academia se entrecruzam visando a produção de conhecimento e contribuições significativas para a intervenção em saúde.

38 A esse respeito ver debate sobre ética e pesquisa antropológica, particularmente “com seres humanos” e não “em seres humanos”, encontrada em Victora et al (2004). Recomendamos também a leitura do livro organizado por Soraya Fleischer e Patrice Schuch (2010), *Ética e Regulamentação na pesquisa antropológica*.

A ENTRADA EM CAMPO

O grosso da pesquisa foi realizado em dois espaços de atendimento para pessoas vivendo com HIV/Aids – o SAE do Hospital Universitário e o Complexo Hospitalar de Doenças Infectocontagiosas Clementino Fraga. Nesta última instituição, tivemos diversos problemas para dar início ao trabalho em virtude de mudanças no governo do Estado, que puseram ‘em suspenso’ todos os setores cujas chefias dependiam de cargos de confiança, como foi o caso do Clementino. Contrariamente, a pesquisa no HU pôde se desenvolver com maior facilidade e continuidade, porém não isenta de seus momentos ‘bons para pensar’. Começamos pelo dia em que todo o grupo de pesquisadores foi apresentado à equipe do HU. Nessa ocasião, recebemos uma enxurrada de informações a respeito do serviço (pioneiro, segundo seu diretor, na prevenção da transmissão vertical) e uma boa dose de pré-noções sobre o que encontraríamos em campo. Conhecemos alguns personagens da trama cotidiana do atendimento no setor, que se tornariam importantes coadjuvantes do nosso trabalho, entre eles a assistente social e a chefe das enfermeiras, cujas vozes, naquela hora, escutamos muito pouco, pois estávamos sendo ‘repcionados’, entusiasticamente, pelo diretor do setor, que não cansava de afirmar o quanto o HU precisava ser, de fato, um hospital universitário, se abrindo para pesquisas como a nossa. Era inegável o orgulho em relação ao serviço, a percepção de que ali se fazia algo diferente, um ‘SAE familiar’, que acolheria não apenas o doente, mas todos

aqueles que compunham seu entorno de vida. Se, por um lado, é bem verdade que os serviços voltados ao HIV/Aids, no país, tem se singularizado por uma certa qualidade no atendimento, decorrente do tratamento ‘privilegiado’ da Aids em relação a outras patologias e do caráter ‘vocacional’ das adesões profissionais, o contato com o cotidiano do serviço serviria para relativizar aquela versão ufanista, e verificar como, na prática, nem o atendimento é tão especial como se promete (no sentido de ‘fora das mazelas do SUS’, principalmente da massificação) nem o acesso à pesquisa é tão isento de barreiras como nos fizeram acreditar. Mas naquele primeiro momento, nada disso era ainda conhecido.

Para fechar com ‘chave de ouro’ nossa chegada triunfal, nada melhor do que um ‘relance’ no modelo de atendimento preconizado pelo serviço. Fomos, deste modo, convidados a participar de uma visita a uma gestante, que havia recebido o diagnóstico de soropositividade pouco tempo atrás. Hesitações percorreram o grupo. Afinal, tratava-se de uma consulta privada, e o grupo era grande, composto por seis estagiários, três docentes e uma então doutoranda. Caberíamos, por acaso, numa sala de consulta? Qual seria a reação da gestante a essa invasão? O impasse se resolveu de modo mais ou menos implícito, com parte do grupo adentrando na sala, enquanto outra parte aguardava do lado de fora. E o que vimos foi um mostruário de ‘boas práticas’ que, para nosso olhar distanciado, nos pareceu um tanto assustador. A mulher ficou visivelmente incomodada com a presença de tantos olhos voltados para ela. Tratava-se, como compete a um serviço público, de uma mulher pertencente

às camadas populares, e, ainda, vinda do interior, o que criava um contraste hierárquico com nossa presença ali, ‘doutores’ da cidade. Seu gestual evidenciava esse incômodo, ou quem sabe quais outros incômodos, pois passou a consulta inteira com o olhar baixo e a cabeça quase encostada ao peito. Nosso anfitrião, pelo contrário, parecia muito à vontade e, depois de verificar algumas informações, passou a ‘lecioná-la’ a respeito das responsabilidades que seu estado requeria – principalmente a adesão ao uso de remédios e o cumprimento de suas visitas ao serviço. Em alguns desses itens, a usuária havia ‘falhado’, e o tom do médico tornava-se próximo de um ‘carão’ proferido a uma criança – ou a alguém, de todo modo, com quem se tem uma relação hierárquica. Perto do fim da visita, e de forma discreta (como tudo que fizera até então), a mulher começou a chorar. Não fazia qualquer barulho, parecia até envergonhada das próprias lágrimas, não soluçava, mas deixava escorrer o sinal de sua tristeza, desconsolo ou talvez revolta, enxugando em seguida as lágrimas com a mão.

Dias depois, sentimos o peso daquela ‘violência simbólica’ que, de modo um tanto inocente, um tanto precipitado, havíamos contribuído para construir. Na primeira semana de observação do serviço, um de nossos estagiários tentou entrar, junto com uma usuária, na sala de consulta. Eles (o estagiário e a usuária) haviam se conhecido na sala de espera, onde ele se apresentou e falou sobre a pesquisa, solicitando sua permissão para acompanhá-la até a consulta. A usuária aceitou, mas a médica barrou a entrada do nosso estagiário, gerando imediatamente um ‘conflito diplomático’ entre nós/universidade e eles/serviço. Esse

pequeno entrave, que na hora foi vivido com muita preocupação pelos pesquisadores envolvidos, terminou funcionando como mais uma chave para compreendermos dinâmicas importantes no estabelecimento dessa nova rede – a rede com o serviço de saúde.

Na nossa primeira visita, havíamos escutado várias vezes o apelativo de ‘família’ – o serviço como uma família para seus usuários, o serviço querendo atingir a família, e o serviço, também, funcionando como uma família internamente, aberta à pesquisa e ao conhecimento científico como é esperado de uma instituição universitária. Usualmente, fazer referência à ‘família’ traduz uma ideologia de harmonia, enfatizando o nivelamento dos possíveis conflitos em prol de um objetivo comum. Contudo, as famílias reais estão longe de serem assim. O primeiro impasse que encontramos no serviço demonstrou-nos que ele talvez funcionasse de forma muito mais próxima da família real do que da família ideológica – com conflitos mais ou menos abertos, dissonâncias e interesses contrapostos, mesmo quando se procura objetivos comuns ou, no mínimo, próximos. Entramos no serviço pela mão de um determinado profissional; ele nos fez, inclusive, penetrar (a ambiguidade aqui é proposital) no âmago de sua prática. Essa entrada provocaria rejeição por parte de outros atores desse serviço, que discordavam das práticas desse profissional e, sobretudo, da sua postura pública. Nossa participação na referida consulta tornou-se, deste modo, numa ‘mácula’, uma ‘gafe de campo’ – como toda gafe, provocando limitações futuras, mas, também, revelando dinâmicas do campo. Entre outros aspectos, este acontecimento

nos fez pensar sobre as relações entre profissionais de saúde e sobre suas posturas frente aos usuários do serviço, em termos de hierarquias de saberes e de reconhecimento da autonomia do chamado ‘paciente’ diante do conhecimento biomédico.

Se o cuidado em relação à privacidade da paciente podia (e devia!) ser compreendido por nós, nem por isso tal cuidado podia nos deixar inocentes quanto a outro aspecto da nossa interdição à consulta: nós não éramos, nem de longe, da ‘área da saúde’, e isso nos tirava o direito de participar do momento sagrado da consulta médica. Esse direito não é jamais questionado quando se trata dos alunos/estagiários da área da saúde, principalmente dos aprendizes de médico. O jaleco, bem visível (em referência ao jaleco invisível de Soraya Fleischer³⁹), demarca uma posição de poder no espaço do serviço, permitindo o livre acesso aos seus vários espaços. No HU, nunca usávamos jaleco, e embora isso não necessariamente nos tornasse, aos olhos dos nossos entrevistados, ‘civis’, certamente atuava como um demarcador para os profissionais do serviço. Nós éramos estranhos, convidados a partilhar aquele espaço por um tempo determinado, mas não éramos próprios do lugar.

Por fim, outro elemento que a interdição evidenciava diz respeito às redes e fluxos comunicativos que os profissionais e usuários estabelecem dentro do serviço. Nossa entrada havia sido ‘denunciada’ por quem, afinal? Muitas vezes, na intimidade recém-criada da entrevista com os casais, os usuários e seus parceiros teciam alguma crítica ao serviço (usualmente poupando

39 Ver capítulo da autora neste livro e também Fleischer (2011).

alguns atores), falavam de suas estratégias de oposição à norma preventiva, que ditava o uso da camisinha sempre, mostravam, enfim, suas formas de agência, contingentes aos contextos pelos quais circulavam. Nós estávamos também no centro de sua roda. Em alguns momentos, ouvimos reclamações do serviço quanto a nossas atitudes. Como ocorre também na relação com determinados profissionais, essas reclamações não nos eram dirigidas diretamente, mas chegavam como ‘fofocas’ ou comentários dirigidos a terceiros. Uma entrevistada reclamou do tempo de duração da entrevista, sobretudo porque era horário de almoço e estava com fome. Ficávamos em dúvida até que ponto eram os próprios funcionários que falavam ‘por meio de’ supostas falas dos entrevistados, mas o certo é que, apesar do inegável apoio para a realização da pesquisa (contamos com salas, os usuários foram indicados e eram, igualmente, contatados primeiro pelos profissionais do serviço), pesquisar numa instituição de saúde supõe submeter-se também a suas regras e agir no espaço possível, esbarrando por vezes em portas fechadas.

Se no SAE/HU o nosso fazer antropológico perpassava o exercício contínuo de conquista da autoridade científica em um campo fortemente tutelado pelo conhecimento biomédico, o cenário com o qual nos deparamos no Hospital Clementino trouxe para a pesquisa um novo desafio. Enquanto no SAE a nossa chegada no serviço causou desconforto aos profissionais de saúde, devido ao receio de que a abordagem antropológica prejudicasse o processo de adesão dos usuários do serviço ao tratamento, no Hospital Clementino, por sua vez, o núcleo de

pesquisa da instituição era muito atuante e logo nos viabilizou o acesso a todas as alas que atendiam as pessoas soropositivas, *desde que* fizéssemos uso de jaleco branco e de equipamentos de proteção individual (EPIS), como máscaras, cujo uso nos foi exigido devido ao risco de contaminação de outras doenças infectocontagiosas também tratadas no hospital.

Embora os equipamentos de proteção tenham contribuído para que fôssemos facilmente integrados ao ambiente (Silva, 2012), surgiu, em contrapartida, um impasse do ponto de vista metodológico, já que passamos a ser percebidos pelos nossos interlocutores como profissionais da área de saúde. Ainda que nos apresentássemos como pesquisadores da UFPB, a confusão se mantinha e não raros foram os casos em que os usuários dos serviços nos faziam perguntas sobre como lidar com determinados problemas de saúde.

O lugar onde o jaleco branco nos colocava diante dos olhos dos nossos interlocutores trouxe sérias implicações para o diálogo, o que se desenhou de maneira mais forte tanto em respostas que reproduziam discursos politicamente corretos quanto na pouca abertura para o conhecimento da experiência subjetiva de convivência com o HIV/Aids. Nas reuniões do grupo de pesquisa, discutimos o que esta correlação nos dizia, e quais estratégias deveríamos utilizar para escapar do lugar que acabamos por ocupar; desse modo, percebemos que a normatização das práticas sugeridas pelas políticas de prevenção (mas reproduzida pelos profissionais), as tentativas de regulação do cotidiano do portador por meio do tratamento, podiam impedir a fluidez de um diálogo franco entre alguns

profissionais e os pacientes. Diante de tal ‘diagnóstico’, passamos a nos esquivar da norma de uso dos equipamentos de proteção ao ficarmos apenas na ala de consultas. O que acabou por devolver o nosso lugar de pesquisadores das Ciências Sociais e, conseqüentemente, nos distanciou da imagem do profissional de saúde.

REFLEXÕES SOBRE O CAMPO – A PESQUISA EM SERVIÇOS DE SAÚDE PARA HIV/AIDS

É claro que todo campo tem suas regras, aberturas, alianças, bem como suas portas fechadas e caminhos impossíveis de serem trilhados. O que seria, então, específico na pesquisa em instituições de saúde⁴⁰? E o que o campo da Aids, mais precisamente, nos revela nesse sentido? A partir das nossas experiências percorrendo os serviços para pessoas com HIV/AIDS em João Pessoa, uma primeira constatação é o fato de as pessoas acudirem a esses espaços a partir de definições biomédicas ou biodefinições: estão ali na qualidade de ‘portadores’ do HIV, como em outros serviços chegam a partir do diabetes, do câncer, ou de qualquer outra patologia que receba seu tratamento nesses espaços. Daí, inclusive, a invisibilidade do membro soronegativo dos casais, que foi um elemento constante no tempo de pesquisa.

40 Agradecemos a provocação a Soraya Fleischer na II Semana de Antropologia, que nos ajudou a pensar nas especificidades do campo da saúde.

Obviamente, essa biodefinição não encerra as experiências daqueles indivíduos. De fato, os espaços de saúde recebem constantemente transbordamentos de ambos os lados (dos usuários para os profissionais e vice-versa), mas isso não impede que o principal mote do encontro humano que ali acontece gire em torno de tais definições.

Esse aspecto traz algumas consequências. Primeiro, ele torna visível uma hierarquia de saberes, liderada pela Medicina, a partir da qual se desdobram a Psicologia, o Serviço Social, a Enfermagem... e até a Antropologia! Pois é preciso lembrar que as instituições de saúde são também campos profissionais, e seus atores ali se relacionam a partir de posições hierárquicas distribuídas em cargos, com suas respectivas funções, recompensas materiais e simbólicas, habilidades e também estereótipos. A importância que o médico adquire como detentor do saber mais valorizado (inclusive economicamente e em termos de tempo disponível para o serviço) pode ser compensada, no cotidiano institucional, por diversos contrapoderes, mas isso não impede que o serviço se organize tendo como polo central o saber técnico representado pelo médico, a partir do qual situam-se os outros saberes, inclusive o nosso.

Um segundo aspecto que decorre do recrutamento via biodefinições diz respeito ao tipo de relações que podem se estabelecer em tais espaços. No caso específico da Aids, a copresença num mesmo centro de saúde não parece ser capaz de promover a formação de redes mais ou menos duradouras entre os usuários. Via de regra, as pessoas que vão ao serviço estabelecem relações de longo prazo com determinados profissionais

(que podemos chamar de relações verticais), limitando-se as relações com outros usuários (relações horizontais) a uma troca momentânea, circunscrita às horas de espera por atendimento – algumas vezes nem isso! Em comparação com outros espaços de saúde, foi instigante constatar como a sala de espera, nos serviços voltados ao HIV/Aids, podem ser silenciosas. Quando existe interação entre os usuários, ela costuma se restringir ao momento da espera pela consulta. Às vezes, as pessoas se reencontram e reestabelecem o contato, mas isso não costuma gerar relações que ultrapassem os muros do hospital. Isso é diferente do que ocorre, por exemplo, no Programa Saúde da Família (PSF), onde o serviço de saúde se insere num espaço relacional, o que ocasiona um entrelaçamento de redes. Tais diferenças terminam sugerindo diferentes estratégias metodológicas, ou, melhor dizendo, tornam certas pesquisas mais possíveis do que outras. Pesquisando no PSF, é possível aceder à rede de relações cotidiana dos usuários; já pesquisando nos serviços de saúde para HIV/Aids, temos acesso a indivíduos, com os quais estabelecemos uma relação com pouca solução de continuidade e que pode facilmente se enquadrar no tipo de relação vertical que o usuário estabelece com os profissionais.

Nesse sentido, consideramos que a integralidade, tomada como um dos pilares da intervenção do Sistema Único de Saúde, não é posta em prática pelo ‘cuidado’ oferecido, na medida em que não garante uma integração plena entre profissionais e usuários, e desconsidera as diferentes dimensões e projetos da vida social do usuário. Não se está propondo uma intervenção biomédica sobre todas as esferas da vida social do usuário, mas

o reconhecimento da autonomia da pessoa vivendo em termos de continuidade da ‘vida’ e não do exercício de uma morte social, a exemplo dos direitos sexuais e reprodutivos apesar da chamada ‘doença’. Desta forma, o cuidado se limita à medicalização e ao aconselhamento sobre medidas preventivas, visto que não se desenvolve uma relação de cumplicidade que fundamente atitudes de confiança entre profissionais e usuários.

Além disso, pensamos que a Aids radicaliza um aspecto crucial na relação usuário-serviço: a tutela que o serviço estabelece com o usuário. O estigma que rodeia a Aids – não menos importante hoje do que nos primórdios da epidemia – age como importante motivador para esse elemento que é ao mesmo tempo proteção e controle, e que tem efeitos diretos na pesquisa, pois nos obriga a estabelecer uma aliança duradoura com os serviços de saúde que atendem as pessoas com HIV/ Aids. Quando se trata da proteção, o serviço se propõe a atuar como um refúgio no qual os usuários podem exercitar abertamente sua condição de positividade (ou de doença), já que este é o espaço social de definição e intervenção sobre a ‘doença’, cujas relações sociais estão definidas entre duas categorias: usuário e profissionais. As expectativas são de que os estigmas e preconceitos estejam ausentes nessas relações, qualificadas pelo caráter científico e profissional do trabalho em saúde, em nome do qual se busca exercer controle sobre a vida do ‘portador’ – em termos de uso correto do medicamento, de contaminação e prevenção, cuidados com si mesmo etc. Essa ambiguidade integra o ‘agir em saúde’, na medida em que a intervenção ou aplicabilidade do conhecimento, como indicado, passa pelo

‘ditar’ maneiras de ‘fazer viver’ com a doença (Rabinow; Rose, 2006).

Na visão do serviço, trata-se de ditar a maneira de viver a partir do referente da positividade (ou da doença), considerando que a biomedicina fornece os instrumentos (medicamentos, tecnologias etc.) por meio dos quais se garante a vida e se estabelece a hierarquia e autoridade presente nas relações sociais entre esses agentes. Esse fenômeno se torna mais gritante quando envolve ‘pessoas vivendo’ que estão em condições de vida pouco favoráveis, como por exemplo, os que não sabem ler ou que tem pouco acesso à informação, as pessoas idosas etc., situações que deixam as pessoas mais vulneráveis frente ao conhecimento dominante, o que não significa a incorporação das exigências impostas pelo serviço. Relativizar essa autoridade, e reconhecer os diferentes referentes que perpassam a vida das pessoas, é uma atitude central para garantir a adesão requerida aos medicamentos e tratamentos, bem como garantir a parceria nas escolhas que os usuários fazem em termos de projetos familiares e pessoais.

A REALIZAÇÃO DO SEMINÁRIO DE CASAIS SORODISCORDANTES EM JOÃO PESSOA

Outro momento de interesse para pensarmos na construção das redes desta(s) pesquisa(s) foi a realização do *I Seminário de Casais Sorodiscordantes*, em João Pessoa. Previsto no projeto original, como parte do ‘retorno’, o Seminário adquiriu uma dimensão muito maior do que aquela projetada por nós, graças ao *feliz casamento* entre o Grupessc e a coordenação de DST/Aids da prefeitura de João Pessoa. Durante os longos primeiros tempos da pesquisa, toda nossa atenção havia estado voltada para a procura dos casais via serviço e também via Missão Nova Esperança, nossa parceira desde a primeira pesquisa. Preocupados em fazer campo, conhecemos pouco o ‘campo’ da Aids, não priorizando as gestões nem os movimentos sociais. Na hora de pensarmos o ‘retorno’, contudo, esses atores não podiam ser mais esquecidos. Um belo dia, fomos conversar com Roberto Maia, no CTA, e qual não foi nossa surpresa ao saber que a prefeitura estava preparando um seminário sobre... casais sorodiscordantes! Essa coincidência não pôde deixar de ser notada. Como nossas pautas – a da pesquisa e da gestão do problema Aids – estavam interligadas! Não à toa. Afinal, a nossa era uma pesquisa financiada pelo Ministério da Saúde (MS) e sugerida por uma acadêmica que também era, na época, ativista. Os casais estavam na crista da onda, sobretudo em relação a temáticas que preocupavam a saúde pública, principalmente a questão da reprodução.

Coube a nós a preparação ‘acadêmica’ do evento, e a nossos parceiros (Roberto Maia e também Vítor Buriti, da Missão Nova Esperança), a gestão política. Foi nesse momento que percebemos que nossa aproximação da Missão Nova Esperança, que havia sido uma estratégia bem sucedida para ‘fazer campo’, tinha efeitos negativos ‘no campo’ da Aids. Fomos recebidos com muita desconfiança por alguns atores do Fórum Aids, e a participação das ONGs no evento foi muito menos presente do que esperávamos. Aqui, portanto, vimos em funcionamento uma das premissas mais conhecidas por quem pratica etnografia, seja ou não em centros de saúde: a escolha de algumas parcerias, na hora da pesquisa, inviabiliza ou torna complicada a constituição de outras. São os nós da rede, cujo reconhecimento nos informa dos limites do nosso campo.

Apesar disso, o seminário foi um momento interessante – o início de uma parceria duradoura com a gestão. Também foi responsável pelo segundo projeto – a pesquisa entre casais homossexuais – uma demanda surgida no seminário.

Se do ponto de vista da rede com as ONGs esbarramos em nós, no que tange às redes acadêmicas estendemos a conexão. Primeiramente, a organização do seminário foi um trabalho realizado por docentes e discentes, logo, a formação de equipes de atuação propiciou parcerias que, em seguida, se concretizaram em artigos em coautoria e na elaboração de uma cartilha (construída coletivamente com os participantes do seminário). Os estudantes de Ciências Sociais, estagiários da pesquisa (Átila Andrade, Artur Guimaraes, Clareanna Viveros, Lindaci Loyola, Juliana Nascimento e Luana Santos),

assumiram um papel efetivo no diálogo com outras instituições acadêmicas ao apresentarem alguns resultados parciais da pesquisa em *banners*; o que ocorreu tanto no seminário realizado pelo Grupessc quanto em um evento realizado pela ABIA e em congressos específicos das Ciências Sociais.

De fato, o seminário foi um momento muito produtivo em vários sentidos. A discussão do material empírico da pesquisa sobre os casais sorodiscordantes aproximou nossa abordagem sócioantropológica dos objetos estudados pelos profissionais da área de saúde, o que acabou por despertar o interesse de alguns deles em participar das reuniões do Grupessc e se candidatar na seleção dos Programas de Pós-graduação (Sociologia e Antropologia). Além do interesse pelo Grupessc, também recebemos vários convites para apresentar a pesquisa nos serviços de saúde. Entre meados de 2010 e 2012, discutimos o resultado final da pesquisa com os profissionais de saúde, em diferentes momentos. Artur Perrusi debateu, em 2010, o texto “A negociação do risco entre parceiros sorodiscordantes”, no Hospital Clementino. Mónica Franch fez uma conferência sobre “A convivência com o HIV/Aids”, em 2011; e ainda no mesmo ano Artur Perrusi, Mónica Franch e Luziana Silva debateram a sorodiscordância no Hospital Santa Isabel, no evento *Conversa Sorodiferente* (o evento foi realizado pelo Grupessc e pela coordenação de DST/Aids da prefeitura de João Pessoa).

Por fim, a discussão do material empírico da pesquisa e a criação de redes com os profissionais dos serviços de saúde e com alguns ativistas contribuíram, a um só tempo, para a abertura do campo para a nova pesquisa com os casais homossexuais

sorodiscordantes como tem legitimado a pesquisa antropológica como produtora de conhecimento sobre o campo da saúde.

DOS CASAIS HETERO AOS HOMOSSEXUAIS - A “REDE” DOS CASAIS

Diferentemente do edital da Unesco, o Edital Universal faz parte do horizonte corriqueiro de nossa atividade acadêmica. Pode-se dizer que, em relação a ele, falamos ‘a mesma língua’. Um dos ‘macetes’ que a gente apreende é que, se nos editais do Ministério as redes valorizadas são aquelas que garantem o ‘retorno’ ou aplicabilidade da pesquisa (com o Estado), no CNPq trata-se de redes que mostram como o proponente não é um lunático entre seus iguais, e consegue angariar apoios e proximidades de outros acadêmicos. Deixaremos para discorrer mais sobre esses editais em outro momento. Queremos apenas falar, agora, sobre a última das redes importantes para a realização deste trabalho – aliás, a rede mais importante de todas: os casais sorodiscordantes. Já escrevemos bastante sobre isso, mas estamos tentando pensar, aqui, algumas questões diferentes.

Pensem na primeira pesquisa, sobre casais heterossexuais. O acesso via serviço e (em menor medida) por uma ONG voltada a crianças com HIV trouxe um perfil específico para a pesquisa: casais de baixa renda, muitos deles moradores do interior. Nesse sentido, a Aids podia até trazer positivities,

por constituir uma fonte de acesso a direitos de cidadania – o ‘benefício’ – colocando a relação com o Estado de forma mais permanente (Silva, 2012). Outro viés da pesquisa é o fato de frequentemente a mulher ser a soropositiva, resultado de nossa maior inserção no HU em relação ao Clementino Fraga. O tipo de laço conjugal, que não estava presente no projeto inicial, passou a ser parte importante de nossa análise, pois era (entre outros aspectos) em função dele ou justificado por ele que os casais fugiam da norma preventiva que assinala para o uso de camisinha sempre, em todas as relações sexuais.

Outro aspecto que o estudo desses primeiros casais revelou é o peso do estigma na reconfiguração de redes, usualmente trazendo um prejuízo para as mesmas. Assim, vimos que a entrada do HIV, em muitos casos, tem um efeito de fechamento do casal, que adquire características de redoma quando se trata da gestão de questões importantes para o cotidiano de quem possui o vírus e quem com ele/ela se relaciona. A abertura a novas redes (com o serviço, com as ONGs, com grupos de ‘pessoas vivendo’), embora importante individualmente para algumas pessoas ou mesmo para alguma dupla, não pareceu compensar, no caso específico dos casais heterossexuais, as perdas experimentadas. Essas dinâmicas pareciam sugerir que a Aids, para esses casais, embora constituindo uma bioidentidade (da ‘pessoa vivendo’), não motiva uma biossociabilidade, ou o faz de uma maneira muito tímida. Contudo, as características da pesquisa no serviço (conforme já explicitadas) podem também ser responsáveis por essa percepção. De fato, nossas tentativas de ‘fazer rede’ com os casais não foram bem sucedidas. Nisso,

o próprio tempo da pesquisa pode ter tido algum efeito, como também o acesso pelos serviços, mas é interessante comparar essa impossibilidade de fazer redes com o que estamos começando a observar na nossa nova pesquisa, junto aos casais de orientação homossexual.

Preliminarmente (pois a pesquisa ainda não foi concluída), observamos que o contato, bem como a posterior entrevista com alguns casais homossexuais, especificamente *gays* masculinos, não esgotou a relação com essas pessoas. Alguns dos informantes da nova pesquisa já eram nossos conhecidos porque ‘circulam’ no campo da Aids, mais especificamente na sua esfera pública. A participação na pesquisa fortaleceu a relação. Em outros casos, o contato não se encerrou com a entrevista, gerando comunicação nas redes sociais. Cabe salientar que, nesses casos, não foi o serviço que mediou a relação com os casais. Tivemos, aqui sim, acesso a algumas ‘redes’, se não muito numerosas, ao menos capazes de fazer funcionar a velha e boa técnica da ‘bola de neve’, que não funcionou entre os casais heterossexuais. E se a técnica funcionou é porque existe, de fato, uma relação entre algumas dessas pessoas, que estão em relações sorodiscordantes, não apenas pública, mas também na esfera privada, da troca afetiva duradoura. Resta a nós desvendar, agora, qual a característica dessa rede, e o modo como ela articula questões diversas: orientação sexual ‘desviante’, condição sorológica, participação no ‘campo da Aids’, capital cultural e outras afinidades eletivas. Apenas partilhando as provocações do campo, queremos salientar que o ‘fator LGBT’ não necessariamente funciona como um mitigador do estigma. Para nossa surpresa, a simples

menção à sigla LGBT provocava uma reação negativa por parte de alguns entrevistados soropositivos, que manifestavam ter sofrido exposição e preconceito ‘no mundo *gay*’ de João Pessoa. Desvendar esse paradoxo é uma das tarefas deste momento: o mundo *gay* discrimina pessoas que vivem com HIV, mas, por outro lado, e ao mesmo tempo, ele permite encontrar mais parceiros e formar uma rede, até porque a condição sorológica pode ser compartilhada – criando, assim, uma rede.

O desdobramento da primeira pesquisa numa segunda, agora com casais homossexuais sorodiscordantes, possibilitou o desnudamento de temáticas diferentes. Se entre os casais heterossexuais ganhou destaque – e impôs à equipe de pesquisa um esforço teórico de reflexão – questões como conjugalidade, dificuldade do uso da camisinha, cidadania, estigma e, no debate público, o direito à reprodução; o campo com casais homossexuais está nos abrindo novos desafios. As iatrogenias, a preocupação com a identificação através de novas marcas corporais, a maior diversidade de parcerias afetivo/sexuais, e, no debate público, o direito ao casamento *gay*, deixam claro que estamos falando de uma realidade que tem suas especificidades.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para finalizar, gostaríamos de tecer algumas considerações.

Através de nossa narrativa, ficou claro que o processo das pesquisas aqui brevemente relatado implicou diferentes

‘encontros relacionais’, que exigiam diferentes dinâmicas e posicionamentos. Esses encontros foram marcando os limites e as possibilidades de nosso estudo, permitindo também a emergência de novas questões na medida em que o trabalho ia sendo desenvolvido. A quantidade de atores que foram entrando, às vezes de forma desejada, outras, inesperada, na nossa pesquisa, nos fala um pouco, também, do tipo de processos sociais que envolvem a problemática da Aids, uma doença que se fez e se faz na privacidade do adoecimento ou da convivência com o vírus, mas também na esfera pública, no embate simbólico e concreto entre um número amplo de atores com legitimidades diversas.

Nesse sentido, o campo empírico da Aids, na atualidade, permite reafirmarmos o lugar do corpo, da saúde e da doença como importantes chaves de acesso para compreender as sociedades e culturas, com todas as implicações que daí resultam: cruzamento de saberes, corpo e pessoa, biopoder, relações sociais e conjugalidade, experiência privada do adoecimento, movimentos sociais em saúde etc. As pesquisas realizadas indicam vários caminhos que a socioantropologia da saúde vem trilhando: um que aborda a temática da experiência do adoecimento, corpo e seus significados; outro que trata das relações entre adoecidos e as relações institucionalizadas/profissionais de saúde; e um terceiro, sobre as relações entre adoecimento e relações com não-adoecidos; um quarto caminho, a relação entre o corpo e as intervenções, incluindo aí as intervenções médicas e suas iatrogenias. O rendimento acadêmico e prático dessas diversas vias dependerá, sempre, da nossa capacidade de fazermos redes em campos que importam

porque voltados para algumas das questões mais fundamentais da nossa humana condição.

REFERÊNCIAS

BOURDIEU, P. 2004. **Coisas ditas**. São Paulo: Brasiliense.

FLEISCHER, S.; MONTAGNER, M. 2011. Antropologia e sociologia da saúde: novas tendências. **Tempus - Actas de Saúde Coletiva**, Ciências Sociais em Saúde, v. 5, n. 2, p. 7-11. Disponível em: <<http://www.tempusactas.unb.br/index.php/tempus/article/view/958/900>>. Acesso em: 25 nov. 2012.

_____. 2011. Uma antropóloga em um *campus* universitário da saúde. **Tempus - Actas de Saúde Coletiva**, Ciências Sociais em Saúde, v. 5, n. 2, p. 235-253. Disponível em: <<http://www.tempusactas.unb.br/index.php/tempus/article/view/978/918>>. Acesso em: 25 nov. 2012.

_____. 2011. **Parteiras, buchudas e aperreios: uma etnografia do cuidado obstétrico não oficial na cidade de Melgaço, Pará**. Belém: Pakatatu; Santa Cruz do Sul: Edunisc.

FRANCH, M. Et al. 2011. **Novas abordagens para casais sorodiferentes**. João Pessoa: Manufatura.

GEERTZ, C. 1989. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC.

GARNELO, L. 2009. **As correntes da antropologia na análise da doença e da saúde**. [mimeo]

LATOUR, B. 1994. **Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica**. Rio de Janeiro: Ed. 34.

MAKSUD, I. 2011. HIV/Aids, a pesquisa e a intervenção: um debate sobre sorodiscordância. In: FRANCH, M. et al. 2011. **Novas abordagens para casais sorodiferentes**. João Pessoa: Manufatura. p. 22-49.

RABINOW, P.; ROSE, N. 2006. O conceito de biopoder hoje. **Política & Trabalho**, Revista de Ciências Sociais, n. 24, p. 27-57, abr. Disponível em: <<http://periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/politicaetrabalho/article/view/6600/4156>>. Acesso em:

SARTI, C. 2010. Corpo e doença no trânsito de saberes. **RBCS**, v. 25, n. 74, p. 77-191, out. Disponível em: <<http://www.redalyc.org/pdf/107/10717455005.pdf>>. Acesso em: 25 nov. 2012.

SILVA, L. 2012. **Fazendo a diferença**: as dinâmicas conjugais de casais sorodiscordantes para o HIV/Aids. 2012. 274f. Tese (Doutorado em Sociologia) - Programação de Pós-graduação de Sociologia, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa. Disponível em: <http://bdtd.biblioteca.ufpb.br/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=2498>. Acesso em: 25 nov. 2012.

VICTORA, C. et al. **Antropologia e ética**: o debate atual no Brasil. Rio de Janeiro: EdUFF, 2004.

DESAFIOS NA TRAJETÓRIA DE UMA PESQUISA SOBRE A PRODUÇÃO DO DESEJO DE FILHOS

*Pedro Guedes*⁴¹

Neste artigo discuto algumas das opções e dilemas metodológicos da pesquisa realizada sobre as chamadas novas tecnologias reprodutivas (NTR) entre 2006 e 2009. A pesquisa, que fez parte de meu doutorado, tinha como foco compreender as implicações dos discursos acerca da necessidade de popularização dos serviços de reprodução assistida; ao analisar a noção de que o acesso a esses serviços significaria a garantia de um direito, configurou-se em uma crítica a esse pressuposto (Nascimento, 2009).

Ao privilegiar, aqui, os aspectos metodológicos no desenvolvimento da investigação, destacarei algumas questões que, acredito, extrapolam o âmbito desse exercício específico e dizem respeito ao *fazer antropológico* de forma mais ampla. Chamar a atenção para este ponto é reconhecer a relacionalidade entre processo de pesquisa e produção do conhecimento em Antropologia, enfatizando a compreensão do “fazer etnográfico” como “prática antropológica” (Schuch; Vieira; Peters, 2010, p. 9-10).

⁴¹ Departamento de Ciências Sociais, Universidade Federal da Paraíba (UFPB/ Campus IV).

Para isto, destacarei algumas etapas do processo de pesquisa que considero centrais para a definição dos contornos que a investigação ganhou, e as interpretações produzidas: a) as negociações requeridas para uma pesquisa em um ambiente hospitalar, configurando esse contexto como um campo *up*; b) os desafios de lidar com categorias médicas no fazer da pesquisa, sem naturalizá-las, e o processo de compreensão/construção dessas categorias para o pesquisador; c) o lugar do pesquisador no cenário de um serviço de saúde e o limite entre formular questões para os interlocutores e criar demandas.

O objetivo é dar destaque não apenas aos diversos sujeitos que participam desse trajeto, mas as dimensões políticas e éticas das opções assumidas. Se algumas vezes essas etapas podem estar relacionadas às características do próprio objeto, o desafio será entendê-las de modo mais amplo, particularmente em relação ao meu lugar de pesquisador, inserido de modo ativo nesse processo.

PROCURANDO UM CAMINHO, FORMULANDO UM PROBLEMA: NTR E DESIGUALDADES

A primeira iniciativa para começar a dar conta das questões da pesquisa foi a tentativa de mapear os caminhos que as pessoas percorriam ao identificarem “dificuldade para ter filho”. De uma forma espontânea inicialmente, me decidi a investir em visitas ao Morro Alto, uma comunidade na periferia

de Porto Alegre, para, abordando as pessoas em suas casas, tentar identificar indivíduos ou casais que tinham ou conheciam alguém que havia tido dificuldade para ter filhos.

Assim, comecei a andar pelas ruas e a abordar as pessoas que se dispunham a conversar. O roteiro de entrevista era suficientemente amplo para abarcar não apenas concepções sobre maternidade e paternidade, mas os históricos familiares desses sujeitos para, só ao final, perguntar se a pessoa entrevistada conhecia “alguém que tentou ter filho, mas não conseguiu”, e como essas pessoas eventualmente enfrentaram essa situação. Ao passo dessas incursões, comecei também a frequentar o Posto de Saúde da comunidade e a negociar o meu acesso aos possíveis casos que a equipe tivesse encontrado de demanda por “tratamento para engravidar”.

Esta tentativa, que se demonstrou lenta e pouco produtiva, ocorreu ao mesmo tempo em que transitava, no Comitê de Ética em Pesquisa do Hospital⁴², o projeto de pesquisa onde solicitava meu acesso às pessoas que buscavam o serviço de reprodução assistida daquela instituição. A aprovação desse projeto se deu em setembro de 2006, e foi a partir daí que comecei a articular minhas visitas à comunidade com as idas ao hospital.

42 Optei por omitir o nome das instituições pesquisadas com vistas a não identificar diretamente os profissionais referidos ao longo do texto. Esse hospital principal, onde a pesquisa inicial foi realizada, será referido daqui em diante apenas como *o Hospital*. O segundo serviço de saúde mais reportado pelas pessoas, e que muitas vezes foi contraposto em termos de qualidade ao *Hospital*, será identificado como *a Fundação*. A mesma alteração ocorre com os nomes das comunidades e das unidades de saúde. Embora essa opção, do meu ponto de vista, implique perda para o texto, uma série de razões éticas e políticas, que serão consideradas ao longo do texto, levam a esse posicionamento. Do mesmo modo, os nomes dos profissionais e dos demais sujeitos contatados serão substituídos por codinomes. É certo que algumas referências involuntárias podem levar à identificação de algumas personagens, mas efetivamente não vislumbro caminhos de uma garantia total do anonimato pretendido.

O projeto de pesquisa tinha um interesse na reflexão sobre paternidade e infertilidade, com uma preocupação central nos impactos das NTR nas questões de parentesco. Embora esse interesse na paternidade tenha se mantido, a pesquisa foi reorientada na medida em que minhas primeiras incursões ao Hospital, associadas ao silêncio sobre o assunto no Posto de Saúde, conduziram meu olhar à questão do acesso a esses serviços e a construção de uma demanda por eles.

A minha inquietação era compreender em que medida esses serviços oferecidos no setor público, a despeito dos custos ainda envolvidos, eram acessados por pessoas das classes populares⁴³. No panorama dos serviços de Reprodução Assistida (RA), no Rio Grande do Sul (RS), o Hospital no qual pesquisei tinha uma centralidade, cuja importância não podia passar despercebida. Os usuários que viria a conhecer mencionavam outros centros médicos na cidade de Porto Alegre, mas estes eram invariavelmente citados como em desvantagem em relação ao Hospital. Alguns dos elementos para a definição desse *ranking* eram: a disponibilização apenas de serviço de Inseminação Artificial em alguns centros, não realizando os procedimentos considerados mais complexos, e o fato de serem pagos. Embora a questão da qualidade dos serviços fosse considerada, na avaliação das alternativas às clínicas privadas, era a o custo financeiro que aparecia em primeiro lugar na escolha do Hospital. Um desses serviços, que estou chamando de a Fundação, era recorrentemente mencionado como possibilidade, por ter um preço mais acessível

43 Neste serviço, os custos se referem ao pagamento de medicamentos, não havendo pagamento da equipe médica por se tratar de um hospital universitário.

que as clínicas privadas, mas era igualmente referido como de qualidade inferior⁴⁴. Outro elemento na definição dessa escala é o nível de complexidade dos procedimentos oferecidos em cada serviço. Um terceiro hospital, ligado a uma universidade privada, era também referido, mas nele seriam disponibilizados apenas os procedimentos de Inseminação Artificial (IA) e não a Fertilização *in Vitro* (FIV) e a Injeção Intracitoplasmática de Espermatozoide (ICSI)⁴⁵, mais demandados pelos que recorriam a esses serviços.

Dada a centralidade desse Hospital, passava a ser importante pensar como o estabelecimento do serviço de Reprodução Assistida nesse espaço estava também vinculado à definição de perfis profissionais, não somente em termos das carreiras acadêmicas desses médicos, mas também no que diz respeito a definição de um mercado onde o público e o privado se misturam⁴⁶. Eu não entendia como essa conexão se dava quando o funcionário no balcão Hospital me dizia: “Tu tens que ser encaminhado por um posto de saúde, se for pelo SUS. Se for convênio, tens que ir lá no setor de convênio pra encaminhar

44 Encontrei pelo menos três casais que referiam diretamente esse serviço como tendo realizado equivocadamente os procedimentos. Em dois deles, as mulheres reclamavam terem sido submetidas à Inseminação Artificial quando deveriam ter feito Fertilização *in Vitro*; o terceiro caso foi de um homem que, apenas quando estava na mesa de cirurgia para fazer o que seria a desobstrução do canal seminal, os médicos “descobriram” que ele não tinha esse canal.

45 Estes são os três procedimentos mais difundidos no conjunto das chamadas “novas tecnologias reprodutivas”, e também os mais complexos. No entanto, quando se fala de tecnologias reprodutivas estão envolvidos procedimentos considerados mais simples, como o coito programado. Na Inseminação Artificial, o sêmen é injetado no colo do útero durante o período fértil. A fertilização *in vitro* consiste em colocar em contato o óvulo e o espermatozóide em laboratório e, no caso de formação de embriões, fazer a transferência para o útero. A ICSI consiste em um desdobraimento da FIV, onde apenas um espermatozóide é micromanipulado e introduzido diretamente no óvulo.

46 A característica do *mix público/privado* não seria específica desse tipo de serviços, mas constituinte do próprio SUS (e.g. Menicucci, 2007 e Gershman; Santos, 2006).

também pra cá”. Mas foi ficando claro, depois, entre outras questões, que seria preciso dar conta da rede de disputas mais geral na qual os vários profissionais estavam envolvidos. Na época da pesquisa, existiam seis clínicas privadas atuando em Porto Alegre, onde os médicos, invariavelmente, mantinham ou haviam mantido ligações com hospitais universitários e/ou docência em universidades (Allebrandt; Macedo, 2007, p. 14). O desenvolvimento de pesquisas nessa área, particularmente no espaço de um hospital, pode guardar especificidades. Essas características poderão marcar de forma decisiva os caminhos da pesquisa, como foi o caso desta, e que discutirei na sequência.

O HOSPITAL COMO UM CAMPO UP

Já no início da pesquisa no Hospital, a constante negociação das dinâmicas e hierarquias internas mostrou-se como um importante desafio. Questões delicadas de negociação de espaço e acesso às informações me deixaram em uma situação de dependência direta da equipe médica para dar continuidade à pesquisa. Além dessa condição de dependência, persistia sempre uma ambiguidade acerca dos usos dos dados. Considero importante destacar essas relações delicadas para explicitar alguns contornos que a pesquisa assumiu.

Desde a conversa inicial com o médico-chefe do serviço, este se mostrou aberto e interessado no desenvolvimento da pesquisa. Se por um lado havia interesse de sua parte, vale

dizer que, por outro, o andamento da pesquisa e o próprio encaminhamento do projeto ao Comitê de Ética em Pesquisa era favorecido por essa relação. Este médico me falou também, desde o início, que não interessaria uma “parceria” em uma pesquisa que significasse “apenas os agradecimentos” na tese, conforme suas palavras. Enfatizou seu interesse e de sua equipe no desenvolvimento da pesquisa científica de uma forma geral e na produção e divulgação “conjunta” de seus resultados. Eu concordara, certamente, com essa possibilidade de construirmos os resultados da pesquisa conjuntamente. Assim, antes mesmo do envio do projeto ao comitê de ética do hospital, eu havia enviado uma cópia para leitura por parte do médico, cujo nome figurava também como pesquisador. Porém, não obtive retorno ou comentários sobre o projeto. Da mesma forma, dada a agenda extremamente lotada do médico-chefe, nunca foi possível marcar uma hora para “trocar ideias”. Durante os meses de pesquisa, nosso contato se reduziu a uma conversa inicial de meia hora (quando apresentei meus interesses de pesquisa), alguns encontros rápidos nos corredores e a participação em um acompanhamento de uma paciente desse médico, quando ele gentilmente me explicou alguns dos procedimentos que realizava. Fiquei perplexo. A construção de artigos, escritos efetivamente a várias mãos, certamente me interessava, mas imaginava que a alternativa a “apenas agradecimentos” significava algo mais do que simplesmente incluir o nome desse colaborador como coautor. O fato é que os termos dessa produção em conjunto não foram explicitados.

O FLUXO DA PESQUISA NO HOSPITAL

Para deixar mais clara ainda a forma de minha relação com os profissionais do serviço e os usuários, vale destacar como se davam os contatos no Hospital. O chefe da equipe médica me explicara que, devido à complexidade do próprio tratamento, bem como às tentativas de vinculação dos laboratórios em seu assédio aos profissionais, foi instituída a função de uma enfermeira que fazia a “tradução” das receitas para os pacientes no momento da consulta, orientando-os sobre o tratamento a ser desenvolvido. Com essa iniciativa, objetivava-se evitar que os próprios médicos prescrevessem a marca dos medicamentos. Na consulta, a enfermeira encaminhava uma receita com a definição genérica da medicação, e a compra era feita pelos usuários conforme suas negociações com os representantes dos laboratórios.

Seguindo esse fluxo, fui apresentado à enfermeira para que juntos definíssemos a melhor forma de eu entrar em contato com as pessoas por ela atendidas. Assim, em um primeiro momento, todas as quintas-feiras pela manhã, eu passei a me dirigir ao setor onde as consultas aconteciam, e esperava no corredor até que a enfermeira me apresentasse às pessoas. Essa apresentação era feita sempre de forma gentil e paciente pela enfermeira que, em poucas palavras, dava algumas informações que facilitavam o meu trabalho. A maneira como ela me apresentava me situava

em uma rede de relações ali estabelecidas: eu era um aluno que fazia uma pesquisa de doutorado (ou de mestrado, como outras vezes era dito)⁴⁷; as pessoas poderiam ficar tranquilas, pois eu era “de confiança”; elas estavam livres para participarem ou não da pesquisa; aquela pesquisa não estava relacionada ao serviço em si e a não participação não interferiria em nada no atendimento do Hospital.

A partir dessa apresentação eu marcava uma conversa, em geral na casa das pessoas, e tentava manter o contato com elas, posteriormente, ao longo do tratamento ou da preparação para o mesmo. Além desse espaço no Hospital, da casa dos sujeitos e, em menor escala, seus locais de trabalho, também circulava pelo ambulatório, onde acontece a fertilização, participava em conversas na sala de espera e fazia novas tentativas de agendamento de conversas fora do espaço do Hospital. Tendo por base esses contatos, consegui fazer um primeiro mapeamento do modo como aqueles usuários narravam sua trajetória desde o momento da identificação de alguma dificuldade para ‘ter um filho’ até o momento em que conseguiam a consulta e, para alguns desses, o início do tratamento. Essa trajetória, em geral, remetia à imagem de uma corrida de obstáculos (Nascimento, 2007).

47 Em outros momentos eu fui apresentado pelo chefe da equipe como sendo “um colega”.

INTENSIFICAÇÃO DOS CONFLITOS E TRANSIÇÃO NA PESQUISA

Durante meu exame de qualificação da tese, em 2007, a banca havia feito várias sugestões para um levantamento do perfil dos usuários *dentro* do Hospital, assim como a necessidade de intensificar o trabalho de pesquisa *fora* daquele espaço. Comecei com a parte aparentemente mais fácil: o levantamento dentro do Hospital. Tivera oportunidade de sistematizar os primeiros resultados da pesquisa, que foram convertidos em um capítulo de um livro sobre tecnologias reprodutivas no sul do Brasil (Allebrabdt; Macedo, 2007). A essa altura, já tinha enfrentado desafios na negociação de vários pontos com meu colaborador médico – sobre a organização do seminário onde esse livro foi lançado (composição das mesas) e, principalmente, o conteúdo do livro.

No primeiro contato com o médico, após esse seminário e o lançamento do livro, ele me recebeu cordialmente como sempre o fez, e disse que precisaríamos “conversar sobre a pesquisa”. Ótimo, pensei. No entanto, a conversa não poderia ser naquele momento, pois ele tinha um compromisso, muito embora aquela tivesse sido uma reunião agendada previamente. Enquanto descíamos pelo elevador, o médico quase sorridentemente me dizia: “Você conversou com todo mundo sobre a sua pesquisa só não conversou comigo”. Eu tentava dizer que esse era um grande interesse meu, mas, antes que pudesse falar, ele continuava: “Eu não estou querendo me intrometer na sua pesquisa. Você tem

toda liberdade para fazer a pesquisa, mas é que tem certas coisas que precisam ser esclarecidas, e você não conversou comigo”.

Eu entendia o ponto central da reclamação, ou achava que entendia: ele queria me explicar que o serviço que o Hospital prestava, e cujos procedimentos médicos não eram cobrados, não previa e nem podia prever o pagamento dos medicamentos que eram necessários para os usuários realizarem os procedimentos de fertilização. Sua preocupação, ele me fazia compreender, era que os textos do livro recém-lançado deixavam entender que a equipe médica estava oferecendo um serviço como sendo gratuito quando na realidade os pacientes tinham que pagar sua medicação. Assim, a pesquisa estaria em desacordo com a compreensão geral dos usuários que chegavam ao Hospital. Eu continuava, no entanto, acreditando que meu artigo não teria pintado as coisas de forma tão simplista e perguntei: “Mas professor, o senhor acha que o meu texto dá a entender isso?” Em resposta, ele reorientava a conversa: “Não, eu não estou querendo me intrometer na sua pesquisa, eu só queria esclarecer algumas coisas”. Essa conversa durou o tempo de o elevador descer até o andar térreo do Hospital. Qualquer observador externo perceberia aquela conversa marcada por um tom cordial, embora eu tivesse clareza da tensão estabelecida e não vislumbrasse muito claramente um encaminhamento razoável. O médico fechava aquela conversa dizendo que seria necessário conversarmos os três: eu, ele e a enfermeira, que até então tinha sido minha principal interlocutora no Hospital.

Como não sabia como aquela conversa seria marcada tentei falar com a enfermeira para saber de seu conhecimento a respeito. Ela disse que não tinha sido comunicada nem da conversa nem de um possível encontro comigo, e assim comecei a ligar para o médico para podermos agendar a reunião a três. As primeiras quatro ou cinco ligações para o seu celular não foram atendidas. Além disso, as incursões à sala do médico e as ligações que fazia para sua secretária foram marcadas por um lacônico “eu não consegui ainda falar com ele”, que se arrastou por mais de uma semana – ao contrário dos retornos rápidos que haviam sido a marca desse contato com a secretária até então. Uma tentativa mais ao telefone celular e consegui o retorno da ligação: “Oi Pedro, desculpa não ter atendido antes, mas é que eu estava em procedimento... Mas veja, eu vou falar com a enfermeira e entro em contato com você”. Diante da clareza da afirmação de que ele me ligaria, não mais voltei a telefonar. Também não recebi mais nenhum retorno. Desisti de dar continuidade à pesquisa no Hospital e me concentrei na pesquisa nos postos de saúde comunitários, como já havia sido indicado pelas avaliadoras de meu trabalho no exame de qualificação, e um desejo não realizado desde o início da pesquisa.

Narro aqui essas negociações e tensões por entender que estão ligadas às especificidades do que Laura Nader (1969) chamou campos *up*, campos de investigação ‘minados

de poder', diversos daqueles com os quais a Antropologia esteve, por muito tempo, familiarizada. Chamo a atenção, primeiramente, para a dimensão do poder presente na pesquisa etnográfica e a necessidade de encará-lo não apenas como um empecilho, mas como constituinte da prática etnográfica. Considero que as questões relatadas aqui trazem reflexões que extrapolam esses contextos particulares e falam da Antropologia como um todo e da prática etnográfica de forma particular. Uma segunda questão, de caráter bem mais prático, refere-se ao fato de que o tão esperado e recomendado "Levantamento do perfil dos usuários do Setor de Reprodução Assistida" não se concretizou⁴⁸. A pesquisa foi encerrada nesse Hospital sem que tivesse conseguido entender de forma mais sistemática a que universo se referia aquele grupo de sujeitos com quem conversei. Por fim, com o terceiro ponto, pretendo demonstrar como, coincidentemente ou não, a impossibilidade de dar continuidade ao trabalho no Hospital me obrigou a apostar todas as fichas nos outros espaços da pesquisa, os serviços comunitário de saúde, entre 2007 e 2008.

48 Foi realizado um levantamento a partir das pessoas atendidas pela enfermeira do serviço. Cf. Macedo et al., 2007.

NOS POSTOS DE SAÚDE: A DESMEDICALIZAÇÃO DO OLHAR DO PESQUISADOR

Essa primeira fase da pesquisa havia problematizado o discurso de ‘popularização do acesso’ ao identificar que ‘os pobres’, que estavam acessando o serviço público de RA, não eram exatamente aqueles que usualmente percebemos como sendo os usuários ‘típicos’ do SUS⁴⁹, na medida em que incluíam pessoas das camadas populares, mas também segmentos inferiores das camadas médias⁵⁰. Assim, além de me perguntar “Como os *mais pobres dos pobres* estão acessando esses serviços?” – pois aí estava implícita a ideia de que havia um constrangimento financeiro orientando esse acesso – também me perguntava “Como aqueles que não estão buscando intervenções médicas, em um primeiro momento, estão resolvendo os seus ‘problemas’ para ter filho?”. Estava me encaminhando para a formulação de perguntas baseadas na hipótese de percepções diferenciadas sobre o uso de NTR para a garantia de um filho. Que outras formas estariam sendo buscadas para a resolução desse problema? Como será que “na ponta” chegariam as questões relacionadas com a “dificuldade para ter filho”? Estavam chegando?

49 Refiro-me não a uma categorização rígida de usuários, mas às noções gerais veiculadas pelo senso comum e reforçadas pela mídia sobre o SUS como serviço de segunda categoria e seus usuários como sendo apenas os que não podem pagar um seguro privado. Além disso, como observado para outras especialidades médicas de alta complexidade, dá-se a possibilidade de um ‘uso seletivo do SUS’ pelas classes privilegiadas (Gershman; Santos, 2006, p. 185).

50 As pesquisas de Rosana Barbosa (1999), Rosely Costa (2001) e Naara Luna (2007) foram desenvolvidas, em parte, junto a usuários de serviços públicos de reprodução assistida, e questões semelhantes são percebidas a respeito das características desses usuários.

Os serviços comunitários de saúde, onde a segunda fase da pesquisa se desenvolveu, eram diferentes em termos de sua organização – um federal, de medicina comunitária; um municipal, de Saúde da Família e uma Unidade Básica de Saúde (UBS) ligada a um hospital universitário. Havia diferenças também em relação ao nível socioeconômico das pessoas contadas em cada uma das comunidades onde os serviços estavam instalados. Desde pessoas de classe média e classe média baixa na UBS do Hospital, passando por pessoas de diferentes extratos no Alto da Torre, até uma parcela extremamente pobre da Vila Dacol, uma área de “invasão” em processo de remoção para outra área. Apesar de ter pesquisado nessas quatro comunidades diferentes, foi em duas delas – no Alto da Torre e na Vila Dacol – que o trabalho se deu de forma mais sistemática.

Estou usando o termo comunidade conforme uma definição “nativa” do Programa de Saúde da Família (PSF), para me referir ao espaço onde, por meio dos serviços comunitários de saúde, passei a frequentar as residências das pessoas. Este uso não pressupõe uma homogeneidade de cada uma dessas áreas, e estou focando menos as diferenças entre as ‘comunidades’ e mais as possíveis compreensões partilhadas por diferentes sujeitos e as distintas trajetórias narradas por cada um no seu projeto de “ter um filho”. Dizer que pesquisei *essas* comunidades também não é o caso; estudei *nessas* comunidades, e, aqui, o que quero destacar é a forma como se deram os contatos com essas pessoas, diferentemente do que tinha acontecido no Hospital nos primeiros momentos da pesquisa, e como pude, nessa trajetória, *situar-me* – esse “negócio enervante” – em distintos *contextos*

para *inscrever e anotar* certo discurso social (Geertz, 1989, p. 23-29).

Após ter feito reuniões com as pessoas indicadas, a partir da rede de contatos de minha orientadora, e com representantes desses serviços, a estratégia mais comum era conversar com as Agentes Comunitárias de Saúde⁵¹ e, em geral, com a ajuda do(a) médico(a) ou enfermeira, e solicitar delas que lembrassem e identificassem pessoas que conheciam em seu trabalho de acompanhamento domiciliar que, em algum momento, tinham relatado qualquer dificuldade para ter filhos. A partir dessa identificação, as agentes de saúde me levavam até a casa das pessoas para que eu conversasse com elas e explicasse meus interesses de pesquisa.

No Hospital, como vimos anteriormente, o contato com as pessoas era feito a partir da apresentação dos usuários do serviço, pela enfermeira, no momento da consulta. Nas comunidades, por sua vez, a relação com as agentes comunitárias de saúde foi fundamental para o desenvolvimento da pesquisa. Na Vila Dacol, o contato se deu de forma mais direta com uma das agentes de saúde. Tanto aí quanto no Alto da Torre eu claramente fui “adotado” por uma das agentes. Casualmente ou não, foi na área de atuação dessas agentes que quase a totalidade dos “casos” foi identificada. Essas agentes que me adotaram não apenas demonstravam uma maior abertura para que eu as acompanhasse em suas visitas, mas também conseguiam

51 Das quatro comunidades investigadas, havia apenas um homem como agente de saúde; todos os outros agentes eram mulheres.

“lembrar” de mais “casos” que pudessem me apresentar. De fato, embora algumas vezes ocorresse de alguns casos serem mais conhecidos por toda a equipe eles não eram identificados automaticamente. O exercício de “lembrar” esses casos era uma atividade aparentemente mais fácil ou mais interessante para algumas pessoas do que para outras.

MUDANDO OS CONTEXTOS, MUDANDO AS PERGUNTAS

Pode parecer óbvio, mas é necessário apontar que de acordo com o contexto da investigação as perguntas precisavam ser modificadas. No espaço dos serviços comunitários de saúde, a questão de não ter filhos era tematizada de outra forma, e as perguntas que eram feitas no Hospital não se aplicavam para o diálogo nos mesmos termos em outro serviço. Minha questão era vista, em um primeiro momento, como inadequada nesse universo, pelos funcionários da área de saúde, em virtude da suposição de que ‘os pobres’ sempre têm muitos filhos. Lá onde impera o senso comum de que ‘problema de pobre é filho demais’, como seria possível perceber essa dificuldade e compreender como as pessoas a tem gerenciado?

Se, muitas vezes, a fala recorrente no primeiro contato, nos serviços comunitários de saúde, era “aqui não tem esse problema” – infertilidade –, a partir de uma maior proximidade com as agentes de saúde a ideia de que ‘dificuldade para ter filho’ é algo corriqueiro (mais do que parecia ser no contexto

previamente observado) começou a ficar mais clara. Isso se deu inclusive a partir da narrativa das histórias pessoais das agentes de saúde, fazendo com que se começasse a evidenciar a distinção dessa categoria êmica – dificuldade para ter filho – da categoria infertilidade, da biomedicina.

É importante enfatizar que tipo de questões esteve presente nessa diferenciação. Na primeira situação, junto ao Hospital, foram contatados sujeitos que iniciaram uma trajetória de investigação e intervenção médica há muitos anos e que já haviam se submetido a vários ciclos de tratamento, bem como sujeitos que estavam tendo as primeiras informações sobre os procedimentos e iniciando uma trajetória de investigação num serviço especializado, com percurso anterior de investigação e tratamento que variava entre 4 e 17 anos. Eram esses sujeitos percebidos como aqueles marcados pela experiência da infertilidade; o Hospital visto como o lugar que dispõe das técnicas para a superação dessa dificuldade e de profissionais orientados pelas possibilidades oferecidas por essas tecnologias. É a esse contexto que o discurso dos constrangimentos financeiros está centralmente relacionado, seja pela fala, por parte de profissionais, da necessidade de popularizar o acesso, seja na percepção de que esse acesso não está garantido para todos, o que cria nova distinção entre os pacientes – os que podem e os que não podem pagar.

A segunda situação remete aos serviços comunitários de saúde, onde os profissionais orientados por sua percepção acerca da população com a qual trabalham, acionam, num primeiro momento, o discurso de inexistência de casos de

infertilidade no local. A partir desse posicionamento inicial, associado à dificuldade de imaginar que ‘os pobres’ poderiam sofrer por ausência de filhos, começa a surgir uma tematização diferenciada, principalmente pelas agentes de saúde, mas também pelos médicos e demais profissionais das equipes de saúde, que indica a possibilidade de emergência da noção de ‘dificuldade para ter filhos’. O elemento central que essa opção metodológica propiciou foi a percepção de um recurso diferenciado por parte das pessoas ao serviço de saúde. Para aqueles que estavam na busca pelos serviços no Hospital, havia a expectativa de que haveria uma *solução* para um *problema*. O contato com as pessoas nas comunidades começou a demonstrar que esse processo não era tão evidente. Passei a ver que para muitos nem mesmo haveria um problema, em termos médicos, a ser resolvido, e o que parecia a mesma questão – a ausência involuntária de filhos – não era formulada sempre nos mesmos termos⁵². Ou seja, o olhar do etnógrafo havia ficado por demais marcado pelas experiências acompanhadas no hospital. Seria saudável respirar outros ares.

Nessa fase, também a minha compreensão do que eram questões importantes para a pesquisa ia se esclarecendo na convivência com as agentes de saúde, particularmente, mas também com os demais profissionais das unidades de saúde, como médicos(as), enfermeiros(as) e auxiliares de enfermagem.

52 Nesse sentido evitou-se, neste trabalho, o uso do termo infertilidade para referir as situações de pessoas que involuntariamente não tinham filhos. A noção de “ausência involuntária de filhos” [*childlessness*] está mais próxima do contexto da segunda fase da pesquisa, onde a categoria médica de infertilidade, enquanto uma “patologia”, não se aplica. Para essa discussão, ver Inhorh e Balen (2002) e também Vargas (1999) e Diniz (2002).

Havia sempre uma tensão entre minha demanda para que identificassem “casos” a serem pesquisados e a minha insistência de que não estava tratando esses “casos” como se tivessem que ser inevitavelmente um “problema de saúde”. Pode-se dizer, em certo sentido, que o próprio desenvolvimento da pesquisa e a minha presença no serviço de saúde ‘interferiu’ no olhar dos profissionais sobre o que é uma ‘dificuldade para ter filho’. Não apenas porque é possível passar a entender os “casos” de forma diferente, mas porque se passa mesmo a notar aqueles que antes não eram percebidos assim.

*DESCOBRINDO UM PROBLEMA: DISTANCIAMENTO E
PROXIMIDADE DOS SERVIÇOS DE SAÚDE*

Levando em conta o que observei inicialmente sobre a relação entre o *fazer etnográfico* e a *prática antropológica*, a fase de pesquisa nessas duas comunidades marcou os contornos da pesquisa de um modo central. Estavam presentes questões que não apenas desafiavam meu lugar de pesquisador – em função das expectativas que as diversas pessoas tinham –, mas também me ajudavam a perceber como as categorias com que estava operando eram construídas.

Uma dessas questões era que a compreensão muito particular dos procedimentos médicos estava associada à forma, também específica, como as pessoas se referiam à procura pelos serviços de saúde. Para muitas dessas pessoas, que me eram

apresentadas como alguém que estava procurando *tratamento pra engravidar*, essa não era uma busca a todo custo que os fizesse mobilizar diferentes recursos para achar uma solução. Nessa procura, a definição de um começo do “tratamento” ou de onde se constrói a demanda por estes é extremamente tênue. Isto faz com que seja necessário refletir, entre outras questões, sobre a forma como se dá a relação entre as pessoas da comunidade e os profissionais de saúde – além da relação com o pesquisador, aqui tematizada.

É possível afirmar que o acesso ao serviço de saúde é parte importante da construção da demanda por ‘tratamento’: “o médico perguntou se eu queria ter filho”; “ele perguntou por que eu nunca tinha tido um filho meu mesmo”, eram algumas das falas que apontavam nessa direção, muitas vezes por mulheres que tinham ido ao médico com outras preocupações. Este processo, que alguns autores apontam como sendo parte de uma “tendência crescente das pessoas em transformar problemas sociais em questões biomédicas” (Thompson, 2005, p. 11), onde a medicalização da reprodução é uma importante dimensão (Barbosa, 1999; Corrêa, M., 2001), parecia se mostrar em diferentes facetas ali. Certas vezes, quando as agentes de saúde me apresentavam as pessoas, ou quando estavam presentes em alguma entrevista, estimulavam as mulheres a “não desistirem” de procurar tratamento e a irem “até o fim”, da mesma forma como interpelavam os moradores sobre os mais diversos ‘problemas de saúde’ no dia a dia.

À medida que aprofundei a pesquisa junto às comunidades, em parceria com os profissionais de saúde que me apresentavam

os “casos” de que tinham conhecimento, foi ficando mais claro como não era definitiva a compreensão e a percepção do que eram os episódios e pessoas a me serem apresentados ou relatados. Pode-se dizer, em certo sentido, que o próprio desenvolvimento da pesquisa e a minha presença no serviço de saúde ‘interferiu’ no olhar dos profissionais sobre o que é uma ‘dificuldade para ter filho’. Como disse, e repito mais uma vez, não apenas porque é possível passar a se entender os casos de forma diferenciada, mas porque se passa mesmo a notar casos que antes não eram percebidos assim. Isso parece se anunciar na minha insistência junto as agentes de saúde para que *lembrassem* casos de *infertilidade*, que muitas vezes eram uma *dificuldade para engravidar*. Na sequência, trarei alguns elementos de como essa diferença foi se mostrando mais claramente no fluxo da pesquisa, para demonstrar como percebi essa relação das pessoas com os médicos e o contato com o serviço de saúde na definição de “problemas” e “demandas”.

O DOUTOR PERGUNTOU SE EU NÃO QUERIA TER UM FILHO MEU MESMO

Além de uma forma particular de compreensão dos encaminhamentos, diagnósticos e prognósticos médicos, foi necessário atentar para formas também particulares de lidar com a possibilidade de ter ou não um filho biológico. A tentativa é perceber como, mesmo sem pensar em determinantes, a

relação entre uma compreensão e domínio particulares dos procedimentos médicos e do que estou chamando de a “lógica médica” de uma forma mais geral, pode estar relacionada com as possibilidades de buscar diferentes saídas para a ausência de filhos.

Em uma das vezes em que estive na casa de Rosa e Plínio perguntei se eles, além de pensarem em adoção, tinham procurado antes algum médico para saber sobre seu problema e as razões para não engravidar. Rosa falou que já havia ido ao posto de saúde, antes de adotar seu filho. Segundo ela, o médico teria pedido exames que não identificavam razões para ela não engravidar: “O médico disse que estava tudo bem com meu útero, eu não tinha útero infantil, mas ele não sabia o porquê...”. Quando eu perguntei que tipo de exames ele havia solicitado ela disse não saber, e disse depois que o médico solicitou que ela fizesse o “exame da televisãozinha”. Segundo ela, foi nessa consulta que ela havia “descoberto”, junto ao médico, que é “por causa da menstruação que a mulher engravida”. Rosa disse que o médico estava estudando seu caso porque ele não sabe o que ela tem, porque não engravida.

Rosa pode ser percebida como parte de um conjunto de mulheres cuja compreensão dos encaminhamentos médicos, nos termos apresentados pelos profissionais, coloca várias questões para entendermos a forma como certo conhecimento é negociado e a forma como essa percepção orienta a busca e a continuidade da investigação e do tratamento do que passa a se configurar como uma doença. Essa relação pode ser pensada a partir de conhecimentos diferenciados na relação médicos-

pacientes, onde vários elementos estão sendo negociados para que o que está sendo interpretado como a experiência da “doença” ganhe sentido (Kleinman, 1980).

Assim como outras mulheres, Rosa falava como, nessa interação com o serviço de saúde, na sua percepção, foi o médico quem “sugeriu” o tratamento. Ela disse que a primeira vez que foi ao médico tinha sido para levar seu filho, que estava doente: “Aí o doutor viu minha ficha e perguntou se eu não tinha um filho meu mesmo e se eu não queria ter”.

A forma de “sugestão”, feita pelos médicos, não está sendo tratada aqui como necessariamente uma violação intencional da autonomia das pessoas de apresentarem suas demandas na relação com os médicos e demais profissionais. Há vários elementos a reafirmarem o compromisso dos profissionais com as pessoas com as quais lidam. No entanto, esse modo de condução extrapola as percepções individuais. O que eu percebo como uma “interferência” dos médicos pode ser por eles entendida como apenas o “exercício” da sua profissão, e para a mulher que consulta o médico o que antes era algo naturalizado surge como um “problema” que precisa de um “tratamento”. É a própria inseparabilidade desse exercício do poder e a disseminação da lógica da biomedicina que está aqui sendo discutida, particularmente a partir da propagação da ação do PSF. Assim, não é difícil perceber como a penetração de equipes médicas nas comunidades começa por colocar determinados tipos de questões para as pessoas. O fato de inexistir uma orientação clara de encaminhamentos faz com

que os médicos, comprometidos em “solucionar” os problemas de suas pacientes, utilizem os recursos de que dispõem.

Além da ação dos médicos, particularmente com relação às agentes de saúde, que pode ser percebida como uma forma muito peculiar de acompanhar o dia a dia das pessoas, identificar suas demandas médicas, ajudar-lhes nesse acesso aos serviços e monitorar essa procura, estimulando de formas mais e menos diretas a “procurarem o posto”. Sempre me chamou a atenção, na interação das agentes de saúde com as pessoas da comunidade, como era tênue o tom entre a ‘persuasão leve’ ou um ‘estímulo’ e a ‘cobrança’ na relação como os moradores de sua área.

Certa vez, caminhava com uma agente de saúde e encontramos uma mulher com uma criança no colo quando íamos chegando à parada do ônibus. A agente de saúde disse, olhando firmemente no olho da mulher e com um leve sorriso irônico de provocação no rosto: “Olha só como está meu olho olhando pra ti”. A jovem negra e um pouco gorda olha para ela sorrindo e pergunta “O que foi?”, mas logo na sequência diz: “Ah, sim, era pra ter ido ontem, mas eu não pude”. A agente de saúde rindo e balançando a mão em sua direção como quem insinua que vai dar uma *palmada* diz: “Tu tá te fazendo de leitão vesgo pra mamar em duas tetas, é? Tu tem que ir, tem que levar o nenê pra vacinar e também tem que ver o que vai fazer com o teste do pezinho porque já passou dos quinze dias”. “Eu vou lá amanhã”, diz a mulher, que fica na parada do ônibus enquanto seguimos nossa caminhada.

Nessa “pressão camarada” das agentes de saúde⁵³, pude acompanhar diferentes casos mais focados e mais difusos de mulheres que, na interação com o serviço de saúde, descobrem um problema e constroem um diagnóstico. Como apontei em alguns casos, um certo número de pessoas relatam um desejo irrefutável de ‘tentar’ a reprodução assistida apenas após o contato com o serviço de saúde. A construção desse desejo é parte de um compromisso daqueles profissionais em ajudar seus ‘pacientes’.

No entanto, em outras situações, os próprios profissionais das unidades básicas de saúde desconheciam os meandros dos serviços de reprodução assistida e o recomendavam aos seus pacientes sem terem conhecimento sequer de que o serviço público não implica em ausência de pagamento dos medicamentos. Quando eu falei com uma médica que trabalhava na unidade de saúde da Vila Dacol sobre o pagamento dos medicamentos (e seu preço alto) mesmo no serviço público, ela ficou visivelmente preocupada e disse: “Pois é, a gente precisava se informar mais sobre isso”.

Da mesma forma que a jovem com quem a agente de saúde falou e que disse “amanhã eu vou lá”, pude perceber que outras mulheres se colocavam como devendo ir ao posto por algum sentimento de cobrança, sem efetivamente estarem preocupadas em achar uma solução médica para o seu caso.

53 A ênfase dada à ação das agentes de saúde não pretende afirmar um maior “controle” destas que dos demais profissionais do PSF. Deve-se ao fato de seu trabalho ser mais direto com a “comunidade” e assim tornar-se mais explícita essa atuação. A “dupla pressão” a que estão expostas por serem, ao mesmo tempo, parte da comunidade e do serviço de saúde (Scott, 2008) deve ser levada em conta na análise do caráter ambíguo de seu papel (Victoria; Knauth; Oliveira, 2008).

Expressões comuns eram: “Era para eu ter ido ao posto, mas eu não fui... Acho que é porque eu sou relaxada”. A forma como algumas mulheres falavam-me da sua *procura* por um médico parecia sempre muito mais uma afirmação, em virtude de me considerarem alguém que acharia que elas deveriam ter feito isso; acabavam dizendo que *deveriam* ter procurado o médico. Em algumas situações, isso pode ter se acentuado pelo fato de eu ter sido apresentado pela médica do posto de saúde e mesmo pelas agentes de saúde.

COMENTÁRIOS FINAIS

Os elementos trazidos ao longo deste artigo precisam ser entendidos como uma compreensão obtida, às vezes, no momento da pesquisa, mas, em outras, apenas como uma reflexão *a posteriori*. Embora desde o início da investigação eu já me preocupasse como as *formas alternativas* de ter filho ou lidar com *problemas para engravidar*, foi apenas no desenrolar do trabalho de campo que essas sutilezas se fizeram mais claras. É possível afirmar que, caso eu tivesse me detido apenas ao ambiente do hospital, no acompanhamento da trajetória dos casais que chegaram até ali, muitos elementos teriam escapado, e o olhar medicalizado do pesquisador teria se feito presente de modo mais marcante. Já nessa fase da pesquisa, foi possível perceber – não apenas pela forma como eu era apresentado pela enfermeira – as expectativas alimentadas por parte de meus

interlocutores: na grande maioria das vezes, após a entrevista ser dada por encerrada, eu era perguntado sobre a existência de algum local onde o tratamento pudesse ser feito de forma completamente gratuita.

Se os conflitos narrados aqui, na relação com o médico diretor do serviço no Hospital, significaram um desafio e puseram obstáculos ao desenvolvimento da pesquisa em um primeiro momento, eles também impulsionaram a busca por novos caminhos de investigação e cenários menos marcados pelo discurso médico. No entanto, isto só se efetivou no fazer da pesquisa e como resultado da reflexão do pesquisador ao buscar dar sentidos às opções em campo. As especificidades dessa primeira fase da pesquisa não dizem respeito apenas às questões de poder apresentadas, mas remetem a uma forma de conceber um certo fenômeno – a ausência involuntária de filhos – como podendo ser compreendido, em sua multiplicidade, pelo ótica biomédica. Naquele espaço, não havia possibilidade de nuançar essa experiência e expor suas contradições ou divergências: as mulheres/os casais encontrados ali eram sempre vistos como aqueles que, por sofrerem por não poder realizar um sonho – de ter um filho biológico –, estariam dispostos a se submeter a todas as etapas do tratamento para infertilidade.

Poder-se-ia objetar que as tensões postas pela pesquisa no espaço do hospital e pelas possibilidades de acesso a campo, postas pelo meu interlocutor médico, não são especificidade de um campo a que se pudesse chamar *up*. Necessidade de negociar a entrada e permanência em campo fazem parte do aprendizado do ofício de antropólogo desde há muito tempo, e

aprendemos, por exemplo, com Evans-Pritchard, em sua relação com os Nuer, que essa pode não ser uma tarefa simples (Evans-Pritchard, 1993).

No entanto, para além das possíveis especificidades desse campo, o que se percebe é que não há debate mais detalhado sobre esses campos de pesquisa. Trazer à tona pesquisas nessas áreas é, portanto, um objetivo importante. Mesmo não sendo a intenção insistir em especificidades ou reificar um ‘novo’ campo, vale nos perguntarmos: quais tipos de questões são recorrentes em espaços *para cima* como hospitais, fóruns, empresas? Essa especificidade estaria mais nos contextos da pesquisa – instituições com regras e hierarquias bem definidas e claras. É nesse sentido que atentar para as formas como fazemos pesquisa nesses contextos ganha relevância. Mesmo destacando os contextos, ainda continua tentador questionar: qual a pertinência de falarmos que a característica desse campo é a centralidade do poder enquanto definidor das possibilidades de desenvolvimento das pesquisas? Dizer isso é dizer que o poder está mais para determinados campos que para outros? Podemos afirmar que o que define a centralidade do poder na configuração de um campo de pesquisa como um hospital extrapola as regras, rotinas e hierarquias constituintes desses campos – que são reais e não há como fazer-lhes vistas grossas.

A mudança na forma como nós antropólogos nos colocamos diante desse que transformamos em *outro* faz toda a diferença. Acostumados que estávamos com nosso poder naturalizado frente aos ‘outros’ fracos, talvez tenhamos naturalizado também nossa impossibilidade de nos colocarmos

frente a frente com aqueles ‘poderosos’ com os quais agora nos defrontamos – médicos, juízes, empresários... Está em jogo, entre outras questões, o que estamos entendendo como poder, bem como a necessidade de – mais uma vez – refletirmos sobre nosso lugar em campo, algo que a Antropologia também há muito chama a atenção (e.g. Geertz, 1989).

À medida que a pesquisa se desenvolveu nas comunidades, e foi ficando mais clara a forma como o discurso médico tendia a uniformizar experiências distintas, meu desconforto também passou a ser mais presente. Por um lado, tinha que lidar com meu temor de influenciar as pessoas, no sentido de fazer perceber que eu, de algum modo, estaria divulgando as mesmas tecnologias contra as quais tendia a me posicionar criticamente. Ou seja, falar sobre serviços de reprodução assistida para pessoas que estavam lidando de forma diversa com a ausência de filhos não acabaria por cumprir um papel próximo daquele que eu questionava – o dos médicos e da indústria farmacêutica? Por outro lado, perceber a forma da sugestão feita pelos profissionais de saúde de modo mais direto, me fazia pensar que eu deveria de algum modo levar a equipe médica a refletir sobre sua prática. Isto seria uma tarefa do antropólogo? Em diferentes momentos, a exemplo do momento da defesa da tese, alguns leitores de meu trabalho chegaram a sugerir uma devolução da pesquisa nestes termos para a equipe de profissionais onde a pesquisa foi feita. Ao fim, esse diálogo nunca aconteceu, e a discussão sobre os efeitos da produção da demanda por serviços de reprodução assistida tem ficado restrita à escrita de artigos e apresentação de trabalhos, como o dessa mesa redonda...

REFERÊNCIAS

ALLEBRANDT, D.; MACEDO, J. L. de (orgs). 2007. **Fabricando a Vida.** Implicações éticas, culturais e sociais das novas tecnologias reprodutivas. Porto Alegre: Metrópole.

BARBOSA, R. 1999. Desejo de filhos e infertilidade: um estudo sobre a reprodução assistida no Brasil. Tese (Doutorado em Sociologia) – Faculdade de Filosofia e Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.

CORRÊA, M. 2001. **Novas Tecnologias Reprodutivas.** Limites da biologia ou biologia sem limites? Rio de Janeiro. Ed. da Uerj.

COSTA, R. G. 2001. Concepção de filhos, concepções de pai: Algumas reflexões sobre reprodução e gênero. 2001. 247f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas. Disponível em: <<http://www.bibliotecadigital.unicamp.br/document/?code=vtls000222777&fd=y>>. Acesso em: 25 nov. 2012.

DINIZ, D. 2002. Introdução. In: DINIZ, D.; BUGLIONE, S. (eds.). **Quem pode ter acesso às tecnologias reprodutivas:** Diferentes perspectivas do Direito Brasileiro. Brasília: Letras Livres. p. 9-21.

EVANS-PRITCHARD, E. E. 1993. **Os Nuer.** São Paulo: Perspectiva.

GEERTZ, C. 1989. **A interpretação das culturas.** Rio de Janeiro: Guanabara.

GERSCHMAN, S.; SANTOS, M. A. B. 2006. O Sistema Único de Saúde como desdobramento das políticas de saúde do século XX. **RBCS**, v. 21, n. 61, p. 177-227, jun. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v21n61/a10v2161.pdf>>. Acesso em: 25 nov. 2012.

INHORN, M.; BALEN, F. van (eds). 2002. **Infertility around the globe.** New thinking on childlessness, gender, and reproductive technologies. Berkeley: University of California Press.

KLEINMAN, A. 1980. **Patients and healers in the context of culture:** An exploration of the borderland between anthropology, medicine, and psychiatry. Berkeley: University of California Press.

LUNA, N. 2007. **Provetas e Clones:** uma antropologia das novas tecnologias reprodutivas. Rio de Janeiro: Fiocruz.

MACEDO, J. L. de et al. Perfil dos Usuários de um Serviço Público de Reprodução Assistida. In: ALLEBRANDT, D.; MACEDO, J. (orgs). **Fabricando a vida:** implicações éticas, culturais e sociais do uso de novas tecnologias reprodutivas. Porto Alegre: Metrópole. p. 27-36.

MENICUCCI, T. M. G. 2007. **Público e Privado na Política de Assistência à Saúde no Brasil:** Atores, processos e trajetórias. Rio de Janeiro: Fiocruz.

NADER, L. 1969. Up the Anthropologist – Perspectives Gained from Studying Up. In: HYMES, Dell. (ed.). **Reinventing Anthropology.** New York: Vintage Books. p. 284-311.

NASCIMENTO, P. 2007. Pagando o preço: uma etnografia do acesso ao serviço público de reprodução assistida em Porto Alegre-RS. In: ALLEBRANDT, D.; MACEDO, J. L. de (orgs). **Fabricando a Vida:** implicações éticas, culturais e sociais das novas tecnologias reprodutivas. Porto Alegre: Metrópole. p. 83-104.

NASCIMENTO, P. 2009. Reprodução, desigualdade e políticas públicas de saúde. Uma etnografia da construção do “desejo de filhos”. 2009. 213f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre. Disponível em: <<http://www.lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/17216/000708345.pdf?sequence=1>>. Acesso em: 25 nov. 2012.

SCHUCH, P.; VIEIRA, M. S.; PETERS, R. (orgs). 2010. **Experiências, dilemas e desafios do fazer etnográfico contemporâneo.** Porto Alegre: Ed. da UFRGS.

SCOTT, R. P. 2001. Agentes comunitários e saúde reprodutiva: uma experiência recente no nordeste brasileiro. In: OLIVEIRA, M. C.;

ROCHA, M. B. (orgs). **Saúde Reprodutiva na esfera pública e política**. Campinas: EdUnicamp/Nepo. p. 49-69.

THOMPSON, C. 2005. **Making parents**: the ontological choreography of reproductive technologies. London: MIT Press.

VARGAS, E. P. 1999. A figueira do inferno: os reveses da identidade feminina. **Revista de Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 7 n. 1-2, p. 89-108. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/11956/11223>>. Acesso em: 25 nov. 2012.

VICTORA, C.; KNAUTH, D.; OLIVEIRA, F. A. 2008. A ambiguidade dos agentes comunitários de saúde. In: CARDOSO, C. (org.). **Cultura, Tecnologias em saúde e Medicina**. Perspectiva antropológica. Salvador: EdUFBA, p. 247-256.

DOUTORA, AJUDANTE E ANTROPÓLOGA:
OS DESAFIOS DE CHEGAR, SER ACEITA E
PERMANECER
ENTRE TERAPEUTAS POPULARES

*Soraya Fleischer*⁵⁴

A CHEGADA: BELÉM – BREVES – MELGAÇO

Nesse artigo, pretendo apresentar um pouco de meu processo de chegada, aceitação e permanência na cidade de Melgaço, região marajoara do estado do Pará, onde realizei minha pesquisa para a tese de doutorado⁵⁵. Julgo que esse processo deve ser resgatado a fim de se entender não apenas os estranhamentos vivenciados por mim e por meus anfitriões, mutuamente, mas os sentidos que emergiram daí e conformaram as relações que permitiram minha estada em campo e, de forma subsequente, o trabalho sobre os dados de campo, construídos

⁵⁴ Professora Adjunta II do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília (UnB).

⁵⁵ Este artigo é um excerto levemente modificado do primeiro capítulo de meu livro (Fleischer, 2011). Esta versão adaptada foi preparada para ser apresentada na Mesa "Antropologia e Saúde: questões éticas e vicissitudes da pesquisa", na II Semana de Antropologia da Universidade Federal da Paraíba (UFPB), entre os dias 27 e 30 de novembro de 2012, em João Pessoa (PB). Agradeço por essa produtiva estadia na Paraíba, em companhia dos meus amigos antropólogos Pedro Nascimento, Mônica Franch, Marcia Longhi e Ednalva Neves. Aproveito também para agradecer, sempre que posso, pela acolhida cálida e generosa que D. Tabita Bentes dos Santos, a D. Dorca, me proporcionou em Melgaço. Sentirei eternas saudades dessa amiga e me emociona o fato de nunca mais podermos nos encontrar nessa vida.

coletivamente por nós. Como já mostrado em uma coletânea que Alinne Bonetti e eu organizamos (2007), acredito realmente no esforço de refletir sobre estes processos e caminhos justamente porque são como os “andaimes” da pesquisa, dotados de papel norteador para as decisões e para as prioridades que conferi às informações e aos contatos que me chegaram. Estes andaimes têm sido tradicionalmente sanitizados ou, ao menos, retirados de cena; contudo, aqui, opto por outra estratégia: lembrar que, muitas vezes, eles permanecem em nossas pesquisas mesmo depois de terminadas – justamente por isso julgo importante revelá-los para oferecer aos leitores mais um contraponto a partir do qual poderão interpretar os saltos analíticos que empreendi na etnografia (Fleischer, 2011).

A primeira quinzena de trabalho de campo, no Pará, ainda em 2004, foi dividida entre alguns dias iniciais em Belém, visitando bibliotecas, a Secretaria Estadual de Saúde, a UFPA e o Museu Goeldi, e outros dias em Breves. Só depois eu seguiria para o meu destino final, onde permaneci por vários meses (tanto em 2004 quanto depois, em 2005). São Sebastião da Boa Vista, Curralinho, Bagre e Breves são as maiores cidades que avistamos ao longo do Rio Pará, entre a capital Belém e a pequenina Melgaço. Atualmente, Breves é uma das cidades mais significativas da região marajoara, em termos demográficos e econômicos. Com cerca de 95 mil habitantes, se torna o mais populoso município do arquipélago do Marajó (IBGE, 2007), com conhecida concentração de bancos, correios, órgãos públicos, cartórios, hospitais etc. Empregos em madeireiras, no comércio e no porto brevesense eram forte

atrativo para desempregados de cidades vizinhas, inclusive de Melgaço. Todo barco de Belém até Melgaço – e vice-versa – fazia uma escala obrigatória no *hidroviário* de Breves. Sua orla ficava repleta de barcos de todo *calado*, enquanto mercadorias, veículos, gente des/embarcavam intensamente. Era visível como a pequena metrópole pulsava em expansão crescente – ritmo muito diferente do que eu encontraria em Melgaço.

Breves sediava a 8ª Região de Proteção Social (RPS), (responsável por oito municípios da região, incluindo Melgaço), onde pude conhecer a equipe encarregada dos serviços obstétricos, inclusive do parto domiciliar e do *cadastramento* das parteiras da região. Com base nessa lista de nomes, a RPS, vez por outra, dinamizava reuniões, distribuía *benefícios*, como cestas básicas e luvas descartáveis, e convidava (por visita, carta oficial ou mensagem pelas rádios) estas mulheres para os cursos de treinamento. Assim, minha primeira iniciativa em Breves foi visitar a RPS e conhecer a lista de parteiras que vinha sendo ampliada ano a ano, acompanhando as contínuas levas de migração urbana para Breves. Como não havia qualquer evento que, por aqueles dias, as congregasse, decidi, com a lista em punho, visitar algumas das parteiras da cidade. Embora meu foco fosse Melgaço, sabia do histórico intercâmbio entre as duas cidades, e aproximar-me minimamente da realidade de Breves era importante para formar uma visão panorâmica e regional do atendimento em casa. D. Rita foi uma das primeiras parteiras a quem visitei, contudo, eu não imaginava o efeito que esse giro iria provocar.

Numa daquelas manhãs quentes do *verão* amazônico, munida de uma garrafa de água mineral, um pequeno bloco de notas e uns trocados, eu procurava a casa desta parteira, uma das mais conhecidas localmente e que tinha me sido muito indicada pelas minhas amigas do Grupo Curumim, organização não governamental feminista pernambucana com quem travei os primeiros contatos nesse campo de pesquisa⁵⁶. O ritmo urbano se desacelerava com a proximidade da hora do almoço, e quem passava por mim parecia lançar um olhar curioso que eu supunha ser uma tentativa de entender quem eu era, de onde vinha e o que estava fazendo ali, várias ruas *para dentro* (e, geralmente, menos prestigiosas) em relação à linha do rio. Com um mapa, encontrei a rua e o número indicados. Dois meninos pequenos brincavam na estreita varanda da casa. Pela porta aberta, um rapaz na casa dos trinta anos viu minha aproximação. Perguntei por D. Rita e ele disse que iria chamá-la. Permaneci do lado de fora da casa até que uma senhora sexagenária saísse à varanda com um largo sorriso. Tinha a característica pele amarronzada, longos cabelos grisalhos, crespos e presos em coque, um avental sobre uma camiseta de campanha eleitoral, e disparou:

56 O Grupo Curumim é uma das mais importantes organizações não governamentais feministas do Nordeste e, mais especificamente, de Recife/Olinda. Atua há muitos anos na interface da saúde reprodutiva das mulheres e, desde a década de 1990, tem sido o “braço direito”, se posso assim denominar, do Ministério da Saúde nas políticas e ações junto às parteiras brasileiras. Paula Viana, hoje uma querida amiga, é enfermeira de formação e liderança do grupo. Ela tem uma densa experiência e também convívio com parteiras das regiões Norte, Nordeste e Centro-Oeste. Sou grata pelo espaço e conselhos que o Grupo, especialmente na figura de Paula, tem me oferecido na última década. Mais informações disponíveis em: <<http://www.grupocurumim.org.br/site/noticias.php>>. Acesso em: 25 nov. 2012

Soraya, minha querida, que bom que você chegou! A Paula me telefonou há um mês, mais ou menos, e me disse que vinha uma amiga dela. Que felicidade, você finalmente chegou! Ela não sabia direitinho quando você chegaria. Eu estava ali na cozinha e vi uma menina vindo e pensei, “É a amiga da Paula”. Eu senti no meu coração que era você. Falei pro meu marido e pro meu filho, “Olha lá aquela moça, acho que é a Soraya”. E aí, você bateu aqui em casa. E, ontem, eu pensei nisso porque eu sonhei que você estava vindo. A Paula é muito querida aqui em casa. E, nossa mãe, como você parece com ela! (D. Rita).

Levei susto com tamanha receptividade, e só aos poucos fui entendendo porque D. Rita facilmente me identificara ao chegar à sua casa. Nestes últimos dez anos, Paula Viana, enfermeira e diretora do Grupo Curumim, tinha estado diversas vezes nesta região marajoara, entrevistando, treinando e convivendo com as parteiras. O estreito vínculo com Paula já havia predisposto D. Rita para minha chegada. Sugiro, ademais, que a referência recorrente à Paula e nossa similitude física sejam aqui retidas, para que, abaixo, eu possa retomá-las com mais vagar.

Em Melgaço, eu continuaria a sentir a estranheza que minha figura provocava. Logo no trapiche, recebi olhares curiosos, mas sentia que aquela cidade, com aproximadamente 3.180 habitantes (IBGE, 2000), estava acostumada com o ir e

vir de pessoas *de fora*⁵⁷. Por enquanto, eu era só mais uma delas, poderia ser uma *pessoa da saúde, do governo do estado, de Brasília* ou uma *freira*, exemplos que frequentavam a região, como eu notaria depois. Observei também que um par de categorias – *de frente e de trás* – era especialmente significativa para estabelecer contrastes e alteridade em Melgaço. Como, em geral, as cidades ribeirinhas crescem em relação paralela aos rios, *frente e trás* são duas categorias bastante recorrentes na Amazônia (Brabo, 1978; Ferreira Penna, 1971-1973, p. 107; Baia, 2004, p. 35)⁵⁸. De fato, até a década de 1970, só havia estas duas ruas em Melgaço, mas o interessante é notar que a mesma estrutura se reproduz e mantém até os dias atuais: estas duas ruas viraram duas partes, duas metades, duas parcelas da cidade. Em linhas muito gerais, na parte *de trás* viviam os menos escolarizados, menos abastados e mais discriminados, seja pelo tom da pele, a origem rural e/ou a ausência de *status* social. Na *frente*, estavam não apenas os “poderosos locais”, mas também as pessoas *de fora*, que vinham temporariamente a trabalho. Antes de saber de onde eu vinha ou porque estava ali, uma das primeiras perguntas que sempre me dirigiam era: “Dona Menina, quando a senhora vai embora?” ou “Quanto tempo a senhora vai ficar aqui conosco?”. E se surpreendiam – tanto os *de trás* quanto os *da frente* – quando eu dizia que

57 Atualmente, segundo o último Censo Demográfico, a sede urbana de Melgaço conta com cerca de 5.500 pessoas (IBGE, 2010).

58 Outras etnografias também já mostraram o mesmo. A porção da “frente” de uma cidade ou bairro é geralmente mais valorizada, seja porque está perto das ruas asfaltadas (e.g. Fonseca, 2004), seja porque tem acesso mais fácil aos empregos, à *modernidade*, ao centro (em oposição provisória à periferia) de sentidos de um espaço específico (e.g. Fasano, 2006).

ficaria por alguns meses. O susto só não era maior comparado ao que levavam ao saber que eu moraria com uma parteira, na parte *de trás* da cidade.

A ACEITAÇÃO: A ANTROPÓLOGA SÓZIA OU XEROX

Já é um consenso, na disciplina, a necessidade de reconhecer como os antropólogos foram situados em campo para, diante do perfil de sua parcialidade, poder acompanhar os dados e análises apresentados (Haraway, 1995; Geertz, 1988).

Tanto em Breves quanto em Melgaço, a alusão à semelhança que eu guardava com a enfermeira pernambucana Paula Viana acompanhou insistentemente os primeiros tempos de chegada e aceitação em campo. Já com alguma intimidade, algumas parteiras começaram a me chamar de “irmã” ou “cópia da Paula” ou simplesmente “xerox”. O que significa uma pesquisadora, embora recém-chegada e desconhecida, representar uma imagem familiar? Como é ser sózia justamente da pessoa que lhe serve de referência e chancela para a chegada em campo?

De fato, por coincidência, eu parecia fisicamente com Paula, contudo, no início, essa constante alusão me incomodava. Embora minha relação com Paula Viana sempre tivesse sido de muita afinidade e amizade, eu identificava muita diferença entre nós duas, especialmente em nossas profissões e motivações para conviver com as parteiras. Novamente, ambas tínhamos

curiosidade em conhecer melhor a realidade do parto domiciliar entre parteiras, mas eu nunca tive a intenção de lhes ensinar ou corrigir as práticas obstétricas, nem tampouco estava ali para aprender com elas ou aperfeiçoar a técnica do partejar. Hoje percebo que, por trás de meu incômodo quanto à essa semelhança, estava o melindre histórico quanto a Antropologia promover qualquer “alteração” no grupo etnografado. Embora essa não seja a intenção orientadora da disciplina, nossa presença, olhar e perguntas frequentemente induzem à iniciativas recíprocas de autocrítica, e os dois lados – pesquisadores e pesquisados – acabam por se rever, absorvendo ou não inquietações que pairam no ar.

Ser uma *sósia* me remetia ao fato de que eu estava sendo avaliada e compreendida dentro de classificações já em uso por essas pessoas. Lembrava-me que eu chegava a um espaço com história. Por mais que esperemos ser definidos por nossos interlocutores, alimentamos a expectativa romantizada de que este encontro seja novo, único e especial em alguma medida. Eu chegava a um espaço altamente transitado por outras pessoas vindas *de fora* e *de longe* – uma complexa trama de trocas, e meu romantismo necessariamente caía por terra.

É preciso ir além: em que sentido Paula e eu nos parecíamos? Comecei a me questionar seriamente sobre nossa dita semelhança. Além de sermos brancas, vindas de longe e com outros padrões de consumo (portávamos *lap tops*, câmeras fotográficas, cadernos e livros etc.), Paula e eu também éramos mulheres viajando sozinhas. Repetidamente me perguntavam se eu era casada e, como pergunta seguinte, se meu marido

havia permitido minha ausência por tanto tempo. As mulheres, assim como os homens, viajavam muito pela região, mas elas eram sempre vistas acompanhadas de seus maridos, filhos ou parentes. Era necessário, como eu presenciei algumas vezes na casa de minha anfitriã em Melgaço, negociar o motivo e o dinheiro envolvidos na partida, e sempre definir o retorno. Paula e eu também parecíamos no trânsito relativamente independente que traçávamos pelas cidades. Seu César, o simpático vigilante da *Casa do Museu* [Goeldi], onde ficávamos hospedadas de passagem por Breves, comentou numa tarde: “Eu ficava impressionado com a Paula. Ela me perguntava onde era uma coisa. Eu explicava e lá ia ela. Sempre encontrava o lugar. Ela rodava Breves toda. No dia que ela chegou, já conseguiu uma bicicleta”. Em Melgaço, também me ofereceram uma bicicleta emprestada e, como os nativos, eu facilitava minha circulação sobre rodas. Paula e eu seguíamos comportamentos não muito esperados – ou recomendados – às mulheres jovens e sozinhas. Longe ainda de *virarmos homens* (como são chamadas as mulheres já menopausadas), gozávamos de uma liberdade que não era apropriada para nossa idade e sexo, e isto incomodava, em maior ou menor grau, as pessoas com quem convivíamos. Mas havia alguma tolerância, porque se sabia que éramos *de fora* e que ficaríamos ali por um período limitado. Portanto, nós duas compartilhávamos muito mais do que rosto, olhos e cabelos castanhos, óculos e roupas largas e confortáveis, e talvez nossa aparência física só reforçasse, aos olhos de nossos convivas, tantos outros aspectos que tínhamos em comum.

Parecer com Paula foi muito oportuno para minha pesquisa. Primeiro, porque Paula era uma referência muito, muito positiva naquela região. Carinho, saudade e admiração eram-lhe dirigidos constantemente. Ela já tinha morado em Breves por alguns meses, enquanto fazia uma pesquisa para seu curso de especialização. Tinha dado aulas, distribuído *kits* de material, tirado fotos, participado de *puxações* e partos domiciliares⁵⁹. Tinha defendido as parteiras publicamente, em momentos de tensão com as autoridades sanitárias locais e com clientes mal pagadores. Tinha tomado café, sentada horas a fio em suas varandas, e ouvido os casos heroicos de atendimento floresta adentro. Tinha conhecido as famílias e os *filhos de umbigo* de tantas parteiras. À Paula se dirigia uma imagem positiva de *doutora*, contrastando radicalmente com outros médicos e profissionais da saúde que, por um motivo ou outro, haviam criticado, repreendido, expulsado as parteiras dos espaços hospitalares da cidade. D. Rita, numa das outras visitas que lhe prestei, disse, apontando os laços de afeto fortemente estabelecidos com Paula:

A Paula é muito querida aqui em casa. Todo mundo lembra dela. Naquele dia, quando eu te vi chegando, pensei, “Nossa, aquela moça parece com

⁵⁹ *Puxações* eram as massagens, sobretudo abdominais, mas também realizadas em outras partes do corpo (como braços, pernas, costas, por exemplo), que as parteiras faziam para amenizar desconfortos, indisposições, dores e *aperreios* sentidos pelas suas pacientes. Em geral, esse serviço era pago (um litro de açaí, R\$3, um crédito etc.) e realizado por especialistas, como as parteiras, mas também por pessoas conhecidas publicamente como puxadores, desmintidores, pajés etc. Para uma análise mais detida dessa importante prática terapêutica local, ver Fleischer (2008).

a Paula”. Eu tenho várias fotos com ela. Depois, vou procurar para te mostrar. Ela disse que adorava comer açai grosso aqui comigo, aqui nessa cozinha. Quando ela me liga, eu digo “Ai, Paula, que saudade! Quando você vem por aqui? Ai, Paula”. Quando ela veio, em julho [de 2004], trouxe uma tesoura para mim, porque eu não tinha. Mas ela disse que não era para eu dizer para as outras parteiras. Era só para mim que ela estava dando. O primeiro curso que eu fiz foi dia 19, 20 e 21 de maio [de 2003]. Dia 21 foi meu aniversário. Fizeram bolo para mim e cantaram parabéns. Foi ótimo. A Paula passou foi tempo aqui em Breves. Ela veio muitas vezes aqui em casa. Eu dei muitas entrevistas para ela. Ela tirou fotos de eu atendendo as buchudas. (D. Rita).

Assim, Paula portava um carisma muito especial que, diante da simples menção de seu nome, fazia as parteiras e seus parentes abrirem sorrisos e portas para mim. Entendo que, mesmo se ela não tivesse tido a gentileza de telefonar para D. Rita e D. Dorca (parteira de Melgaço que apresentarei em seguida) antes de minha chegada, nossa similitude física e nosso laço anterior provavelmente teriam provocado igual efeito hospitaleiro, que senti nas duas cidades.

Além disso, ao me associarem à Paula, percebo como, de fato e para meu espanto, eu parecia muito mais com o mundo

biomédico do qual eu tanto queria me afastar. Minha postura e as expectativas a mim dirigidas, muito mais do que minhas relações anteriores (com Paula e o Grupo Curumim, por exemplo), reforçaram o fato de eu portar o que denominei de um “jaleco invisível”. A forma como eu cheguei e as perguntas que eu disparava fizeram com que eu fosse identificada como uma *doutora*. Chazan (2005), por exemplo, em seu estudo nas clínicas de reprodução assistida, no Rio de Janeiro, comentou como, mesmo sendo médica de formação, preferiu tirar seu jaleco visível para deixar que sua identidade fosse definida de forma menos imediata. Preferiu observar os resultados desta ambiguidade. No meu caso, o caminho foi inverso: embora eu não me apresentasse como médica (que, de fato, não sou) e não portasse símbolos por mim identificados como biomédicos, eu fui tida, pelo menos inicialmente, como *doutora* e, só com o tempo, o “jaleco” foi sendo esquecido e passei a portar uma ambiguidade que me trouxe uma sensação muito mais confortável em campo. Chazan partiu da ambiguidade; eu, com o tempo, cheguei até ela deliberadamente. Como relatarei abaixo, a descoberta de que eu não era *doutora* desapontou muitas parceiras, mas promoveu um contato menos verticalizado entre nós, me permitindo mais liberdade de circulação.

A PERMANÊNCIA

O “*jaleco invisível*” da doutora

Uma das minhas principais preocupações, enquanto estava em campo, era de que o simples fato de ter sido referenciada por Paula, que era enfermeira e professora nos cursos de formação que por ali haviam acontecido tantas vezes, já definisse meu perfil e assim o mantivesse permanentemente associado ao mundo biomédico. O que noto hoje, alguns anos depois, é que, sim, havia um primeiro impulso de me associarem às intenções e atitudes de pessoas que até então haviam chegado à região com o propósito de contribuir com a prática obstétrica destas parteiras. Porém, muito além das impressões e referências deixadas por Paula, foram as minhas próprias escolhas de abordagem e trato em campo que realmente reforçaram essa primeira imagem. Embora nos diários de campo sobre esses meses iniciais na região haja trechos como “Temo ficar engessada” ou “Não quero já ser classificada”, reconheço duas coisas: primeiro, eu mesma vesti o “jaleco invisível” sem perceber e, segundo, este jaleco não necessariamente me restringiu em campo. Notei que nenhuma definição, mesmo a de “parteira” ou de “doutora”, era permanente e, de fato, mudava dinamicamente em relação aos diferentes atores. A seguir, mostrarei como fui tida como *doutora* e, depois, como esse personagem foi nuançado pelas minhas interlocutoras.

Como já reportei, em Breves, fui visitar uma dúzia das dezenas de parteiras que, segundo a lista da RPS, viviam na cidade. Chegava, perguntava pela parteira fulana de tal e, estando em casa, eu era prontamente recebida. À anfitriã eu explicava que tinha chegado há poucos dias e tinha vindo para fazer uma pesquisa para meu doutorado sobre as parteiras da região. Dizia também que tinha conseguido seu endereço na RPS. No caso de Melgaço, não foi preciso acionar a lista da RPS, pois D. Dorca se incumbiu de me introduzir no campo. Esta foi a adorável parteira que me recebeu em sua casa, sua família e seu ofício por vários meses, entre 2004 e 2005. Alguns dias depois de minha chegada, ouvindo minhas explicações sobre a pesquisa, ela deduziu que meu objetivo era conversar, “entrevistar” com ela definiu, *todas* as parteiras da cidade. Como presidente da Associação de Parteiras Tradicionais de Melgaço na época, ela me levou, em uma espécie de *tour*, às casas de suas 21 colegas. Por várias vezes, cogitei não mais seguir com esse *tour*. Pensava que deveria ter deixado que minha relação com a cidade e suas parteiras fluísse mais naturalmente. Mas, uma vez começado, parar também geraria problemas para D. Dorca, como ela mesma lembrou. Um dia eu lhe perguntei se ela estava me conduzindo nessas visitas ou se ela tinha mesmo que fazê-las, independente de minha presença. Ela respondeu: “Eu acho bom te levar porque, se não, elas vão reclamar que a senhora veio aqui e não foi visitar elas. Não quero que falem isso”. Alguns meses depois, também me contou: “Sabe, uma vez, veio uma mulher aqui fazer uma pesquisa sobre as parteiras. Ela queria entrevistar 10 clientes de cada parteira. Ela ficou

brava comigo porque eu não consegui levar ela em 10 clientes”. Assim, D. Dorca atendia ao que imaginava ser esperado de uma “pesquisadora”, ao mesmo tempo em que procurava zelar pela fina etiqueta de reconhecimento entre as parteiras. Ela percebia ter alguma ascendência por ser presidente da associação e por receber uma visita *de fora* em sua casa, e corria o risco de ser criticada caso retivesse esse “capital” apenas para si mesma.

Assim, tanto em Breves quanto em Melgaço, meu primeiro contato com o grupo de parteiras se deu por meio de visitas domiciliares, acompanhadas ou não por outra parteria, e relativamente rápidas, de no máximo meia hora de duração. Nas duas cidades, sentávamos na varanda ou, em alguns casos, na sala de estar da casa. Café e água me eram oferecidos. Em seguida, eu começava a dirigir uma série de perguntas, mais ou menos fixas, conforme as informações e a trajetória específica de cada mulher. As perguntas eram pinçadas do seguinte roteiro:

1. A senhora é parteira desde quando?
2. Como a senhora começou a ser parteira?
3. A senhora tem outras parteiras na sua família?
4. Por que a senhora mudou para cá, para a cidade?
5. Como a senhora ficou conhecida aqui na cidade?
6. Quantos partos a senhora já fez na vida? Quantos foram feitos aqui? E no interior?
7. A senhora já passou por algum aperreio?

8. A senhora faz puxação?
9. A senhora já fez algum curso? E quem deu o curso?
A senhora se lembra das coisas que ensinaram lá no curso? O que a senhora aprendeu de novo no curso?
10. Quando perguntam sua profissão, a senhora diz o que?
11. Quando foi o último parto que a senhora atendeu?
12. A senhora cobrou por esse parto?
13. Qual é a melhor posição para um bebê nascer, na sua opinião?
14. A senhora é da associação? Como é o trabalho na associação? Por que a senhora acha importante participar? Para que serve a associação, em sua opinião? Como foi a última reunião, por exemplo, a senhora poderia descrever para mim?
15. Tem alguma parte chata de ser parteira?
16. A senhora está atendendo alguma buchuda no momento? A senhora está contratada por alguém agora?
17. Como uma mulher aqui da cidade escolhe a parteira, já que tem tantas aqui?
18. Quais são as parteiras mais procuradas aqui na cidade?
19. [No caso de Melgaço] O que a senhora acha desse novo hospital que estão construindo? A senhora acha

que esse hospital vai mudar a vida das parteiras daqui?

Nem todas as perguntas eram dirigidas a cada entrevistada, mas todas as mulheres se dispuseram a responder as questões que receberam. À medida que as semanas progrediam, alguns comentários me indicaram como estes primeiros encontros estavam sendo percebidos por elas. Ao se lembrarem dos cursos de treinamento que haviam feito, estas parteiras mencionavam também ter respondido a “perguntas” que se assemelhavam ao meu roteiro, acima listado, para minha surpresa:

Eu fiz o treinamento. Mas falta pegar o diploma lá na SESP [Secretaria de Estado de Saúde Pública do Pará]. Veio uma doutora de Belém e ficou aqui conosco por um dia e meio. Ela perguntou para gente como a gente faz parto, se era em pé, sentado, de coca, deitado. (D. Iraíldes, Breves).

As reuniões [isto é, encontros com pesquisadoras e instrutoras dos cursos] são assim: Eles fazem perguntas. “Como a gente faz parto?”, “Como a gente puxa?”, “O que faz no caso de anemia da gestante?”. Eu faço parto e levo o papel na Secretaria [Municipal de Saúde]. E dou o papel para a mãe levar no registro. Eu nunca participei de curso. (D. Venina, Breves).

As entrevistas e perguntas também eram práticas comumente encontradas nas reuniões da associação de parteiras:

Eu fui presidente da associação por três anos. Eu dava ensinamento quando as parteiras vinham. Eu e a irmã Dorca trabalhávamos juntas. Passamos conhecimento para as parteiras. (D. Anunciação, Melgaço)

[Como foi a última reunião da associação?] O [enfermeiro] Benedito veio e fez entrevista. Ele disse que tava bom. Tem almoço depois da reunião. Dão material pra gente, algodão, iodo. (D. Sabá, Melgaço)

Hoje, estes depoimentos me revelam vários aspectos impensados naquela época. Os encontros entre *peessoas de fora*, geralmente profissionais da saúde, e as parteiras aconteciam por meio de perguntas referentes às suas práticas obstétricas. Estes encontros eram, sobretudo, os cursos de treinamento, mas também reuniões da associação de parteiras, especialmente quando alguém *de fora* estivesse visitando. Lembro que, durante uma visita que fiz à uma parteira em Breves, sua filha e duas netas sentaram ao nosso redor quando começamos a conversar. De repente, percebi uma vizinha debruçada sobre a janela do cômodo. Ela esperava um telefonema que iria receber ali na casa da parteira (que tinha linha e aparelho) e, diante de meu olhar curioso, disse: “Ah, não repara, não. Eu estou aqui ouvindo

a palestra e aprendendo um pouco”. Eu entendi que, além da vizinha, a filha e as netas da parteira também procuravam “aprender um pouco” com a minha presença e as minhas perguntas. Cada vez mais eu entendia que as perguntas eram o primeiro passo na forma como o conhecimento “de quem sabe” era passado para “quem não sabe”. Quer dizer, ao fazer perguntas, as *doutoras* percebiam o que não era devidamente “conhecido” pelas parteiras e, assim, conduziam o curso para o que julgavam como sendo as principais “lacunas técnicas” das atendentes. Nesta interpelação do outro, se estabelecia uma atmosfera didática e, assim, os *cursos*, como eu começava a entender, eram tidos como um contato entre desiguais. Eu também, hoje percebo com uma clareza desconcertante, utilizava perguntas muito semelhantes para me aproximar delas, e acabava por reforçar esse tom professoral.

Os *doutores, pessoas de fora* e também parteiras com alguma ascendência ou autoridade (como D. Anunciação e D. Dorca, que haviam estado na presidência da associação de Melgaço) eram os atores que podiam fazer as perguntas ou *passar conhecimento* para as outras parteiras. Sem perceber na época, eu me encaixei com surpreendente perfeição nesse modelo de *doutora*. Quando visitei, pela primeira vez, a D. Tapuia, em Melgaço, uma das minhas perguntas foi sobre a pessoa que tinha, muitos anos antes, lhe dado o curso de capacitação obstétrica em Santarém (PA). Ela respondeu: “Foi um médico que nem a senhora. Um médico veio conversar comigo”. Percebi também que, nesta fase da visita a cada parteira, ao final do meu “interrogatório”, D. Dorca aproveitava para lembrar a data

em que a próxima reunião na associação havia sido marcada ou de algum evento que a prefeitura tinha organizado para o grupo. Em algumas ocasiões, D. Dorca inclusive dava “aulas”. Por exemplo, na casa de D. Anunciação, veio à tona o assunto sobre a *ficha do parto*⁶⁰. D. Dorca comentou: “Mas não pode confundir. Tem gente levando nos dois e dando duplo registro. O homem do cartório me disse que só eu levo certo. Tem parteira que não preenche direito, que não leva. Tem que fazer outra reunião para explicar isso direito”. Assim, nas visitas, era como se formássemos uma dupla sanitária: uma escrutinava/ avaliava, a outra dava os informes e/ou as “aulas”. Ao final de várias dessas curtas visitas, para completar, ela se despedia das colegas dizendo bem-humorada, “Desculpa a pressa, Fulana, temos outras para visitar. É que estamos fazendo que nem visita de médico”.

Hoje entendo que algumas parteiras, que respondiam laconicamente às minhas perguntas ou que rapidamente se prontificassem a reunir a *papelagem*⁶¹ de sua produção obstétrica, talvez não fossem reservadas ou talvez não se acuassem com a presença de D. Dorca (uma parteira muito famosa e demandada), como eu havia pensado no início. Talvez elas se sentissem intimidadas com a *minha* aparição repentina,

60 Este formulário, distribuído pela Secretaria Municipal de Saúde, deveria ser preenchido pela parteira logo depois que o parto fosse atendido. Nos dias seguintes, este papel deveria ser entregue no hospital pelos pais do rebento, para produzir a Declaração de Nascido Vivo e, em seguida, no cartório, para se efetivar o registro civil da criança. Muitas vezes, era a própria parteira que acompanhava a puérpera (sobretudo nos casos das mães solteiras) e entregava este formulário.

61 Essas parteiras chamavam de *papelagem* todo tipo de documento escrito e/ou impresso em papel que lhes transmitia valor. Certificados de participação em cursos de treinamento, diplomas, fotos, TCLE de pesquisas anteriores, cartas, envelopes com endereços de remetentes importantes, recibos de pagamento eram alguns exemplos desse tipo de documento.

cheia de interpelações diretas, extremamente esquemáticas. Parecia uma visita de funcionário do governo fazendo um censo ou inspecionando estas mulheres que, por tantas vezes, anteriormente, já haviam sido, nesta ordem, questionadas, invalidadas e discriminadas. Neste caso, a prática antropológica em campo, relacionada tão intimamente com o diálogo via perguntas, era associada à prática de outros profissionais, geralmente da área de saúde. Aquelas parteiras e suas famílias tinham o costume de receber perguntas num consultório médico, num cadastramento do governo, numa prova de conhecimentos⁶². E, assim, entendi que meu olhar curioso, minha liberdade e rapidez em formular perguntas me mantinham em um espaço hierárquico e distante.

As perguntas dirigidas a elas pelas professoras nos cursos ou pelos profissionais de saúde, por exemplo, serviam para identificar se as parteiras haviam compreendido as informações tidas como “corretas” (do ponto de vista da obstetrícia biomédica) e se estavam dando continuidade a elas em sua prática cotidiana. Como lembrou a parteira D. Sabá, acima, o enfermeiro “fez a entrevista e disse que tava bom”. Para mim, eram simples conversas, mas percebo que, para muitas destas mulheres, se tratava de um ritual, muitas vezes oficial, e que tendia para uma “entrevista” ou “prova”. Em Breves, especialmente, onde cheguei com uma “lista da RPS”, minhas visitas podem ter sido interpretadas como uma checagem da prefeitura, seja para

62 Durante o doutorado, também fiz alguns meses de pesquisa entre parteiras na Guatemala. Nos cursos de treinamento que utilizavam métodos mais tradicionais de avaliação do aprendizado do conteúdo dos cursos, sabatinas orais eram aplicadas no caso das parteiras analfabetas.

completar algumas informações de mais um *cadastramento* das parteiras da cidade (que, idealmente, lhes facultaria acesso a algum *benefício*), seja para comprovar que as parteiras estavam trabalhando como o esperado pela 8ª RPS (por exemplo, entregando o registro de nascido vivo na Secretaria Municipal de Saúde, evitando *puxações*, encaminhando casos complexos para os hospitais locais etc.). Poucos meses antes de minha estada, a prefeitura tinha distribuído cestas básicas às parteiras e essa ação tinha sido anunciada como uma espécie de paliativo, enquanto o pagamento oficial não lhes era creditado⁶³. Assim, imagino que muito da receptividade com que fui brindada em algumas casas traduzia a expectativa de que eu estava ali para confirmar dados pessoais e a continuidade de práticas “corretas” para que aquela mulher se mantivesse na lista das “parteiras da cidade” e assim estivesse apta a receber qualquer tipo de reconhecimento público.

Por fim, e para meu espanto, eu caía como uma luva nesse perfil da *médica* que chega por um tempo determinado (alguns dias, no caso de Breves), faz perguntas ou entrevistas com as parteiras e, supostamente, checa se estão “andando na linha”. Ao final da visita à D. Anunciação, por exemplo, perguntei quantos partos ela já tinha feito e ela disse:

63 Naqueles anos de 2004 e 2005, circulava uma grande polêmica sobre o *pagamento das parteiras*. Muitas me diziam que a prefeitura tinha avisado que iria pagar um salário mínimo por mês (ou uma espécie de aposentadoria), mas que *Brasília tinha que liberar o dinheiro*. Outras explicaram que fora alguém do Grupo Curumim que lhes informara, durante um curso, que as parteiras tinham direito de receber pelo seu trabalho. Algumas parteiras de Breves descobriram que cada parto hospitalar era remunerado em R\$113,00 e que elas, atendendo igualmente em casa, deveriam receber valor equivalente. Muitas explicações eram aventadas para uma mesma expectativa: a remuneração pelo trabalho realizado.

Eu fiz poucos. No interior não é demais. Lá, eu fiz cinco partos. Um da minha filha e os outros quatro de estranhos. Eu não tinha muita experiência própria ainda. E lá tinha uma parteira antiga também, que atendia mais. Mas aqui em Melgaço, eu não sei. Vou fazer uma notificação de quantos e levo lá pra senhora. (D. Anunciação).

Quer dizer, ela ia revisar suas anotações e cadernos e verificar, exatamente, quantos partos tinha atendido na cidade. Imaginava que eu precisasse recolher informações “precisas”, “comprovadas”. Claro que lhe expliquei que só buscava uma ideia geral e que ela não precisava me apresentar nenhuma *notificação*. Em outra ocasião, D. Rita, em Breves, de repente disse: “Ah, eu já respondi isso pra Paula”. Minha identificação com Paula se dava, inclusive, em termos metodológicos, e D. Rita deixava claro que já havia “passado nessa prova” anteriormente. Por mais que eu quisesse trilhar um estilo próprio de convivência com essas mulheres, e me distanciar do que eu percebia como sendo intenções biomédicas, minha enorme curiosidade e o uso das perguntas indicavam uma forma muito linear e pragmática de conhecê-las. Eu ia direto ao (meu) ponto e, claro, como eu fui aprendendo, o partejar, bem como as filigranas das relações sociais, não se aprendiam da noite para o dia.

Ainda nessas primeiras semanas de pesquisa, foi minha orientadora de doutorado, Claudia Fonseca, que, por e-mail, me ajudou a manter uma perspectiva minimamente

panorâmica. Deu-me uma sugestão singela, mas valiosa: eu deveria conversar e procurar entender outros temas, não necessariamente relacionados à obstetrícia. Ao conversar com essas mulheres unicamente sobre seu papel como parteira facilmente me identificariam com a Paula ou com uma *doutora*. Quando comecei a me interessar por outros assuntos – como conjugalidade, vizinhança e parentesco, dietas e alimentos, economia doméstica, festas e fofocas – minhas perguntas deixaram de ser tão monotemáticas e nem sempre se faziam necessárias. Na convivência e, às vezes, durante assuntos tidos, inicialmente, como banais ou periféricos para meus propósitos, eu descobria ótimos casos, histórias, opiniões e exemplos para a pesquisa. Assim, depois que D. Dorca completou seu ciclo de dádivas a todas as parteiras, deixei o formato de visitas formais. Preferia ir até a casa das parteiras quando me convidavam, quando havia algo para ver ou conversar; preferia esticar o papo quando as encontrava nas ruas ou na casa de conhecidos em comum. As perguntas seguiam o fluxo dos acontecimentos: para onde íamos, o que tínhamos acabado de comprar, quem tínhamos encontrado, se ouvíamos sobre a pessoa recentemente internada na unidade de saúde etc. Além disso, comecei a devolver as mesmas perguntas que recebia: “Você viajou para onde?”, “Quem é esse aí que está te acompanhando?”, “O que você está fazendo aqui no hospital?” etc. A convivência me abriu muitas outras portas, os assuntos continuaram a jorrar e passei a ser identificada de forma mais ambígua, que hoje vejo como saldo positivo em comparação com a imagem de *doutora*. Isto é, parece que ficava mais difícil me encaixar perfeitamente no

papel de *doutora*, o que, para mim, significou uma atmosfera menos justa e desconfortável.

Percebo também como uma suposta proximidade com a biomedicina e uma suposta semelhança com iniciativas de intervenção preocupações que *me* assolavam. Estas preocupações não foram suficientes, contudo, para eu identificar que portava esse “jaleco imaginário”. Foi só ao final da minha estadia em campo e, sobretudo, só de volta ao gabinete, quando comecei a reler os diários de campo para iniciar as primeiras análises, que me dei conta desse papel inesperado e despercebido de *doutora*. Assim, não permiti e nem tampouco despertei voluntariamente a expectativa entre meus interlocutores de que eu poderia atuar como uma “médica” – papel que definitivamente *não* seria realizado. Foram as visitas e as perguntas diretas e apressadas – muito mais do que parecer com Paula, a Enfermagem ou o Grupo Curumim – que reforçavam meu figurino identitário. Só quando passei a ouvir (mais do que perguntar), a participar de outros eventos (mais do que de *puxações* e partos) e a ter a identidade de *doutora* diretamente confrontada, como veremos abaixo, é que o meu “jaleco invisível” foi aos poucos sendo relativizado pelas minhas interlocutoras em campo.

DE DOUTORA À AJUDANTE

Não apenas as visitas e perguntas me ajudaram a perceber, retroativamente, o “jaleco”. Durante as visitas autônomas, em

Breves, e aquelas acompanhadas por D. Dorca, em Melgaço, deixei claro às parteiras que tinha o desejo de conhecer sua atuação prática, seja em termos de atendimentos, massagens ou partos. Alguns semanas depois, D. Zuleide passou em nossa casa e disse que Renata, sua sobrinha, havia entrado em trabalho de parto e que provavelmente o bebê nasceria durante aquela madrugada. Ela me convidou a lhe acompanhar no serviço. Diante de minha concordância, combinou que bateria à nossa porta para me acordar. De fato, algumas horas depois, por lá ela passou.

Renata era uma moça com pouco mais de 20 anos. Na casa, excetuando a parturiente e sua sogra, todos dormiam. Assim que chegou, D. Zuleide conversou um pouco com Renata, palpou-lhe o ventre e foi arrumar seus *aperparos*. No dia seguinte, descrevi os próximos passos da parteira em meu diário de campo:

Ela deixou a bolsa da parteira no chão. Sacou uma escovinha de plástico, olhou para mim e disse, “Vou ali fora lavar as minhas mãos”. Voltou momentos depois e guardou a escova. Depois, de dentro da bolsa, surgiram os *aperparos*, como diziam. Tirou uma fralda branca. Forrou aquele canto do quarto. Por cima, depositou a caixa de inóx (onde geralmente guarda-se a tesoura previamente esterilizada), um frasco

de iodo e outro de álcool, gases, a fita métrica, o pinard, a blusa de parteira. Ajeitou tudo ali sobre o paninho e voltou novamente sua atenção à sacola. Revisou seu conteúdo, abriu os bolsos laterais, tirou o livro da parteira e o deixou de canto. Olhou todo o material organizado, se certificando de que não faltava mais nada. Parecia que o material estava disposto não por necessidade real, mas por prevenção. Então, se voltou para mim, e perguntou: “A senhora não quer ouvir o bebê?”. Fui pega de surpresa, mas expliquei que não era parteira, mas que só fazia pesquisa sobre parteira. “Ah, eu pensei que a senhora era doutora”, comentou com um muxoxo de decepção. A partir de então, concentrou-se totalmente sobre a jovem em contrações e, ao raiar do dia, sobre o bebê.

Como vimos acima, várias foram as menções à minha suposta “medicalidade”, ao me identificarem como uma *doutora* ou, pelo menos, como sendo desse *mundo dos doutores*. Mas no parto de Renata foi a primeira vez que, diretamente, eu fora interpelada a *agir* como médica, mesmo que eu não tivesse a menor ideia de que esperassem ser essa a minha atuação naquela noite! Por que D. Zuleide supôs essa identidade? Claro que as visitas e, como vimos acima, uma forma de comunicação via perguntas diretas contribuíram para que me identificassem com

atores que, em anos passados, tinham aparecido em Melgaço com a intenção de oferecer cursos, corrigir práticas, distribuir material, realizar partos etc. Mas, relendo minhas anotações de campo, percebo que ainda outros elementos estavam em questão.

Nos cursos de treinamento oferecidos pelo Grupo Curumim, havia um momento em que o grupo de parteiras era chamado a representar teatralmente como atendiam os partos. Após a cena, as professoras comentavam o que era, por elas, tido como recomendável ou não, a partir, geralmente, mas não apenas, da perspectiva biomédica. D. Zuleide poderia supor que o parto da Renata seria uma boa oportunidade para ser avaliada pela *doutora*. Ela não era uma parteira tão atuante (como D. Dorca) e atendia apenas dois ou três partos por ano. Para ela, então, o parto de Renata poderia servir como uma ótima e rara oportunidade de ganhar minha confiança e, quem sabe, ascender na carreira.

Dias depois, descobri que Stephanie, uma cineasta franco-paulista – que havia estado algumas vezes na cidade para produzir seu documentário sobre as atendentes do Marajó –, remunerava as parteiras e as parturientes pelos partos filmados. E ainda dava alguns presentes para o bebê, completando seu enxoval. Stephanie, que conheci durante uma de minhas viagens, me explicou que ela pagava pelo “direito à imagem”. Mas, para as parteiras e as famílias atendidas, *ver um parto* se tornara uma importante moeda de troca com os curiosos visitantes que ali aportavam. Depois daquela noite na casa de Renata, eu nunca mais fui convidada a acompanhar um parto (exceto aqueles atendidos por minha anfitriã) e suponho que

talvez estas parteiras não quisessem desperdiçar sua moeda de troca comigo, já que aos poucos foram descobrindo que eu não era *doutora* nem cineasta e nada de concreto eu poderia lhes retornar pelo atendimento observado. Com minhas visitas, perguntas e caderno de notas, eu contribuía para vestir o jaleco de *doutora*. Contudo, foram meus convivas que me ajudaram a despi-lo, como deixou claro D. Zuleide, na ocasião do parto de sua sobrinha. A essa altura, minha identidade médica oscilava.

Depois da fase de visitas, permaneci acompanhando D. Dorca, livremente, nos seus afazeres gerais e como parteira. Ia ao mercado, à prefeitura, ao banco postal, à casa de uma moça que precisava ser *puxada*. D. Dorca percebeu que eu não tinha expectativas tão rígidas como as *peessoas de fora* que anteriormente haviam vindo lhe pedir ajuda. Eu não tinha que entrevistar “10 clientes de cada parteira”, “fotografar e filmar um certo número de partos” nem “entrevistar todas as parteiras da cidade”. E, nessa segunda fase, D. Dorca começou a me apresentar como sua *acompanhante* ou *ajudante*. De fato, nos atendimentos obstétricos, pediátricos ou pré-natais, eu carregava sua bolsa, lhe passava os materiais, segurava uma criança enquanto a puérpera era examinada, anotava informações na *ficha do parto*, ajudava a lembrar de informações e conversas anteriormente travadas naquela casa ou com os profissionais de saúde. Em várias casas, ouvi diálogos como o seguinte, em que, depois de ser *puxada*, a *buchuda* dizia: “Então tá, D. Dorca, nós vamos chamar a senhora, qualquer hora dessa. Quando o menino tiver pra varar, eu mando chamar a senhora”. E a parteira retrucava: “Pode deixar! Mas eu não vou só. A Soraya

vai de ajudante dessa vez. Ela tá me acompanhando nos partos”. Ou dizia algo como “A Soraya está me acompanhando. Ela está conhecendo meu trabalho”.

Mesmo nessa nova categoria, ainda restava alguma ambiguidade, mas não pelo fato de portar um jaleco visível ou invisível. Eu era uma *ajudante*, como tantas moças são no início da carreira de parteira, mas eu não tinha filhos e nunca havia atendido um parto sozinha; mas era casada e se esperava com isso que eu dominasse os meandros da conjugalidade, sexualidade, por exemplo. Eu não gozava de nenhuma credencial iniciática, geralmente era exigida das novatas, como um sonho didático, a experiência pessoal do parto, descender de uma renomada linhagem de parteiras etc. D. Dinorá, por sua vez, tentava compensar essa minha condição anômala com o *estudo*. Numa ocasião em que ela *puxava* uma gestante de último mês, comentou que eu não tinha filhos e emendou: “A Soraya é casada já há 10 anos, mas preferiu estudar primeiro. Está fazendo uma pesquisa para o curso dela”. A mãe da gestante respondeu: “Ah, quem dera se minhas filhas tivessem estudado, não estariam com tantos filhos hoje. Mas ninguém nessa terra gosta de estudar”. O *estudo* era valorizado localmente, mas, por uma série de motivos estruturais, dificilmente as famílias conseguiam colocar esse valor em prática ao longo de todo o ciclo escolar. E minha presença, por vezes injustificável (afinal não era cineasta, nem médica, nem professora dos cursos nem parteira), guardava algum valor pelo fato de eu encarnar o *estudo*.

A classificação como *ajudante* não tinha sido aventada por D. Dorca apenas para tranquilizar as pessoas quanto a minha

presença. Por várias vezes, ela me tratou realmente como uma neófito no partejar. Ela pegava e repousava minhas mãos sobre o ventre da moça grávida, sobretudo pelas partes com “algum significado obstétrico” (um pé fora do lugar, um caroço) e ia me explicando o que desejava que minhas mãos “vissem”. Ela esperava responder às minhas perguntas por meio desse aprendizado sinestésico. Eu a vi repetir a mesma didática com Andrea, sua neta, que começava a seguir seus passos, ou com parteiras que haviam iniciado a carreira muito recentemente.

Com o passar do tempo, aos olhos destes melgacenses, eu perdi *status* em campo. De *doutora*, passei à *ajudante* e, ainda assim, uma *ajudante* anômala. Eu queria estar presente nos partos e *puxações*, mas não tinha qualquer marca iniciática (como Andrea, que vinha de uma família de parteiras), nem trabalharia junto com as parteiras (como Paula) ou tiraria fotos e remuneraria o evento (como Stephanie). Ainda assim, era mais fácil me localizar dessa forma do que me manter como uma *doutora* que não dava cursos, não sabia o que fazer num parto, não distribuía material ou *benefícios*. Portanto, os melgacenses foram traçando as diferenças que existiam entre, por exemplo, Paula, o enfermeiro Benedito, Artur (o clínico geral local) e eu. É nesse momento que meu “jaleco invisível” foi sendo esquecido. Mas acredito que ele permanecia à distância e na memória, pendurado atrás de alguma porta ou guardado dentro de alguma gaveta, igualmente imaginárias.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Fica claro como nossa presença em campo de alguma forma atiza e desafia as classificações locais. Em Melgaço, havia um esforço por me compreenderem dentro das categorias que, ali, faziam sentido, marcadores de alteridade como sexo, cor da pele, convenções de feminino e masculino, *frente e trás, de dentro e de fora*, por exemplo. Estes marcadores convergiram, primeiro, para me “vestir” com um certo “jaleco invisível” de *doutora* e depois me localizar em uma condição ambígua como *ajudante*. Percebo que fui alvo de um esforço classificatório por parte destes marajoaras e, nesse caminho, aprendi muito sobre as concepções locais, sobretudo relacionadas à saúde e ao trabalho dos terapeutas populares. Quer dizer, o processo mútuo de estranhamento, que descrevi nesse artigo, foi abrandando à medida que eu e meus interlocutores nos atribuimos contornos mais próximos aos sentidos locais. Muitas pessoas, com diplomas e experiências de cura, já haviam passado por aquela região e manifestado interesse pelas parteiras. A estas pessoas eram conferidos *status* e ascendência como um tipo que Kleinman (1980), em sua obra clássica, chamou de *healer*, categoria de difícil tradução para o português. Contudo, para aquelas pessoas, quem cuidava da saúde não necessariamente precisava ter um diploma. Não era esse o único e mais importante diacrítico exigido para se legitimar como um “ator curador”. Marcas de classe, estrangeiridade, cor/raça, interesse e cuidado pelo

doente (manifestados pelas perguntas, visitas e anotações) eram linhas de sentido que também compunham esse perfil de “curador”. Durante a etapa em que fui tida como *doutora*, gozei deste grupo de aspectos, difusos para mim, mas claramente identificáveis para meus informantes. Ao longo do campo, deixei de ser *doutora*, mas não me tornei uma “curadora”. No máximo, uma *ajudante* meio capenga, meio canastrona. Este esforço classificatório não revelava apenas meu papel naquela comunidade ou o papel daqueles que cuidavam da saúde local. Revelava, sobretudo, as definições cambiantes de *parteira*, categoria central que me foi sendo desnudada aos poucos, sem pressa e nos laços de convívio e amizade com que me brindaram. Assim como eu era testada e analisada, imagino que também passassem por isso outras mulheres que, de fato, desejavam entrar para o rol das obstetras populares da cidade.

Esta análise, posterior à pesquisa, me alerta para perceber as hierarquias fortes e históricas no mundo dos trabalhadores em saúde e como, dentro desse leque de posições, posturas e poderes, somos envolvidos e classificados enquanto pesquisadores. Nossa cor, sexo, idade, origem, sotaque, escolaridade, estado civil e filiação podem mais ou menos nos biomedicalizar e talvez nos afastar dos terapeutas populares. Uma abordagem ética deve ser reflexiva e sempre atenta para as *relações de poder* envolvidas no cuidado da saúde no Brasil.

Os estranhamentos mútuos e as categorias classificatórias que a partir daí surgiram em meu convívio entre as parteiras de Melgaço são todos elementos importantes para conhecer o

processo de chegada, aceitação e permanência que vivenciei durante a pesquisa e, mais importante, para balizar os dados e as relações que surgiram nesse campo antropológico.

REFERÊNCIAS

- BAIA, H. P. 2004. **A cidade no tempo, o tempo na cidade**. Elementos para a compreensão da formação histórica e geográfica da cidade de Melgaço, PA. Monografia (Graduação em Geografia) - Universidade Federal do Pará, Belém.
- BONETTI, A.; FLEISCHER, S. (org.). 2007. **Entre saias justas e jogos de cintura**. Florianópolis: Mulheres; Santa Cruz do Sul: EdUnisc.
- BRABO, M. J. C. 1979. Os **roceiros de Mauná**. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi.
- CHAZAN, L. K. 2005. Vestindo o jaleco: Reflexões sobre a subjetividade e a posição do etnógrafo em ambiente médico. **Cadernos de campo**, v. 13, n. 13, p. 15-32.
- FASANO, P. 2006. **De boca en boca: el chisme de la trama social de la pobreza**. Buenos Aires: Antropofagia.
- FERREIRA PENNA, D. S. 1971-1973. **Obras completas**. Belém: Conselho Estadual de Cultura.
- FLEISCHER, S. 2011. **Parteiras, buchudas e aperreios: uma etnografia do atendimento obstétrico não oficial em Melgaço, Pará**. Santa Cruz do Sul: EdUnisc; Belém: Paka Tatu.
- _____. 2008. Então, minha filha, vamos se afomentar? Puxação, parteiras e reprodução em Melgaço, Pará. **Ciência e saúde coletiva**, v. 13, n. 3, p. 889-898. Disponível em: <<http://www.scielosp.org/pdf/csc/v13n3/11.pdf>>. Acesso em: 25 nov. 2012.
- FONSECA, C. L. W.; BRITES, J. 2003. Ritos de recepção: Nomes, batismos e certidões como formas de inscrição da criança no mundo social. In: SOUSA, S. M. G. (org.). **Infância e Adolescência: múltiplos olhares**. Goiania: Ed. da UCG, v. 11. p. 11-34.
- GEERTZ, C. 1988. **Works and Lives**. Stanford: University Press.

HARAWAY, D. 1995. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos Pagu**, n. 5, p. 7-42. Disponível em: <<http://www.pagu.unicamp.br/sites/www.pagu.unicamp.br/files/pagu05.02.pdf>>. Acesso em: 25 nov. 2012.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Censo Demográfico 2010**. Disponível em: <<http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2010/default.shtm>>. Acesso em: 25 nov. 2012.

KLEINMAN, A. 1980. **Patients and healers in the context of culture: an exploration of the borderland between anthropology, medicine, and psychiatry**. Berkeley: University of California Press.

PATRIMÔNIO CULTURAL E ESPAÇO PÚBLICO – NOTAS REUNIDAS

*Mariza Veloso*⁶⁴

A tarefa de pensar o patrimônio é cada vez mais complexa e urgente, diante da celeridade das transformações em curso nas sociedades contemporâneas.

Há inúmeras vertentes de reflexão a partir das quais é possível analisar o patrimônio. Apesar da multiplicidade de caminhos interpretativos possíveis, o que se pretende destacar neste artigo são as relações entre patrimônio cultural e espaço público e, nesse sentido, o desejo é o de discutir algumas questões, como a relação entre os intelectuais, os produtores culturais e os agentes do patrimônio, incluindo os encarregados de sua publicização. Em seguida, propõe-se analisar a relação entre patrimônio cultural e educação, assim como a vivência, o reconhecimento do patrimônio e do exercício da cidadania. Complementando a discussão, serão abordados os desafios do patrimônio diante da sociedade de consumo e da globalização.

Edward Said (2003) discute, em artigo intitulado “O papel público de escritores e intelectuais”, as vicissitudes desses atores sociais. Nesse trabalho, Said pergunta: como é possível hoje,

64 Doutora em Antropologia pela Universidade de Brasília (UnB) e pós-doutora pela New York University. É professora da UnB e do Instituto Rio Branco do Ministério das Relações Exteriores. É autora da obra *Redescobertas do Brasil* (Brasília: Editora da UnB, 2001. v. 1).

num mundo onde já não se podem interrogar os “absolutos dominantes” da mídia e da retórica política, exercer o papel de intelectual? E acrescenta: “Quem deverá revelar e elucidar as disputas, desafiar e ter esperança de vencer o silêncio imposto e a quietude conformada do poder?” (Said, 2003, p. 34) Para então responder: “O papel do intelectual, de modo geral, é elucidar a disputa, desafiar e derrotar tanto o silêncio imposto quanto o silêncio conformado do poder invisível, em todo lugar e momento em que seja possível” (Said, 2003, p. 35).

No mesmo sentido, Said afirma ainda que é preciso duvidar dos discursos abstratos sobre a Nação, a tradição ou a comunidade. E enfatiza:

o intelectual pode oferecer em seu lugar [das narrativas abstratas], um relato imparcial de como a identidade, tradição, nação são construídas como entidades, na maior parte das vezes na forma insidiosa de opiniões diárias que são, inevitavelmente, expressas como atitudes hostis ao outro. (Said, 2003, p. 35).

É sabido que o processo de construção de narrativas e imagens sobre a Nação implica um processo seletivo na escolha dos elementos considerados significativos, mais do que isso, elege quem são os atores e discursos hegemônicos – construtores da nação – e, ainda, quem são os outros, subalternos e invisíveis.

Nesse sentido, parece fundamental o papel dos intelectuais e demais agentes culturais para formular narrativas e reconhecer valores e práticas patrimoniais como múltiplas, diversas, representativas dos diferentes grupos sociais.

Para tanto, urge que se faça um mapa de experiências, que seriam indiscerníveis, talvez até invisíveis, há alguns anos atrás.

Pierre Bourdieu (1998), em um de seus últimos livros, *A miséria do mundo*, defende a possibilidade de “intervenção coletiva”. Ele observa que “o edifício do pensamento crítico, como um todo, está precisando de reconstrução”. Segundo esse autor, o trabalho de reconstrução não mais poderá se realizar, como se pensava antigamente, por um único grande mestrepensador, apenas fazendo uso dos recursos de seu pensamento singular, nem tampouco pelo porta-voz autorizado de um grupo, ou uma instituição que presume poder falar em nome daqueles que não têm voz, união, partido e assim por diante.

Consoante Bourdieu, que consolida a noção de intelectual coletivo, é este que pode desempenhar papel insubstituível, participando na criação das condições sociais essenciais para a produção coletiva de utopias realistas, como por exemplo, a universalização da cidadania e dos direitos civis, políticos, sociais e culturais. São esses intelectuais os responsáveis pela produção de conceitos, pesquisas de campo e políticas públicas, o que os habilita também a introduzir a temática do patrimônio cultural na agenda pública atual.

Bourdieu vai mais longe: entende por intelectual coletivo indivíduos cuja soma de trabalhos de pesquisa e participação em assuntos comuns constitui uma espécie de agente coletivo –

que constrói e compartilha com outros um universo comum de temáticas, valores e interesses.

E de fato, no que tange ao patrimônio, cada vez mais se afirma a necessidade de cooperação na produção de conhecimentos, na formulação de políticas públicas, na implantação de ações concretas e coletivas. Hoje, é quase impossível o trabalho do indivíduo isolado, uma vez que não se pode saber tudo o tempo todo. É Said quem afirma: “deve ser sempre possível discernir os elementos de uma disputa ou tensão ou problema próximo de nós. que pode ser dialeticamente elucidado, e também sentir que outras pessoas têm um interesse semelhante de trabalhar num projeto <conjunto>” (Said, 2003, p. 38).

Said vai mais além, propõe formas de atuação do intelectual no espaço público. Para ele, o intelectual pode e deve manter ativa sua atuação e colaborar na construção de uma agenda pública que permita “proteger contra e impedir o desaparecimento do passado, que na rapidez da mudança, da reformulação da tradição e da construção de blocos simplificados ele história, encontra-se ameaçado” (Said, 2003, p. 38).

Nesse sentido, o papel do intelectual é, antes de tudo, o de apresentar leituras alternativas e perspectivas diferenciadas de história, e não somente aquelas oferecidas pelos representantes da memória oficial e de uma identidade nacional unívoca.

Said afirma que para construir e efetivar o intelectual coletivo – e, em se tratando de patrimônio cultural, temática interdisciplinar por excelência – é importante reconstruir “áreas de coexistência entre as diferentes disciplinas e saberes,

em lugar de reafirmar barreiras intransponíveis e campos de batalha desnecessários” (Said, 2003, p. 38).

Também cabe ao intelectual coletivo, que trabalha para a disseminação das práticas e valores patrimoniais, como tarefa, unir a valorização do patrimônio aos direitos humanos e ao exercício da cidadania, transformando-os em vetores de dinamização da esfera cultural. Esse espaço público específico permite a emergência de práticas culturais na direção de um horizonte onde possa ser exercida uma “cultura de direitos”, que reconheça como legítimo o acervo patrimonial dos mais diferentes grupos que compõem a Nação. Devem também ser destacados os deveres desses grupos em relação à gestão e ao cuidado de seu próprio patrimônio.

De acordo com Said, o lar provisório do intelectual é o domínio de uma arte exigente, resistente e intransigente, dentro da qual não é possível nem se esconder, nem procurar soluções definitivas. Mas é nesse mundo precário que uma multiplicidade de atores pode se manifestar e encontrar seu justo tom de voz. É também nessa configuração que o enfrentamento de debates e embates nos percursos do patrimônio cultural não poderá arrefecer a procura incessante de novas e diferenciadas possibilidades de conexão entre as práticas patrimoniais e outras dimensões da vida social.

Em outros termos, é da maior importância articular cultura e política, viabilizando a justiça social e a igualdade econômica e, ainda, alertar que a liberdade deve incluir o direito a uma longa gama de escolhas que tragam desenvolvimento cultural, intelectual, político e econômico – o que efetivamente

leva os sujeitos sociais a um desejo de articulação, e não de silêncio.

Também relevante é refletir sobre a problemática da responsabilidade de que devem estar investidas as manifestações patrimoniais no espaço público, uma vez que tais manifestações certamente veiculam valores e práticas que enfatizam o desenvolvimento de uma “cultura de direitos”. Essa reflexão desdobra-se, de um lado, na necessidade de considerar a multiplicidade de atores e vozes presentes no espaço público da esfera cultural e, de outro, diz respeito à produtividade política do patrimônio, da cultura e da estética, em suas diversas manifestações.

Um bom exemplo do poder da cultura é a revitalização das danças dramáticas oriundas da tradição africana, como o jongo, o congado e a própria capoeira – danças que remetem à existência de uma luta entre grupos diferentes. E sua repercussão é direta na afirmação e valorização da cultura negra, nas últimas décadas.

As manifestações patrimoniais dos mais diferentes grupos sociais podem colaborar para a constituição de novos agenciamentos, de novas e renovadas identidades coletivas, viabilizando, dessa forma, a reprodução social de diferentes grupos sociais, inclusive, de múltiplos grupos subalternos – ou subalternizados –, como camponeses, artesãos, mulheres etc., possibilitando, assim, novas articulações entre cultura, patrimônio e desenvolvimento sustentável. Mais uma vez, o patrimônio pode conectar recursos simbólicos, econômicos e políticos. O que se deseja destacar é a importância dos muitos

“saberes e fazeres” em nosso país, a diversidade e a riqueza de nossa arte, de nossas danças, dos ritmos, do artesanato e outras diferenciadas práticas culturais.

É preciso destacar também a importância de que as políticas públicas patrimoniais possam construir estratégias e canais de expressão próprios, de modo a possibilitar que os mais distintos e diversos grupos sociais, presentes na sociedade brasileira, possam desfrutar de reconhecimento e visibilidade no espaço público, e ainda, conforme argumenta Hanna Arendt, que tais grupos possam expressar não apenas suas identidades, mas também exercer sua palavra e sua ação no espaço público e, principalmente, que possam ser reconhecidos em sua legitimidade.

Felizmente, o que hoje se constata é uma maior valorização do patrimônio, tanto material quanto imaterial, não apenas como um conjunto de realizações materiais, práticas cotidianas e processos permanentes de produção de significados, mas, sobretudo, como fonte e repertório para a produção de novos valores.

Concebidas nestes termos, as práticas patrimoniais e a cultura como um todo podem gerar relações renovadas e profícuas com a política, o que, necessariamente, implicará enfatizar a compreensão da política como gestão dos interesses coletivos de grupos ou nações.

O que se constata é que a discussão sobre o que é o político deixa de remeter exclusivamente à dimensão institucional, relacionada às atividades do Estado e dos partidos políticos, e assume um enraizamento social, que suscita a organização

de associações, grupos coletivos e criações conjuntas, as quais fortalecem sobretudo o tecido social.

Em suma, crê-se que o patrimônio cultural expressa não apenas a multiplicidade de tradições culturais e de manifestações estéticas dos mais diferentes grupos existentes na sociedade brasileira, como ritualiza valores compartilhados, sejam estes objetivados em monumentos de “pedra e cal”, sejam expressos através do patrimônio imaterial.

Concluindo este primeiro tópico, é importante frisar que as narrativas, as práticas sociais e as políticas voltadas à temática do patrimônio cultural precisam incidir sobre a visibilidade das práticas patrimoniais no espaço público, a partir do qual grupos sociais diferenciados possam construir suas identidades, edificando, através da memória e da tradição, um novo projeto para o futuro. Em outras palavras, o acervo patrimonial brasileiro não deve ser visto apenas como “reserva de valor”, mas, sobretudo, como repertório produtivo e variado que pode contribuir para agenciar novas responsabilidades coletivas na construção de uma sociedade justa e democrática.

Dessa forma, sob esse prisma, a problemática do patrimônio cultural material ou imaterial exige que o debate a respeito do tema se amplie, tornando-se verdadeiramente um item importante na agenda pública contemporânea. Para tanto, será necessário que cada vez mais se fortaleça esse “ser transeunte”, capaz de deslocar-se permanentemente, chamado intelectual coletivo. Sujeito que reúne, sintetiza e viabiliza múltiplas possibilidades de valorização, conservação e revitalização do patrimônio cultural brasileiro.

PATRIMÔNIO CULTURAL, EDUCAÇÃO E ESPAÇO PÚBLICO

A produção e a transmissão do saber e do conhecimento são tarefas das mais primordiais das sociedades humanas e devem ser executadas de forma primorosa.

Nas sociedades ocidentais, a educação tornou-se um dos meios mais eficazes de desencadear esse amplo processo, que ainda incide sobre a aquisição de habilidades específicas, preservando o repertório cultural dos grupos sociais e projetando novas pontes para o futuro. Em suma, os procedimentos de ensino-aprendizagem expõem práticas culturais constitutivas da própria ideia de sociedade.

São justamente essas práticas culturais relacionadas à educação que fornecem as oportunidades de mudança dos valores e procedimentos sociais.

A educação sempre impulsionou o processo histórico de transformação, o que pode ser comprovado desde os gregos até o momento atual, quando se fala em sociedade do conhecimento.

Pois bem, mas educação para o espaço público, para a formação de cidadãos, é produto de circunstâncias históricas específicas, como por exemplo, a existência de um regime democrático. E um dos pilares mais significativos da democracia é a participação dos cidadãos na construção da vida pública da sociedade.

Torna-se, portanto, fundamental transformar os espaços de poder e os espaços estatais em espaços públicos, isto é, em

espaços onde múltiplas vozes possam se manifestar e possam ser ouvidas.

Tomarei de empréstimo o conceito de espaço público desenvolvido por Hanna Arendt, filósofa alemã que utilizou como modelo a *polis* grega, onde os cidadãos da *res-publica* podiam exercer sua palavra e sua ação, e onde os interesses eram discutidos coletivamente.

Por essa razão, é preciso que atualizemos tal modelo, entendendo que o espaço público, na sociedade contemporânea, deve supor amplo acesso e participação de todos os cidadãos, contemplando a diversidade cultural dos grupos sociais: brancos, negros, índios, mestiços, imigrantes, velhos, mulheres, jovens e crianças.

Educação para o espaço público precisa, portanto, ser pensada na chave da história e de suas possibilidades de transformação. Assim, mais do que nunca, é preciso pensar na educação patrimonial como um dos mais fortes aliados da preservação e dinamização do patrimônio cultural.

O regime democrático que vai se consolidando no Brasil tem impulsionado a luta por direitos e, especialmente, por direitos humanos. Contudo, é preciso admitir que os direitos humanos não são dados – são historicamente construídos e adquiridos, o que implica a necessidade de o cidadão construir permanentemente sua cidadania, e ampliá-la em busca de novos direitos, como a cultura e os suportes materiais da memória coletiva, o que inclui bibliotecas, arquivos, museus e centros culturais em geral.

Conforme já dito, a discussão sobre patrimônio cultural ganhou espaço na agenda contemporânea. Entretanto, esse fato sugere um paradoxo, na medida em que a sociedade atual é perpassada por um “presentismo” inexorável e o patrimônio, ao contrário, sempre carrega o sentido da história e do tempo.

Em suma, de que modo será possível “revitalizar” a relação entre patrimônio cultural e cidadania, espaço público e democracia, nas condições contemporâneas da produção cultural?

EDUCAÇÃO, POLÍTICAS PÚBLICAS, MEMÓRIA E PATRIMÔNIO CULTURAL

Sabe-se que as sociedades constroem a categoria “patrimônio” – entendida como conjuntos de bens materiais e imateriais por meio dos quais os grupos sociais elaboram distintas modalidades de autoconsciência e autorrepresentação.

Ultimamente, a categoria patrimônio cultural tem sido objeto de intenso investimento simbólico, desdobrando-se em várias estratégias identitárias e focos de reivindicações de natureza cultural e política (Gonçalves, 2006).

Hoje, o patrimônio cultural deixou de ser identificado, apenas, com o chamado patrimônio de “pedra e cal” – basicamente arquitetônico, e considerado símbolo do poder das elites dominantes.

Igualmente, deixou de significar “coisa velha”, “antiga”, ou “restos de um passado morto”. Atualmente, o patrimônio ampliou seu escopo, incluindo o patrimônio imaterial – manifestações e práticas culturais que vão desde os rituais sagrados e profanos até o conjunto de saberes e fazeres específicos e típicos de um dado grupo.

Com essa nova dimensão, o patrimônio cultural entranhou-se na vida cotidiana contemporânea. Mesmo os museus, as bibliotecas, os arquivos e os prédios históricos ganharam novas dimensões, outros usos e funções, impulsionando a dinâmica da cultura e da cidadania em muitos centros urbanos do Brasil.

E de fato, o patrimônio cultural transformou-se em um importante vetor de organização de identidades sociais, permitindo a constituição de estratégias de reconhecimento político de grupos sociais até então invisíveis no espaço público.

Uma nova concepção de patrimônio cultural permite, também, pensar múltiplos agenciamentos, que vão desde a fruição estética e histórica aos direitos culturais e a cidadania, até possibilidades de distinção social e organização de estratégias para lutas políticas e moções pragmáticas de interesse coletivo, como a reivindicação de restauração de prédios históricos e a conservação de arquivos, ou o reconhecimento de manifestações lúdicas e populares.

Constata-se, cada vez mais, que a força e a eficácia simbólica do patrimônio cultural residem em seu caráter eminentemente coletivo. Hoje, num mundo marcado pelo

individualismo, pelo consumismo e pelo “presentismo”, os valores históricos coletivos, felizmente, podem manter acesa a chama da utopia de um mundo mais solidário.

O interesse pelo patrimônio cultural reside na sua dobradura com a história, na sua estranha e contundente proximidade com a história. Uma proximidade efetivamente necessária com a história, cuja presença marca um traço de época, um período do passado, ou se reconhece como um traço de contemporaneidade.

Por isso mesmo, o patrimônio só passa a fazer sentido quando se torna uma presença no presente. Não se trata de revelar o sentido oculto da história, ou seu destino inexorável, mas de observar sua irrupção irremediável no presente.

De igual modo, a tradição só pode manter sua força e sua expressão se mantiver sua contemporaneidade. Um intelectual contemporâneo nem sempre é alguém que fala de questões atuais, mas alguém cuja voz ou gesto reconhecemos vir de algum lugar até então desconhecido, porém imediatamente familiar, que descobrimos, que esperávamos – ou que nos esperava – mas que estava ali, iminente.

Não se trata de trazer o passado para o presente – o que é preciso é fazê-lo “insurgente”. Pensar o patrimônio não como gênese, como origem –, aqui começou isto ou aquilo –, mas como devir, como dispositivo capaz de deslocar o tempo linear da história.

Pensar o patrimônio como agenciamento que permite saltos para o futuro e promove novas dobras com a história, isto é, abre novas perspectivas históricas para a sociedade.

Partir de uma necessidade contemporânea, que salta sobre as dobras da história, e encontrar possibilidades inéditas no oco da própria dobra da história. Tanto o patrimônio cultural quanto a memória coletiva e seus suportes materiais – bibliotecas, museus, arquivos – devem estar enraizados em práticas culturais concretas, e é essa imersão no cotidiano que imprime aura e significação social e política a ambos, e também os conecta com a cidadania, enquanto prática e exercício do direito de acesso aos bens patrimoniais e aos dispositivos da memória coletiva.

Em suma, o patrimônio cultural pode tornar-se um importante vetor para o estabelecimento de práticas culturais coletivas que reforcem a identidade e a autoestima dos grupos sociais, ao permitirem seu reconhecimento no espaço público.

No entanto, enfatizando, tal fato só é possível quando o patrimônio e a memória coletiva possibilitam um transbordamento da própria história, quando promovem sua irrupção no presente.

O reconhecimento da história, do passado e do presente, possui uma geometria variável, durações complexas, estratificações e folheados, aparições e desaparecimentos.

A qualificação do patrimônio cultural e da memória coletiva implica em um ato de nomeação. Dar nome próprio, mostrar conjuntos, indexar elementos, estabelecer conexões. A nomeação é, portanto, antes, um gesto material: o movimento para deslocar uma massa de documentos e inscrições, uma carga, um traçado, uma atitude para indexar de outra maneira.

O tempo é permeado por lampejos de memória que garantem sentido ao nosso presente e nos transformam em

participantes da história. O patrimônio cultural, entendido como agenciamento de múltiplas e inesperadas dimensões históricas, políticas, econômicas e simbólicas, possibilita inúmeras conexões com outros domínios, como os direitos humanos, o meio ambiente, a reciclagem, a estética, a educação, a história e a cidadania.

Portanto, o patrimônio cultural deve ser pensado na chave de uma perspectiva do “percurso”, percurso de um tempo a outro, de uma edificação para sua paisagem, de uma biblioteca para outra, de um significado simbólico para outro, de um tipo de utilização social para outro, de uma celebração coletiva para os “lugares” de sua manifestação. Propõe-se, assim, a insistência no percurso, e não na ideia de solo, ou de território. Tampouco se enfatiza a ideia de pátria ou Nação, pois conforme propõe o antropólogo indiano Homi Babba, o que interessa não é a Nação, mas a disseminação, ou seja, como os mais diversos grupos, que compõem a Nação, constroem e manifestam sua maneira própria de expressá-la.

O patrimônio cultural pode ser entendido como o conjunto de práticas rituais e lúdicas, monumentos, museus, bibliotecas e arquivos que abrigam e permitem uma visão da história como dialogia – diálogo entre gerações, entre períodos históricos diferentes, entre grupos sociais, assim como a formação de consensos e conflitos.

O patrimônio cultural e a memória coletiva são entendidos, aqui, como agenciamentos simbólicos que operam práticas e representações que, por sua vez, promovem apropriações e expropriações de objetos e modos de vida, de autores, documentos,

fatos, práticas simbólicas diferenciadas, reconfigurando-as como patrimoniais. Nesse sentido, é necessário que os diferentes grupos sociais mantenham-se vigilantes e exerçam sua cidadania, interessando-se pelos destinos e destinações do patrimônio cultural.

A cada instante é preciso estar atento para as diversas intervenções praticadas na cidade, ou em qualquer outro lugar, que componham e recomponham o universo urbano ou a paisagem local. Não é mais plausível pensar o patrimônio cultural ou ambiental (natural) na perspectiva do ensimesmamento ou do isolamento. Com essa postura, corre-se o risco de deslizar para a transformação do patrimônio num fetiche, onde se culturaliza a natureza, que passa a ser considerada como um organismo independente e autorregulado; ou ainda, onde se naturaliza a cultura, que se transforma em mero cenário, em mero espetáculo, viabilizando o consumo de “coisa”.

Da mesma forma, é preciso não engessar a história, a tradição, as bibliotecas e arquivos, as reservas técnicas dos museus, ou mesmo a categoria “patrimônio imaterial”, e também é preciso recusar toda forma de folclorização da cultura.

Aliás, é bom enfatizar que já não se fala mais de folclore ou manifestações populares numa chave pejorativa, mas em patrimônio imaterial, o que garante reconhecimento social, simbólico e político aos grupos sociais produtores de tais manifestações, o que, por sua vez, reforça a construção da cidadania.

Assim o patrimônio cultural e a memória coletiva constituem um grande repertório de valores artísticos, históricos,

científicos, políticos, ambientais e econômicos que, segundo Nietzsche⁶⁵, devem ser transvalorados, isto é, transformados, adaptados às novas situações.

Um dos desafios é fazer com que a igualdade social da cidadania irrompa e abarque a diversidade da cultura. Nesse processo, sobretudo a educação, tanto a educação formal quanto informal, cumpre papel de fundamental importância, pois, além da responsabilidade da produção e transmissão do conhecimento, também responde pela produção e disseminação de novos valores.

Educação patrimonial, bibliotecas, arquivos e museus, frequência e acesso aos lugares de memória, valorização e incentivo às manifestações da cultura popular e da tradição constituem, atualmente, uma insurgência e uma urgência em todos os níveis da Federação – da União aos municípios – e, igualmente, deve ser discussão presente em todos os níveis e graus de ensino. No que se refere ao patrimônio cultural, contudo, chama a atenção o escasso número de bens tombados ou registrados em nível estadual e municipal em nosso país.

Atualmente, constata-se que existe uma brutal escassez simbólica, uma escassez de valores nas sociedades, apesar de uma abundância de signos e simulacros. Constata-se, igualmente, uma apropriação diferenciada de valores e oportunidades sociais, o que também acarreta posições diferenciadas no mercado de produção e consumo de bens simbólicos.

65 Cf. Marton, 1993.

Daí, em consonância com Max Weber – sociólogo alemão que refletiu e analisou a sociedade a partir da produção, circulação e apropriação de valores –, é possível afirmar a importância de criar valores, práticas, hábitos relativos à valorização do acervo do patrimônio como um todo, assim como estimular a consciência dos deveres dos cidadãos no que se refere à salvaguarda do patrimônio cultural, transformando-o verdadeiramente em “bem coletivo”. Nesse sentido, o mais importante é garantir o acesso aos equipamentos culturais do modo mais igualitário possível.

De outra maneira, o que se propõe é transformar o transeunte anônimo em cidadão, que habita a cidade e dela participa, e sobretudo reconhece os muitos ritmos e tempos históricos nela existentes. Não se pode alijar o cidadão de sua história, de sua paisagem cultural, de seu meio ambiente, de suas tradições e de seu imaginário coletivo. Não se pode transformar o cidadão naquele que não reconhece sua história, tornando-o um moribundo em uma cidade hostil.

Atualmente, a própria ideia de patrimônio ampliou-se, indo do monumento à cidade, à história, à memória, à natureza, ao meio ambiente, à qualidade de vida, às manifestações populares.

O exercício da cidadania pode ser compreendido como a formação, informação e participação em múltiplas instâncias da cultura, da política, dos espaços públicos e de atividades coletivas.

O patrimônio cultural não deve ser entendido nem transformado em produto de consumo, nem em simbologia da história oficial, ou da história dos vencedores, nem tampouco dos

vencidos. Patrimônio cultural, no Brasil, hoje, deve representar todos os brasileiros.

Sabe-se, contudo, que o patrimônio também expressa conflitos. Conflitos entre grupos e ideias, na medida em que patrimônio implica um processo de nomeação, seleção e apropriação de bens, objetos, práticas e valores.

É fato que nas duas últimas décadas houve uma intensa valorização da cultura. Esta nova atitude social é salutar e relevante, desde que esse processo vá além e ultrapasse o uso meramente instrumental e a função de consumo e espetáculo que as manifestações culturais podem assumir.

Cultura é aqui entendida como a permanente invenção histórica de práticas coletivas, como aquilo que fornece ao cidadão um repertório de referências que lhe permitem desenvolver o sentimento de pertencimento a um grupo social, à sua cidade, ao seu país.

Marilena Chauí, no livro *Direito à memória* (1992), considera que a cultura é um direito do cidadão, pelo menos em três aspectos:

- 1) Direito de acesso à informação e de fruição da criação cultural;
- 2) Direito de produção de obras culturais;
- 3) Direito de participação nas decisões de política cultural.

Paralelamente à valorização da cultura, assiste-se hoje ao arrefecimento das referências coletivas, razão pela qual o cidadão sente-se cada vez mais mutilado em seus sentimentos coletivos direcionados ao passado e ao presente.

Hoje, numa época em que a memória coletiva foi sequestrada pela invisibilidade do tempo histórico, resta redescobrir os lugares onde esta memória se preservou em gestos, posturas, hábitos e, especialmente, na “sabedoria de nossos silêncios” e de nossos livros, na cultura popular que nunca deixou de se expressar em sua própria voz.

A memória coletiva é a vida, sempre guardada por grupos vivos e em seu nome, e está em transformação permanente, aberta à dialética da lembrança e do esquecimento, inconsciente de suas deformações permanentes. É vulnerável a todas as utilizações e manifestações, suscetível de longas latências e de súbitas revitalizações.

O fato é que o patrimônio cultural e a memória coletiva, através da educação patrimonial, podem favorecer a consolidação dos processos democráticos e o exercício da cidadania. Assim, os acontecimentos e fragmentos do passado podem resplandecer em novas possibilidades de conexão e transformação do presente.

Concordamos com alguns autores que interpretam o patrimônio cultural como “fato social total”, uma vez que se ramifica e abarca muitas dimensões da sociedade – simbólica, econômica, política, cultural e, mais que isso, porque mobiliza muitos valores.

Segundo Ulpiano Bezerra, arqueólogo e professor da Universidade de São Paulo (USP), tais valores podem ser classificados em:

1) valores cognitivos, uma vez que operam possibilidades de conhecimento;

2) valores formais – atributos formais, estéticos que potencializam a percepção

e promovem o desenvolvimento da sensibilidade;

3) valores afetivos – propiciam sentimentos de pertencimento, formas diferenciadas de solidariedade;

4) valores pragmáticos – relacionados aos procedimentos do saber-fazer, valores

de uso, relacionados, em grande medida, ao cotidiano e ao mundo do trabalho.

Para concluir este tópico, pode-se afirmar que o patrimônio cultural e a memória coletiva são potentes operadores no processo de construção da cidadania e são capazes de promover poderosos agenciamentos da história, os quais podem irromper no presente, em novas iluminações, impulsionando práticas culturais renovadoras que caminhem no sentido de enfatizar a formação de redes de solidariedade mais sólidas, que promovam debates públicos sobre os interesses coletivos dos diversos grupos sociais.

Nesse processo, é preciso valorizar a educação patrimonial, a formação de técnicos especializados em restauração e conservação, assim como a regulamentação e valorização de tais profissões.

Sobretudo, é fundamental a construção e o fortalecimento de políticas públicas, consistentes e efetivas, especialmente aquelas voltadas às bibliotecas, aos arquivos, aos museus, aos centros culturais, à cultura popular e à cultura em geral.

PATRIMÔNIO CULTURAL E CIDADANIA

Se for correta a vinculação aqui proposta entre patrimônio e espaço público, pode-se fazer derivar daí outro desdobramento importante. Trata-se da concepção de cidadania estética, que remete ao direito à beleza, à experiência e à aprendizagem históricas, à virtude da delicadeza e, principalmente, ao direito dos diferentes grupos sociais de se autodesignarem e definirem sua identidade social, na produção e na reprodução de suas próprias práticas culturais.

Aqui, o patrimônio cultural deve ser reconhecido como exterioridade do coletivo, como expressão de valores históricos, estéticos e culturais que são a expressão de valores de pertencimento coletivo. O patrimônio torna-se, assim, uma experiência singular, que pode ser apreendida como espaço de reconhecimento do outro, como espaço de intersubjetividade e de interação social entre os indivíduos. Várias gerações se comunicam, vários grupos se reconhecem através do patrimônio. Assim, o patrimônio, ao invés de simples passadismo, faz ressaltar a ideia de singularidade histórica. A história deixa de ser um acúmulo anônimo de eventos e passa a ser nomeada através de suas manifestações mais expressivas.

O patrimônio é vivenciado e interpretado como celebração coletiva. É nesse sentido que a ideia de transmissão adquire novo significado, pois implica a construção de uma teoria da temporalidade, cuja eficácia está relacionada à percepção de que as reminiscências do passado contêm estilhaços de futuro, como

concebiam os modernistas, especialmente Mário de Andrade (1981), um dos fundadores do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN) e atento estudioso da cultura brasileira, e também Walter Benjamin (1985), um dos grandes teóricos da modernidade ocidental.

Nesse mesmo horizonte, descortina-se a ideia de tradição. Tradição deve e pode ser pensada na clave aberta da contemporaneidade.

Tradição, por sua própria etimologia – *tradidere*, dizer através do tempo –, não é uma ideia que remete só ao passado, mas também ao presente e ao futuro.

Por exemplo, uma tradição qualquer, como as festas juninas que ocorrem praticamente em todo o Brasil, só têm relevância devido à sua grande capacidade de atualização, de manutenção e de “adaptação”, o que garante sua permanência através dos mais diversos processos de transformação.

A vivência do patrimônio faz emergir também a construção de uma experiência corporal com a história. Segundo Benjamin (1985), a verdadeira experiência permite a escritura de uma anti-história, porque, ao invés de encarar o passado numa interpretação definitiva, reafirma a abertura de seu sentido, de seu caráter inacabado.

As experiências históricas passadas, transportadas para o presente, agem contra o esquecimento e a rotina.

Walter Benjamin sugere que cada geração deve resgatar o próprio passado, não apenas guardá-lo, mas libertá-lo e, assim, salvar a tradição do perigo de ser esquecida, ou de ser reificada, “engessada”, ou “morta por asfixia”.

Assim, quando é possível estabelecer na história um fluxo de tradições, é igualmente possível estabelecer uma relação significativa entre a experiência histórica concreta dos grupos sociais e a história que os circunscreve, transformando-os em sujeitos reais, atuantes na organização da totalidade social.

Os patrimônios e os processos de tombamento e de registro que compõem sua prática devem ser percebidos como um rito social que condensa uma narrativa sobre valores históricos e estéticos, cuja eficácia consiste em definir e nomear práticas sociais que ressaltam a celebração coletiva, o que suscita um interesse real e concreto pelo outro. O patrimônio, assim concebido, pode ser interpretado como um ato performativo, que transforma a condição dos objetos e dos eventos em bens patrimoniais (Austin, 1990, p. 32).

Como visto, a discussão sobre patrimônio reveste-se de suma importância na atualidade, dada a pertinência de suas manifestações e implicações para a vida contemporânea, pois a reflexão sobre patrimônio permite afastar dicotomias de modo geral inconsistentes e que turvam o pensamento, tais como modernidade e tradição, passado e futuro, popular e erudito, singular e universal.

Então, como definir e nomear o que constitui o patrimônio? Uma perspectiva preliminar sugere que aquelas manifestações culturais que contêm uma síntese de sentido, isto é, que exibem simultaneamente as dimensões estéticas, políticas, econômicas, sociais e simbólicas, permeiam e aproximam os aspectos materiais e imateriais presentes nos bens e práticas culturais.

No Brasil, a experiência de setenta anos de atividades do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), relativas à preservação, tem demonstrado que os bens ou práticas culturais considerados patrimoniais, de um modo geral, expõem uma conexão bastante consistente entre os valores estéticos, políticos, econômicos, éticos, históricos e sociais.

O patrimônio, na feliz expressão de Ulpiano Bezerra (1996), faz ressaltar uma teatralização de valores, concordando com Max Weber (1991) sobre a importância dos valores como vetar a armadura da vida social. Igualmente, também podemos reconhecer a significação do patrimônio na organização dos processos de sociabilidade, ao permitir a constituição de sistemas de referência, os quais, por sua vez, viabilizam a formação de identidades sociais que permitem maior trânsito e visibilidade na formação e dinâmica dos grupos sociais, no interior das sociedades complexas contemporâneas.

O patrimônio, através de seus lugares de manifestação, deixa entrever um verdadeiro mapa da cultura, que exhibe marcos de referência coletiva, assim como as marcas da terra e a lembrança dos ancestrais, velando as possibilidades do futuro.

No contexto atual, afirma-se com intensidade crescente a importância da cultura, não só em suas dimensões simbólicas, como também em suas possibilidades políticas e econômicas.

Assim, é preciso que se desenvolvam políticas públicas que direcionem esforços, visando, através da valorização, a restauração ou revitalização de edifícios, monumentos, marcos históricos, conjuntos urbanos e sítios históricos e arqueológicos, uma vez que esses podem se tornar pontos de referência e

promover maior reconhecimento da própria cultura brasileira por meio da organização e expressão de grupos sociais no espaço público.

Como diria Mário de Andrade, é preciso fazer com que o povo reconheça sua cultura, valorize-a, preserve-a.

Nesse sentido, o patrimônio deve contemplar não só a tradição da cultura brasileira, mas também sua manifestação contemporânea. E, do mesmo modo, o patrimônio cultural e ambiental deve acolher a tradição indígena, africana, europeia, do mulato, ou ainda de outros imigrantes que representem a diversidade cultural.

Portanto, a diversidade da cultura brasileira deve ser enfatizada e valorizada, uma vez que implica grande riqueza e uma imensa capacidade de gerar respostas alternativas ao mundo globalizado.

As reflexões aqui esboçadas permitem ainda vincular a discussão sobre patrimônio aos modernos estudos urbanos que observam a cidade como artefato, como campo de forças, como imagem, como lugar de trocas culturais.

Otília Arantes (1993), em artigo intitulado “Depois dos modernos: o lugar da arquitetura”, faz uma observação sobre o modo como os arquitetos modernistas, responsáveis pela criação do SPHAN, passaram a perceber a cidade. Talvez, com eles, possamos absorver algum aprendizado que permita construir uma atitude estética no interior do modo de conhecimento da própria história da cultura brasileira.

Segundo a autora citada: “Assim transcrita, a cidade passava a ser vista como uma rede de relações diacrônicas, onde

o lugar aparece neste corte estrutural do espaço e do tempo, condensação simultânea de vários tempos e valores históricos” (Arantes, 1994, p. 126).

Todas as temáticas aqui desenvolvidas estão relacionadas à ideia do reconhecimento do patrimônio como bem coletivo, e isto só é possível através da educação patrimonial, que deve ser exercida tendo em vista expedientes precisos sobre a história da arte brasileira, da tecnologia e do artesanato. Urge, enfim, uma conjunção de políticas públicas que promovam a educação sobre o patrimônio, no sentido de efetivamente poder-se instrumentalizar o conhecimento do povo brasileiro sobre a história de sua própria cultura. É importante também capacitar artesãos e artistas para a preservação do patrimônio.

É nesse sentido que o patrimônio poderá ser uma ideia viabilizadora de novas práticas de cidadania!

OS DESAFIOS DO PATRIMÔNIO DIANTE DA LÓGICA CULTURAL DA GLOBALIZAÇÃO

No artigo intitulado “O Fetiche do Patrimônio” procurei discutir as possibilidades de “eficácia simbólica” do patrimônio diante das engrenagens da sociedade de consumo contemporânea.

Nesse sentido, o artigo procurava tratar do perigo de se transformar o patrimônio cultural ou bem patrimonial em uma mercadoria como outra qualquer ou, simplesmente, em puro fetiche, quando o patrimônio cultural, com suas complexas redes

de práticas sociais e de transmissão de significados, se reduziria a mero produto ou objeto “coisificado”, ou fetichizado.

No entanto, é preciso não esquecer a singularidade do bem patrimonial, o qual possui uma densidade histórica e simbólica específicas.

Assim, falar de patrimônio cultural é mais complexo do que pode parecer à primeira vista, precisamente porque o patrimônio cultural é fruto de relações sociais definidas, historicamente situadas e, ao mesmo tempo, é corporificado em alguma manifestação concreta, seja conceitualmente definida como material ou imaterial. Contudo, o patrimônio cultural corre o risco de ser reificado, corre o risco de tornar-se um fetiche.

Tornar o patrimônio um fetiche, considerar apenas seu produto objetivado, é um risco palpável diante da sociedade de consumo e da chamada “modernidade líquida”, em que imperam o fragmento, a aparência e o individualismo (Bauman, 2001).

É preciso, ainda, não perder de vista que o patrimônio cultural coloca em circulação bens culturais de extrema valia no mercado de bens simbólicos. Portanto, a produção, a valorização e a apropriação de tais bens remetem sempre ao campo de lutas simbólicas que ocorrem no interior de toda sociedade, ou mesmo de um grupo social.

Uma das maneiras de evitar a coisificação do patrimônio é destacar, rememorar a intrínseca relação existente entre patrimônio cultural e experiência coletiva, ou seja, os saberes e fazeres tradicionais e genuínos são conhecimentos

compartilhados que fazem parte do repertório cultural comum de um determinado grupo. Em outras palavras, é fundamental que se vincule, sempre, a pulsação do patrimônio cultural à dinâmica da experiência coletiva. Especialmente no que diz respeito ao patrimônio imaterial, celebrações, rituais, conjunto de saberes e fazeres corporificam sentidos e valores coletivos que ensejam sentimentos de pertencimento dos indivíduos a um determinado grupo.

Tais reflexões indicam a necessidade de reforçar a importância do conceito de referência cultural, elaborado no âmbito do Inventário Nacional de Referência Cultural (INRC).

O conceito de referência cultural informa a prática do registro patrimonial e o remete ao processo de produção, às relações sociais entre os produtores, e, ainda, ao repertório simbólico de um determinado grupo social. A importância de tal conceito deriva do fato de seu foco recair sobre os produtores dos bens culturais e não sobre o produto. Além disso, reforça o caráter simbólico e político do processo de produção e apropriação do patrimônio cultural.

A identificação e valorização do patrimônio cultural, especialmente daquele designado como imaterial, enseja o fortalecimento do espaço público, espaço privilegiado, onde múltiplos grupos sociais e suas manifestações culturais e identitárias podem ser considerados representações legítimas da cultura brasileira.

O conceito de referência cultural traz em seu âmago, ainda, a ideia de que as referências culturais encontram-se no bojo de um universo de significações que é compartilhado, o

que permite a coesão e a comunicação entre diferentes sujeitos (Londres, 2006).

É preciso, portanto, não espetacularizar ou coisificar o patrimônio, seja material ou imaterial, e um dos procedimentos indispensáveis é não perder de vista o sentido que determinada manifestação cultural tem para o grupo que a produz.

O patrimônio cultural possui também uma densidade simbólica diferenciada, que deriva sua singularidade do resultado de atividades coletivas e públicas. No entanto, não se pode esquecer que o patrimônio revela valores e interesses conflitantes, tornando-se assim um campo de lutas.

Especialmente em relação ao patrimônio imaterial, uma das formas de evitar as armadilhas do fetichismo, do individualismo e do consumismo é colocar a ênfase nos processos de transmissão da tradição, do saber-fazer, das rezas, das danças, das práticas religiosas e alimentares e não, simplesmente, no produto.

Neste último tópico, procurei enfatizar que o patrimônio imaterial não pode transformar-se em “consumo para entretenimento”, ou em negócio turístico, ou tão somente em mercadoria de consumo cultural.

Enfim, o patrimônio cultural não pode reduzir seu valor, seu sentido patrimonial aos objetos produzidos – artefatos ou rituais. Em suma, é preciso evitar a armadilha do fetiche, a partir da qual se personalizam relações entre coisas e se naturalizam relações sociais.

Concluindo, pode-se afirmar que a riqueza do patrimônio cultural consiste em seu poder de reforçar a ideia de pertencimento ao coletivo e fortalecer a identidade social dos mais diferentes

grupos, trazendo para o espaço público múltiplas manifestações culturais, afastando, assim, com a força simbólica de sua constituição, todos os fetiches e simulacros.

CONCLUSÃO

As práticas culturais identificadas com a preservação do patrimônio cultural brasileiro – seja através do tombamento, seja através do registro – são de extrema relevância para despertar a consciência sobre a importância do “agir em conjunto”, dos valores coletivos e dos processos de interação social entre os indivíduos. Assim, a vivência e a valorização do patrimônio cultural contribuem para a argumentação que desenvolvemos ao longo deste texto. Ou seja, a construção da cidadania através do exercício das práticas patrimoniais e da construção de processos de identidade social pode gerar uma gramática de reconhecimento entre “outros” diferentes numa sociedade tão rica em diversidade cultural como a sociedade brasileira. Tais possibilidades devem ser capazes de fortalecer a democracia entre nós.

REFERÊNCIAS

- ABREU, R; CHAGAS, M. (orgs). 2003. **Memória e patrimônio**. Rio de Janeiro: DPGA.
- ANDRADE, M. 1981. **Cartas de trabalho**. Correspondência.com Rodrigo Mello Franco de Andrade. Brasília: IPHAN/ Fundação Nacional Pró-Memória.
- _____. 1976. **O turista aprendiz**. São Paulo: Duas Cidades / Secretaria de Cultura, Ciência e Tecnologia.
- ARANTES, A. A. 2001. Patrimônio imaterial e referências culturais. **Tempo Brasileiro**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 147, p. 1129-1140.
- _____. 2000. Como ler o INRC. In: INVENTÁRIO NACIONAL DE REFERÊNCIAS CULTURAIS. **Manual de Aplicação**. Brasília: MinC/Departamento de Identificação e Documentação-IPHAN, 2000. p. 27-34. Disponível em: <<http://www.iphan.gov.br/baixaFcdAnexo.do?id=3275>>. Acesso em: 25 nov. 2012.
- ARANTES, O. 1993. **Depois do Moderno: o lugar da arquitetura**. São Paulo: Edusp/Studio Nobel.
- AUGE, M. 1994. **Não-lugares**. Campinas: Papyrus.
- AUSTIN, J. L. 1990. **Quando dizer é fazer**. Palavras e ação. Porto Alegre: Artes Médicas.
- BAUMAN, Z. 2001. **Modernidade líquida**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- BENJAMIN, W. 1994. Experiência e pobreza. In: _____. **Obras escolhidas I**. Magia e técnica, arte e política. São Paulo: Brasiliense.
- BHABHA, H. 1998. **O local da cultura**. Belo Horizonte: UFMG.
- BOURDIEU, P. 1998. **A miséria do mundo**. Petrópolis: Vozes.

CHAGAS DE SOUZA, M. 2000. Museus, literatura , memória e coleção. In: LEMOS, M. T. T. B.; MORAES, N. A. (orgs). **Memória e construção de identidades**. Rio de Janeiro: 7 Letras.

FABIAN, J. 2002. **Time and the other**. How anthropology makes its object. New York: Columbia University Press.

FOUCAULT, M. 1972. **Arqueologia do saber**. Petrópolis: Vozes.

GONÇALVES, J. R. 2006. **Patrimônio cultural**. Curso sobre cultura brasileira. Buenos Aires: Universidad Santo Andrés / Fundação Centro de Estudos Brasileiros. Disponível em: <www.udes.edu.ar>. Acesso em: 25 nov. 2012.

HABERMAS, J. 1981. **Habermas**. Org. e intr. Bárbara Freitag. São Paulo: Ática (Coleção Grandes Cientistas Sociais)

HALBWACHS, M. 1990. **A memória coletiva**. São Paulo: Vértice.

ARENDT, H. 2004. **Crises da República**. São Paulo: Perspectiva.

_____. 2004. **O que é política?** Fragmentos das Obras Póstumas compilados por Ursula Ludz. Rio de Janeiro: Bertand Brasil, 2004.

HEGEL, G. W. F. 1981. **Hegel**. São Paulo: Abril Cultural. (Coleção Os Pensadores)

_____. 2002. **Filosofia da História**. Brasília: UnB.

HONNETH, A. 2003. **Lutas por reconhecimento**. A gramática moral dos conflitos sociais. São Paulo: Ed. 34.

INVENTÁRIO NACIONAL DE REFERÊNCIAS CULTURAIS (INRC). 2000. **Manual de Aplicação**. Brasília: MinC / Departamento de Identificação e Documentação - IPHAN.

JAMESON, F. 1991. **Pos-modernism, or the culturallogic of late capitalism**. Durham: Duke University Press.

KOJEVE, A. 2002. **Introdução à leitura de Hegel**. Rio de Janeiro: EdUerj/Contraponto.

QUE É ISTO: O PATRIMÔNIO?

*Antonio Motta*⁶⁶

Desde suas origens, o vocábulo patrimônio vem conhecendo diversos sentidos e significados, o que, certamente, tem concorrido para sua expansão e transbordamento semântico. Devido à plasticidade e polissêmica utilização dessa palavra (mais *onto* do que *filo*), tem ela, por isso, se prestado a usos e empregos diversificados.

Em épocas passadas, o termo patrimônio (*patrimonium*), de origem latina e de uso corrente a partir do século XVI, remetia essencialmente à ideia de propriedade (bens materiais) transmitida hereditariamente a um determinado grupo em linha sucessória, princípio que pauta ainda hoje, no direito civil, as regras sobre heranças. Nos séculos subsequentes, houve um progressivo deslizamento dessa noção que, do domínio estritamente privado, inerente ao grupo familiar (*pater familias*), começou também a contemplar a ideia de esfera pública (coletividade), cujo corolário, a partir de então, firmou-se no pressuposto do legado histórico transmitido pelos antepassados.

⁶⁶ Antropólogo, professor do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco (PPGA/UFPE).

No século 18, a vocação universalista do Iluminismo fez com que essa noção adquirisse horizontes mais amplos, passando a denotar valores universais acumulados e partilhados por meio da transmissão voluntária e não apenas normativa (baseada na tradição). Assim, gradativamente, foi sendo conferido ao conceito de patrimônio o atributo de algo comum à humanidade ou de pertencimento a uma comunidade nacional a partir de um conjunto de bens (reliquias, monumentos, sítios históricos, entre outros). Um dos primeiros países a referendar esse tipo de preocupação foi a França, quando, logo depois da Grande Revolução, criou o paradigma de museu como *locus* de conservação de bens materiais que refletissem valores universais, tendo como objetivo promover sua missão pedagógica e civilizacional, com aspiração universalista, a exemplo da criação do Museu do Louvre, em Paris (1793).

Subjacente à ideia de “patrimônio comum à humanidade”, que se tornou *leitmotiv* no século 19 e na primeira metade do século 20, havia também uma tendência a atrelar a noção de patrimônio ao léxico histórico, isto é, aos valores transmitidos pela História Ocidental. Tal perspectiva, de certo modo, filiava-se à ideia de *civilisation* que, em língua francesa - a despeito de seus vários empregos e sentidos - expressava, grosso modo, valores universais que abrangiam um universo multifacetado de aspectos: políticos, econômicos, sociais, morais, técnicos e religiosos. Essa tendência conferiu especial importância ao papel propedêutico da história, cujo foco era direcionado aos monumentos, geralmente provenientes

da arqueologia e da arquitetura vernacular, concorrendo, assim, para a valorização e o culto do chamado patrimônio histórico, amplamente divulgado por todo o século 19 e a primeira metade do século 20.

A grande mudança de eixo, contudo, ocorre quando essa noção deixa de considerar não apenas a dimensão diacrônica e o valor intrínseco do patrimônio histórico edificado, isto é, a visão monumentalista, para contemplar igualmente outras dimensões da vida social e da cultura, transmitidas e transmissíveis; sobretudo naquilo em que se revelam individualmente ou coletivamente valores e sentidos que transcendem a própria materialidade do bem. Provavelmente, essa é a vertente que interessa mais de perto às Ciências Sociais, pois é na medida em que se converte em um bem simbólico (material ou imaterial) de transmissibilidade que o patrimônio adquire seu pleno sentido e significado.

É também no bojo dessa discussão que a noção de cultura passa a ocupar um lugar central, pois é a partir dela que o conceito de patrimônio amplia ainda mais seu campo semântico, compreendendo modos de vida socialmente transmitidos, que se encontram na base de todas as sociedades humanas, incluindo comportamentos, ideias, valores, motivações, modos de criar, de fazer, de classificar e de atribuir sentido às coisas. Deste modo, entende-se que patrimônio é, antes de tudo, uma construção sociocultural que mobiliza um conjunto dinâmico e complexo de práticas, envolvendo agentes e agências, isto é, processos sociais a partir dos quais são geradas demandas de patrimonialização

de um determinado bem, assim como valores e sentidos que o legitimam.

Essa acepção mais ampla de patrimônio, ancorada em uma perspectiva sociocultural, vem adquirindo cada vez mais preeminência em diversos fóruns internacionais sobre políticas culturais e, notadamente, na Unesco. Desde sua fundação, em 1945, a Unesco tem conferido à cultura um papel crucial, nomeadamente no conteúdo normativo de suas legislações sobre o patrimônio mundial, através de convenções, recomendações e cartas. O dado relevante é que, além da preservação de artefatos históricos e artísticos, já prevista na *Convenção para a Proteção do Patrimônio Mundial, Cultural e Natural*, adotada em 1972, os aspectos culturais intangíveis passaram a ser igualmente objetos de salvaguarda. Este movimento da Unesco é notório, principalmente a partir do Programa dos Tesouros Vivos, de 1993, bem como, posteriormente, na *Convenção sobre a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial*, aprovada pela instituição em 2003, seguida pela *Convenção sobre a Proteção e Promoção da Diversidade das Expressões Culturais*, adotada em 2008.

O desafio maior sobre a preservação e transmissão de acervos de bens culturais intangíveis parece incidir exatamente sobre como preservar e transmitir a memória, saberes e fazeres daquilo que é vivo e dinâmico. Diante de tal dilema, resta a pergunta: o que justificaria a preservação de algumas manifestações culturais em detrimento de outras? Em que medida se pode pensar em salvaguardar um patrimônio intangível, assegurando, ao mesmo tempo, a continuidade

de uma prática sociocultural sem aprisioná-la no tempo e no espaço? Em última instância, se o patrimônio intangível é passível de normatização, quais os critérios a ele aplicados?

Tais preocupações não apenas se tornaram tônica principal nas regulamentações da Unesco, mas também nas políticas públicas adotadas em diferentes países. Na base desse questionamento há, contudo, o pressuposto de que o mais importante não é apenas a preservação do artefato de valor histórico produzido, mas o processo sociocultural a partir do qual esse artefato foi gerado, a fim de que se possa então garantir e assegurar a existência de expressões e modos de transmissibilidade pelo próprio grupo ou comunidade envolvida. Portanto, a ideia-força desse argumento é que coletar, classificar, registrar e conservar patrimônios em museus – com seus acervos congelados no tempo – é bem mais fácil do que o desafio de salvaguardar *in situ* os processos socioculturais através dos quais eles foram gerados, ou melhor, as condições em que eles foram produzidos, o que, efetivamente, garante a sua sobrevivência e transmissibilidade para além dos espaços museais.

Um exemplo significativo e decisivo para a legislação internacional da Unesco, que regula o patrimônio imaterial, é dado pelo modelo japonês de política patrimonial, baseado no critério de transmissão do saber-fazer e na necessidade de reconsiderar o critério ocidental de autenticidade cultural. Pioneira nessa matéria, a legislação japonesa, de 1950, previa que os detentores de conhecimentos raros e singulares formassem discípulos e, com isso, atualizassem a transmissão

desses conhecimentos, formando novos mestres. Isso porque os materiais vegetais perecíveis, como a madeira, com os quais foram construídas algumas de suas mais antigas edificações, exigem trabalho sempre renovado de desmontagem e reconstrução periódicas, a demandar, por isso, transmissibilidade de conhecimentos ancestrais, ao mesmo tempo em que são modificados, pois são essas dinâmicas, sempre renovadas, que movimentam e dão sentido à cultura. O templo Horyu-ji, em madeira, que data do ano 607, reconstruído sucessivamente ao longo de vários séculos até o presente, obedecendo a regras e formas que pretendem garantir a semelhança com o original, também no que diz respeito ao seu uso e ao protocolo dos ritos, exemplifica o que se objetiva enunciar.

Convém notar que, no idioma japonês e no chinês, como de resto em outras línguas asiáticas, não há um equivalente ao conceito de “autenticidade”. Por outro lado, sabe-se que o valor conferido à autenticidade de um bem cultural é uma categoria ocidental, calcada na ideia de imobilidade, sem muita importância do ponto de vista conceitual, já que as culturas por sua própria natureza são dinâmicas e se transformam. Além disso, quando aplicada essa lógica à cultura material ou imaterial, a noção de autenticidade não pode e não deve ser concebida como valor universal.

Esse árduo e delicado cuidado de reconstituição de técnicas, a partir de referências culturais, como no caso japonês aqui referido, tem exigido, por parte das políticas públicas, a valorização dos chamados conhecimentos tradicionais e, com eles, as ações de proteção, transmissão e/ou produção de

saberes específicos, o que levou a Unesco a criar o *Programa dos Tesouros Vivos*, servindo de inspiração para outros países.

Há também a preocupação de que os processos de globalização e as novas tecnologias de comunicação constituam ameaça à diversidade das culturas humanas, pondo em risco certos “repertórios culturais” e, com eles, memórias, identidades, conhecimentos, linguagens, saberes, técnicas etc. Nesse sentido, supõe-se que o incentivo à proteção, à promoção e à revitalização de certos conhecimentos tradicionais contribua decisivamente para que sejam preservados, ressocializados e transmitidos às gerações futuras, permitindo, desse modo, a formação de novas dinâmicas de pertencimentos comunitários e processos de reelaboração identitária. Embora tais recomendações estejam respaldadas em procedimentos normativos nacionais e internacionais, há, contudo, uma ampla participação e discussão de diferentes segmentos sociais interessados na definição e gestão do patrimônio, o que vem contribuindo para o alargamento do significado dos usos e das apropriações de bens culturais singulares no mundo contemporâneo. Para isso, é essencial a participação ampla de indivíduos e de grupos por expressarem as vontades sobre o quê e o porquê preservar, podendo estar de acordo com a necessidade de preservação de um determinado bem cultural coletivo, mas não necessariamente sobre aquilo a ser protegido.

Por sua vez, tais processos eletivos de patrimonialização não mais se encontram necessariamente subordinados apenas às vontades e decisões governamentais ou de organismos internacionais, mas, sobretudo, aos anseios de novos atores

sociais (organizações não governamentais, associações locais, movimentos sociais, cidadãos em geral) que reivindicam para si a definição e preservação de patrimônios comuns, podendo, assim, atribuir valores e sentidos tanto a artefatos da cultura material quanto a práticas socioculturais a partir das quais esses foram criados, ensejando deste modo um novo entendimento do que seja patrimônio.

A mesma tendência se observa no campo dos museus, que busca romper com a ideia da constituição de acervos a partir da coleta acumulativa de artefatos materiais (patrimônios materiais), que geralmente são reunidos sob a forma de coleções, sendo reservada a guarda e a conservação, em espaços fechados e destinados à exposição. Ao contrário, o que se observa atualmente é a concepção de museu como lócus para novas formas de produção de memória, de recomposição de identidades coletivas, de demandas por reconhecimento e desejo de integrar processos sociais dinâmicos.

Guardadas e respeitadas as especificidades de cada país, são esses os princípios que norteiam, em linhas gerais, as principais ações empreendidas na salvaguarda do patrimônio imaterial no Brasil, em Portugal e, mais recentemente, nos Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa (Palop). A seu modo, cada um desses países vem elaborando e adaptando, a partir de suas próprias realidades e necessidades, propostas de políticas públicas, sem deixar de levar em conta o embate sempre presente entre continuidade e mudança na esfera da cultura.

POLÍTICAS DE PATRIMONIALIZAÇÃO NO BRASIL,
PORTUGAL E PAÍSES AFRICANOS DE LÍNGUA
OFICIAL PORTUGUESA (PALOP)

Desde cedo, o Brasil aderiu a essas ideias e, assim, despontou como um dos pioneiros no campo das políticas patrimoniais. Já em 1937, é criado o Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN), mais tarde conhecido pelo nome de IPHAN (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional), subordinado, na época, ao Ministério da Educação, sob a égide do Ministro Gustavo Capanema. Este convidou Rodrigo Melo Franco de Andrade para assumir a direção da recém-fundada instituição na qual permaneceu até 1969. Tal período, ou “fase heroica”, foi marcado, notadamente, pela valorização do chamado patrimônio histórico nacional edificado, conhecido, no Brasil, como “de pedra e cal”, incluindo, além de monumentos, sítios de valor histórico ou arqueológico, objetos, documentos. No plano ideológico, foi caracterizado pelas noções de tradição e de civilização, com ênfase em propósitos nacionalizadores que reivindicavam um passado no qual deveriam se inscrever as tradições culturais enquanto amálgama da identidade nacional brasileira.

Durante o chamado Estado Novo Vargasista, nos anos de 1930, o interesse legitimador em promover a cultura popular, local e/ou da região, converteu-se em importante mecanismo de reprodução simbólica, reflexo da imagem unívoca que se queria

do nacional, como o samba e a feijoada, alçados ao patamar de patrimônio cultural nacional.

Portugal também vivenciou experiência comparável durante o período Salazarista, de 1933 a 1970, momento em que sua política cultural esteve visivelmente centrada no patrimônio material histórico. Em consonância com a ideologia então vigente, entre os anos 1933 e 1950, houve a predominância de um discurso de coesão da tradição nacional, em que expressões da cultura popular regionais eram visualizadas como símbolos identitários nacionais, sendo promovidos a patrimônio nacional, a exemplo do concurso *A Aldeia mais portuguesa de Portugal*, realizado em 1938.

Está claro que cada país aqui referido possui suas próprias dinâmicas e particularidades históricas, interferindo igualmente no direcionamento de suas ações patrimoniais. No Brasil, por exemplo, o processo de institucionalização do patrimônio cultural imaterial ocorreu bem mais cedo do que em Portugal. Já em meados da década de 1970 é criado o Centro Nacional de Referência Cultural (CNRC), sob a direção de Aloísio Magalhães, tendo como propósito traçar um sistema de referências culturais que pudesse subsidiar e orientar as políticas públicas. Foram retomadas, com isso, algumas das principais questões já consideradas por Mario de Andrade, em 1936, no anteprojeto que este havia elaborado para criação do SPHAN. Quando Aloísio Magalhães assume a direção do IPHAN, no curto período de 1979 a 1982, é iniciado frutífero diálogo com a perspectiva antropológica de cultura, liberando gradativamente o conceito de patrimônio de sua acepção apenas material, isto

é, de algo edificado, então enraizado no passado e em fatos memoráveis para serem celebrados pela história. Na época, o contexto político brasileiro já sinalizava possibilidades de mudanças, com o início da redemocratização e a emergência de novos atores sociais que reivindicavam, no campo da cultura, o direito à memória, à cidadania, à pluralidade étnica e diversidade cultural, exigindo do Estado políticas inclusivas no tocante à definição de bens patrimoniais.

Um dos marcos decisivos desse processo foi a Carta Constitucional, promulgada em 1988, que enfatiza a noção de referência cultural como princípio fundamental para a legitimidade de ações patrimoniais por parte de todos aqueles que se identifiquem e se sintam detentores de direitos culturais. Todavia, o dado novo é que não basta apenas o reconhecimento da qualidade excepcional de um bem cultural, mas a importância e valor subjetivos a ele atribuído, ou seja, os processos por meio dos quais indivíduos ou grupos são capazes de se reconhecer, representar, repensar, localizar, modificar, negociar suas identidades culturais e estabelecer relações e vínculos territoriais. Desta feita, apoderando-se cada vez mais de espaços estratégicos para a legitimação de suas especificidades, os povos indígenas e afrodescendentes brasileiros, por exemplo, têm buscado nas políticas patrimoniais uma valiosa ferramenta para afirmação de suas conquistas legais.

A primeira iniciativa nesse gênero foi o tombamento do terreiro de candomblé Casa Branca, em Salvador, em 1984, seguido, em 1986, pelo quilombo de Palmares, localizado no atual estado de Alagoas. Muito têm em comum com os terreiros

os quilombos, quanto à importância simbólica do espaço e analogia de suas funções. Ambos abrigam eventos e memórias históricas da diáspora africana no Brasil, além de reativarem dinâmicas culturais diversas, seja através do campo ritual (sacralização do espaço), no caso do terreiro, seja por meio da territorialização de identidade e recomposição de vínculos socioculturais, no quilombo. Ambos foram inscritos nos Livros de Registro do Patrimônio Nacional e abriram novas prerrogativas para ações congêneres.

Com a vigência do Decreto nº 3.551, de 2000, que instituiu o registro de patrimônio cultural brasileiro e criou o Programa Nacional de Patrimônio Imaterial, novas demandas são constantemente pleiteadas, o que vem sendo possível por meio da aplicação de registros, de inventários de referências culturais e dos planos de salvaguarda apoiados por grupos e organizações civis diversas. Destinado ao uso de agentes de políticas públicas, esses procedimentos têm permitido às comunidades tradicionais de todo o país, ou de grupos localizados, o reconhecimento do direito à cultura, a que também faz jus a posse da terra, a exemplo dos quilombos e comunidades indígenas; como também de terreiros, centros afro-religiosos, além de diversas manifestações culturais de raízes étnicas e/ou populares: festas, rituais, *performances*, músicas, canções, comidas, conhecimentos tradicionais, entre outros.

Há, ainda, no Brasil, uma distinção lapidar entre as políticas para o patrimônio material e imaterial. O primeiro é alvo do interesse público sobre o privado, em que os

processos de tombamento, embora possam ser contestados pelos proprietários dos espaços ou edificações, são iniciados mesmo sem o consentimento ou participação destes. Já para o patrimônio imaterial não é possível o início do processo de registro sem que haja a mobilização ou o manifesto interesse da comunidade signatária deste processo.

Com a expansão das novas biotecnologias, há também a preocupação com a proteção dos conhecimentos tradicionais, notadamente indígenas, relacionados à flora e à fauna e, com isso, do patrimônio etnográfico, patrimônio natural, patrimônio ecológico, patrimônio genético, patrimônio virtual, entre outros. No final da década de 1990, acirraram-se ainda mais esses debates, ligados aos contextos sociopolíticos emergentes. Com efeito, a consolidação democrática no Brasil viu surgir novos sujeitos políticos de direito que, cada vez mais, buscam afirmar suas singularidades histórico-culturais, reivindicando o direito à diferença como instrumento político de reconhecimento social.

Em Portugal, é apenas a partir do fim do regime Salazarista, já em plena década de 1980, que se observa uma mudança significativa no quadro de suas políticas públicas. Atualmente, é adotada uma visão mais contemporânea e plural sobre questões relativas ao seu patrimônio, inclusive com a criação do Instituto Português do Patrimônio Cultural (IPC) que, pela primeira vez, contemplava um departamento destinado ao patrimônio etnológico. Em 2006, o IPC vinculou-se ao Ministério da Cultura, que assumiu as novas orientações para salvaguarda do patrimônio, desenvolvendo

uma orientação integrada (material e imaterial). Houve, com isso, o reconhecimento da importância da dimensão intangível do patrimônio, sobretudo após a Convenção da Unesco, de 2003.

Sem deixar de lado a patrimonialização do passado, fortemente impregnada nas políticas públicas do Estado português, nestas passam a ser também consideradas as memórias mais recentes, ameaçadas pelos processos de globalização, incluindo a valorização de tradições rurais, como por exemplo, ciclos e eventos festivos, rituais, manifestações de caráter performativo, comidas, formas de sociabilidade, como o compadrio e o regabofe, práticas artesanais, saberes tradicionais etc. Do mesmo modo, contemplam-se alguns lugares de memória nos espaços urbanos que podem remeter a um determinado momento da industrialização portuguesa ou a um projeto urbanístico de época, como alguns edifícios industriais, arquiteturas vernaculares, museus de ciências, técnicas, bairros populares, parques, jardins etc.

Nos Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa (Palop), as discussões sobre o patrimônio cultural começam a ser também incluídas em suas agendas de prioridades desenvolvimentistas. Após a descolonização da África, e com a emergência de novos Estados-nação, a consciência nacional não sucedeu automaticamente a ponto de superar as clivagens étnicas neles existentes. Ao contrário, a conquista da soberania e do direito à autodeterminação do Palop deu lugar a movimentos de reivindicações identitárias, de cunho étnico, no interior de cada estado, convergindo para a reivindicação de patrimônios

culturais étnicos singulares; ao mesmo tempo em que as políticas públicas oficiais dos países do Palop tendem a adotar tônicas nacionalizadoras para as questões relativas ao patrimônio, como estratégia desenvolvimentista e de coesão nacional.

Há, no entanto, particularidades que matizam as políticas patrimoniais nestes países. No caso da Guiné-Bissau e São Tomé e Príncipe, por exemplo, não existem ainda ações políticas definidas para a questão do patrimônio. Quanto a Moçambique, Angola e Cabo Verde, há um quadro mais favorável à discussão das políticas patrimoniais, promovidas por iniciativas estatais. Reconhecendo que os suportes materiais de caráter monumental não constituem os elementos mais relevantes de seus patrimônios – quando equiparáveis, por exemplo, aos países do Hemisfério Norte –, os Palop elegeram suas tradições, rituais, saberes, memórias e oralidade como os principais trunfos para a sua patrimonialização.

Moçambique foi um dos primeiros a propor uma política de preservação e valorização do seu patrimônio cultural; inicialmente, com a criação do Instituto Superior de Artes e Cultura, e, posteriormente, com a proposta de fundação do Instituto do Patrimônio Cultural e de uma agência nacional para as áreas de conservação. Em 1988, foi promulgada a Lei de Proteção do Patrimônio Cultural (Lei nº10/88, de 22 de dezembro), complementada pela política cultural recém-implantada que, entre outros aspectos, define os princípios e prioridades nas áreas de conservação, restauro e valorização do patrimônio cultural. Certamente, a sua mais recente conquista foi a indicação pela Unesco, em 1991, da Ilha de Moçambique

como patrimônio cultural mundial e da Timbila e Nyau, expressões originárias das províncias de Tete e Inhambane, como obras-primas do patrimônio oral e imaterial da humanidade. Cabo Verde vem também empreendendo esforços na promoção do seu patrimônio natural e cultural, tendo conseguido, em 2009, o título de patrimônio da humanidade para a Cidade Velha, centro histórico de Ribeira Grande.

Os exemplos de Moçambique e de Cabo Verde, no contexto “palopiano”, semelhante ao ocorrido também no Brasil, evidenciam, ainda, que a noção de patrimônio, tendo em vista as dinâmicas atuais na arena internacional das políticas culturais, tem se convertido em importante produto cultural a ser comercializado no mercado turístico mundial. Assumindo um valor econômico crescente de “ethnics commodities”, o patrimônio cultural é também visto como fator de desenvolvimento local. As políticas culturais a ele associadas, nesse sentido, emergem como estratégias de captação de fluxos turísticos de grande rentabilidade econômica e simbólica, inserindo estes países no mercado cultural mundial.

Nessa nova ordem discursiva e política, patrimônio passa a ser entendido como o resultado de um complexo processo de práticas sociais que envolve diferentes modos de agenciamentos, à base de conflitos, de negociações e de construções culturais, assim como questões relacionadas ao modo de entendimento e de interpretação de processos culturais.

REFERÊNCIAS

- ABREU, R. 2010. A patrimonialização das diferenças: usos da categoria “conhecimento tradicional” no contexto de uma nova ordem discursiva. In: MOTTA, A.; BARRIO, À.; GOMES, M. H. (orgs). **Inovação Cultural, Patrimônio e Educação**. Recife: Massangana. p. 65-78.
- ARANTES, A. A. 2007-2008. Sobre inventários e outros instrumentos de salvaguarda do patrimônio cultural intangível: ensaios de antropologia pública. **Anuário Antropológico**, Rio de Janeiro, p. 173-222.
- DEBRAY, O.; TUGEON, L. 2007. **Objects & Mémoires**. Paris: Maison des Sciences de l’Homme. p. 37-58.
- GRAVES-BROWN, P. 2000. **Matter, Materiality and Modern Culture**. Londres: Routledge.
- GONÇALVES, J. R. S. 1996. **A Retórica da Perda: os discursos do patrimônio cultural no Brasil**. Rio de Janeiro: Ed. da UFRJ / IPHAN.
- KARP, I.; KRATZ, C.; SZWAJA, L. (eds). 2006. **Museum Frictions: Public Cultures, Global Transformations**. Durham: Duke University Press.
- KARP, I.; STEVEN, L. 1991. **Exhibiting Cultures: The Poetics and Politics of Museum Display**. Washington: Smithsonian Institution Press.
- LIMA FILHO, M. F.; ECKERT, C.; BELTRÃO, J. (coords). 2007. **Antropologia e Patrimônio Cultural: diálogos e desafios contemporâneos**. Blumenau: Nova Letra / ABA.
- MEDEIROS, A.; RAMOS, M. J. (coords). 2009. **Memória e Artifício: matéria do Patrimônio II**. Lisboa: Sociedade de Geografia de Lisboa.
- MOTTA, A. 2012. Da África em casa à África fora de casa (Notas sobre uma exposição em trânsito). In: BRAZ, J.; LOBO, A. **África em Movimento**. Brasília: UnB / ABA. p. 245-268.

MYERS, F. 2001. **The Empire of Things: Regimes of Value and Material Culture**. Santa Fé: School of American Research Press.

RUGGLES, F. D.; SILVERMAN, H. 2009. **Intangible Heritage Embodied**. New York: Springer.

HOSKINS, J. 1998. **Biographical Objects: How Things Tell the Stories of People's Lives**. Londres: Routledge.

SANSONE, L. 2012. **Memórias da África: patrimônios, museus e políticas das identidades**. Salvador: ABA / EdUFBA.

TAMASO, I.; LIMA FILHO, M. F. 2012. **Antropologia e Patrimônio Cultural: trajetórias e conceitos**. Brasília: ABA.

TILLEY, C. 1999. **Metaphor and Material Culture**. Oxford: Blackwell.

VELOSO, M. 2004. Patrimônio imaterial, memória coletiva e espaço público. In: TEIXEIRA, J.; GARCIA, M.; GUSMÃO, R. **Patrimônio imaterial, performance cultural e (re)tradicionalização**. Brasília: Transe / Cean. p. 31-36.

YAI, O. B. J. 2006. Odo Layé: éloge de lavie-fleuve (Perspectives africaines sur le patrimoine culturel). In: BLAKE, J. (ed.). **Safeguarding Intangible Cultural Heritage: Challenges and Approaches**. Grã-Bretanha: Institute of Art and Law. p. 89-96.

PATRIMÔNIO CULTURAL E TECNOLOGIAS DIGITAIS: INTERATIVIDADE E COLABORAÇÃO

*Luciana Chianca*⁶⁷

Se a relevância das culturas populares e tradicionais no reconhecimento das identidades locais e da diversidade cultural humana recebeu visibilidade e importância mundial desde 1989, através da Unesco. No seio da antropologia e de outras disciplinas afins, travamos contemporaneamente um intenso debate sobre aspectos teóricos e políticos envolvendo a autenticidade, o registro e a patrimonialização de bens culturais tangíveis e intangíveis (Gonçalves, 2001; Vianna e Teixeira, 2008; Costa e Castro, 2008).

No campo antropológico, esses três parâmetros correspondem a demandas e expectativas diferenciadas, engendrando processos de reconhecimento público de tradições dotadas de ‘maior ou menor’ valor patrimonial. De outra parte, verificamos que em vasta medida o patrimônio imaterial local é pouco conhecido e publicado⁶⁸, identificado correntemente à “arte” e “cultura” no *habitus* cultural dominante (Bourdieu,

67 Professor Associado da Universidade Federal da Paraíba (Departamento de Ciências Sociais), membro permanente do Programa de Pós-graduação em Antropologia da Universidade federal da Paraíba (PPGA-UFPB), e colaboradora no Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (PPGCS/UFRN). É pesquisadora do Núcleo Laboratório de Vídeo Digital (Lavid) da UFPB.

68 Cf. Barbosa; Chianca, 2012.

1987), e vinculado à produção e consumo elitista e dominante destas expressões. No Brasil contemporâneo, esse processo esvazia a legitimidade do ‘popular’ em reconhecer e definir estratégias para a execução e expressão de suas práticas expressivas e criativas, pois sabemos que,

quando se trata de explicar as propriedades específicas de um grupo de obras, a informação mais importante reside na forma particular da relação que se estabelece objetivamente entre a fração dos intelectuais e artistas em seus conjuntos e as diferentes frações das classes dominantes (Bourdieu, 1987, p. 191).

Na esfera da contemporânea cultura digital, nossa experiência ‘em rede’ nos mantém, em grande medida, desinformados acerca da criação situada fora dos eixos tradicionais e dominantes de circulação da informação, onde as produções locais e/ou populares permanecem restritas a agentes locais, algumas empresas privadas e/ou órgãos públicos. Resguarda-se, assim, também, a centralidade deste *habitus* elitista, mesmo no acesso à chamada cibercultura, pois apesar de

todas as políticas públicas de implantação de telecentros, infocentros, pontos de cultura

e programas de introdução de computadores nas escolas, ainda percebemos que os conectados, no Brasil, são, em grande maioria, os que estão nas camadas mais altas da sociedade. (Preto; Assis, 2008, p. 75).

Assim, a visibilidade dos grupos e artistas ‘socialmente periféricos’ é muitas vezes condicionada ao acesso ao ‘centro’, ou seja, à possibilidade de realização de apresentações públicas (pagas ou gratuitas) em espaços consagrados pelo *habitus*, como teatros, bares, galerias, espaços culturais, museus ou ainda em ambientes abertos, promovidos pelos gestores culturais municipais, geralmente em áreas “nobres” ou enobrecidas das cidades. Em João Pessoa (PB), por exemplo, percebemos uma nítida centralidade da ‘cena cultural e artística’ local num circuito constituído explicitamente pelo Centro Histórico e as praias urbanas⁶⁹. Nesta cidade, desenvolvemos um programa de informação patrimonial que oferece um modo facilitado e interativo de comunicação entre os produtores artístico-culturais e o grande público, com vistas à publicação de informações sobre o patrimônio imaterial através de um suporte digital, o Pamin⁷⁰.

69 Há raras e honrosas exceções como o Circuito das Praças, uma iniciativa da Fundação de Cultura da Cidade de João Pessoa (Funjope), que durante a sua última gestão promoveu atividades artísticas em algumas praças “periféricas” da cidade. (cf. Borges; Bastos, 2010).

70 O programa Patrimônio, Memória e Interatividade (Pamin) é desenvolvido na UFPB pelo Núcleo Laboratório de Vídeo Digital (Lavid), sendo financiado pelo Proext 2011 e 2013, e Pibic/CNPq.

INTERATIVIDADE E PATRIMÔNIO IMATERIAL

Estamos lidando aqui com um campo conceitual difuso, pois tanto o patrimônio quanto a interatividade compõem um léxico contemporâneo de expressões cuja característica principal é a multiplicidade de sentidos e definições que a elas podem ser atribuídos. Derivada da noção de “interação”, na qual se discute a relação entre um emissor e um receptor, ou entre dois atores sociais, a interatividade é filiada a matrizes disciplinares múltiplas (como a física, a comunicação, a psicologia social e a sociologia). Esta noção é aqui retomada como “uma situação em que os sujeitos envolvidos exercitam uma ação comunicacional transformadora.” (Feitosa; Alves; Nunes Filho, 2009, p. 137).

Nas ciências da computação, e também para as da comunicação, operando em sistemas digitais de circulação da informação, a interatividade não se restringe à “característica de uma mídia em si”, mas “deve ser vista como *construto* relacionado a um processo de comunicação [...] um ‘grau de comunicação’ caracterizado por um esquema dialógico e remissivo [...] de mensagens, informações ou ações entre agentes.” (Silva, 2009, p. 17). Esta constante possibilidade remissiva e criativa levou Brennan e Lemos (2007) a afirmar que “cento e cinquenta possibilidades de canais ainda não satisfazem a necessidade intrínseca que os sujeitos cognitivos possuem de transgredir e redirecionar os fluxos comunicacionais”. (Brennan; Lemos, 2007, p. 78).

Se a dominação das mídias constituiu o pesadelo dos “apocalípticos” e de toda a geração influenciada pela Escola de Frankfurt, o contexto contemporâneo da cultura digital trouxe novas variáveis à cultura de massas contemporânea, sendo a mais importante o reforço da sua possibilidade remissiva, através das possibilidades interativas entre os produtores, de um lado, e os consumidores da informação, de outro. Nesta que se convencionou chamar cibercultura “estamos redescobrimos e reconstruindo nossas relações com o mundo, habituando-nos a conviver de forma crescente com uma enorme quantidade de dados e interfaces que se distribuem em infinitos percursos e interconexões” (Prado, 2008, p. 179).

Um segundo conceito que norteia a dinâmica interpretativa deste artigo é o de patrimônio imaterial, cuja definição norteadora do escopo do nosso projeto toma como referência o “conjunto de práticas, representações, expressões, conhecimentos e técnicas que as comunidades reconhecem como parte integrante de sua cultura” (Costa; Castro, 2008, p.127). Estabelecendo o nexos entre o grupo e seu passado, e entre os indivíduos entre si e o coletivo, os “patrimônios culturais” podem também ser interpretados como coleções de ‘objetos’ móveis e imóveis, através dos quais é definida a identidade de pessoas e de coletividades, como a ‘nação’, o ‘grupo étnico’ etc.” (Gonçalves, 2001, p. 19). Por isso dizemos que são os bens simbólicos que suportam o patrimônio imaterial.

Se os patrimônios culturais se aproximam dos conceitos de memória e tradição, no sentido de uma capacidade de “evocar’ o ‘passado’ e, desse modo, estabelecer uma ligação

entre ‘passado’ e ‘presente’ e ‘futuro’” (Gonçalves, 2001, p. 20), ou seja, como algo que “está atrás de nós, em torno de nós e diante de nós” (Lévi-Strauss, 2000), eles podem ser considerados “mediadores”, evocando permanentemente uma conexão entre nós (contemporâneos) e nosso passado. Por outro lado, “tradições inventadas” (Hobsbawm, 1983) também são objeto de investimento político e afetivo, pois sabemos que “a materialização de uma *performance* cultural implica em processos sensoriais e emocionais que ocorrem para, e nos seus observadores. [...] porque a tradição tem a capacidade de fundir o desejo com a emoção.” (Vianna; Teixeira, 2008, p. 126).

Assim, a memória patrimonial é identificada ao conjunto de elementos simbólicos e materiais que consubstanciam a identidade de um grupo, sejam eles reais ou “inventados”, podendo ser vividas de maneiras diferentes segundo os grupos e temporalidades: a memória é linear e progressiva nas sociedades ocidentais contemporâneas, embora conviva com a memória cíclica, como salientou com propriedade Abreu (2007). Ela sublinha também, citando Michael Pollak (1999), que esta dominação não se estabelece sem conflitos, pois “o campo da memória social [é] um campo de permanentes disputas que incidem diretamente sobre a dinâmica entre a lembrança e o esquecimento” (Abreu, 2007, p. 265), ou seja, os grupos escolhem os aspectos a serem destacados e conservados, assim como os bens materiais associados aos valores imateriais ligados a esses aspectos.

Relacionada à dimensão política desta “escolha”, Costa e Castro (2008) destacam um dos grandes desafios do campo

do patrimônio imaterial: não há “como separar a memória e a preservação do exercício do poder” (Costa; Castro, 2008, p. 126), pois operando a socialização e a consubstanciação de nossa subjetividade, as memórias coletivas se materializam para os grupos, incorporando os conflitos e tensões dos diversos atores sociais⁷¹.

Reconhecendo o aspecto político inscrito na própria concepção do patrimônio, e sua surpreendente possibilidade de evocações e identificações, Costa e Castro (2008) se perguntam:

Como registrar os bens imateriais escolhendo apenas alguns bens simbólicos a eles associados, sem engessar seus conteúdos, as sensações, os sentimentos e emoções tão necessários à preservação dessa cultura imaterial e sem fazer com que esses costumes, tradições, formas de fazer e saber se fixem e percam o potencial de reconstrução no presente? (Costa; Castro, 2008, p. 126).

Como correr esse risco sem incorrer em seu corolário: rompermos nosso vínculo com nós mesmos?

Esta questão pressupõe desafios políticos; além da relação de poder inerente à constituição de referências patrimoniais, há que se considerar o potencial expressivo e criativo de

⁷¹ Conhecemos, sobretudo por Hall (2003), como os temas populares e folclóricos têm tido força retórica e simbólica para a definição de culturas e tradições nacionais, pelo menos desde os fins do século 18.

sua capacidade performática, já que a autenticidade de um patrimônio imaterial “não está em origem bem localizada ou apenas conjectural; mas em cada recriação singular e expressiva de um aqui e agora vivido pelo cidadão – em cada *performance*.” (Vianna; Teixeira, 2008, p. 127).

Por isso, Lévi-Strauss (2000) insistia, na criação da Unesco, em 1947, que

cumpra pois escutar o trigo que germina, encorajar todas as potencialidades secretas, despertar todas as vocações de viver junto que a história mantém em reserva; cumprir também estar pronto a encarar sem surpresa, sem repugnância e sem revolta o que essas novas formas sociais de expressão não poderiam deixar de oferecer de inusitado. A tolerância não é uma posição contemplativa [...] é uma atitude dinâmica, que consiste em prever, em compreender e em promover o que quer ser. (Lévi-Strauss, 2000, p. 269).

CULTURA DIGITAL, COLABORAÇÃO E PATRIMÔNIO IMATERIAL

A produção artística cultural marcada pela reprodutibilidade técnica (Benjamin, 1985) institui uma nova

forma de autenticidade artística e cultural que Gonçalves (2001) chamou de “não-aurática”, ou seja, nela o vínculo com o passado não se insinua com a tanta importância, sendo o aspecto de “recriação” mais forte que o da herança. Este processo, que Costa e Castro (2008) identificam como o processo de uma “reconstrução da história”, pode ressignificar tradições e práticas:

a patrimonialização de bens imateriais não diz respeito somente ao registro e à tentativa de preservação dos costumes, dos modos de fazer e saber de um grupo ou comunidade, mas significa uma intervenção em todo o conjunto de relações concreta e imediatamente vividas por esses grupos e comunidades. (Costa; Castro, 2008, p. 127).

No contexto contemporâneo, onde a “reprodutibilidade técnica” não é superada, mas é superposta à era do acesso, a relação de comunicação digital expandiu as possibilidades sociais de percepção e de relação com a alteridade, principalmente a partir do advento dos celulares e da rede mundial de computadores no final do século 20, quando

as dimensões de criação, produção e difusão de idéias são potencializadas pelo modo como as diferentes culturas

se manifestam e operam na sociedade em rede, podendo se constituir numa naquilo que o filósofo francês Pierre Lévy (1993) chama de *inteligência coletiva*, dinâmica e operante, a qual tem como referência outra perspectiva de atuação e produção das identidades dos sujeitos sociais, ampliando o potencial criativo do cidadão”. (Preto; Assis, 2008, p. 79).

Nesse novo contexto,

o tema da unidade e da identidade de uma comunidade urbana [...] enfocaria precisamente as condições temporais através das quais seu corpo coletivo se constitui como consciência de si no mundo no interior de uma pluralidade de instantes que configura sua vida.” (Rocha, 2009, p. 102).

Ora, como lembra Primo (2009), através da metáfora da fatia de bolo, “a economia tradicional fundamenta-se na raridade” enquanto a “economia contemporânea do virtual caracteriza-se pela abundância”, isto é, mesmo se

a sociedade da informação contemporânea é regida pela lógica dos ‘rossios rivais’ onde um conjunto de bens ou recursos se caracteriza ‘pela

escassez', provocando a competição pelo acesso aos mesmos, a produção colaborativa traz a possibilidade de criação de rossios 'não-rivais' (Simon; Vieira, p. 2008).

No entanto, no Brasil, os meios de comunicação de massa ocupam contemporaneamente uma expressiva posição na estrutura da produção de conteúdo e distribuição da informação do patrimônio imaterial produzido no país. Esta concentração de poder informacional é enfrentada por poucas iniciativas, entre as quais destacamos, aqui, o *site* Overmundo, um *site* colaborativo de informações artístico-culturais⁷².

Segundo Stolarski (2009), este *site* “dribla a barreira da mídia e da imprensa convencional para poder ir atrás daquilo que não é central ou que não faz parte do jogo do *mainstream* da imprensa, de uma forma geral, no campo das atividades culturais” (Stolarski, 2009. p. 218). O sucesso do Overmundo é possibilitado por uma vasta rede de colaboradores que intercambia informação e conteúdo de forma gratuita, fazendo-o “porque tem vontade e acha importante discutir as questões da cultura”. (Stolarski, 2009, p. 218).

O Pamin também investe na abundância, reforçando a perspectiva de “rossios não-rivais” na informação em rede, pois

os bens intangíveis – como as ideias,
os programas de computador, as

72 Disponível em: <www.overmundo.com.br>. Acesso em: 25 nov. 2012.

obras artísticas, científicas e culturais – são, em geral, não-rivais” e “podem ser utilizados simultaneamente por mais de uma pessoa [...] e em comum por uma determinada comunidade.” (Simon; Vieira, 2008, p. 15-17).

A ruptura da exclusividade de produção de conteúdo das grandes empresas de comunicação (Crocomo, 2007) é viabilizada pelo processo de digitalização da informação, já que, diferentemente do passado onde

os rossios não rivais possíveis só podiam ser armazenados em estruturas como a da língua portuguesa ou a de uma biblioteca física (e que, portanto, dependiam profundamente de nossa memória ou de bens rivais, como os exemplares dos livros), a tecnologia digital viabilizou a constituição de rossios não-rivais mais amplos, baratos e eficientes, e que antes eram impraticáveis”. (Simon; Vieira, 2008, p. 19).

Essa nova forma produção coletiva comporta, depende e se enriquece com o aspecto participativo do público, ampliando o campo da participação política de seus protagonistas. Além disso, o encontro colaborativo não exclui o presencial, pois “não é essa a grande contribuição que essas redes têm para dar. É

diferente: elas não substituem o encontro, elas criam dinâmicas”. (Stolarski, 2009, p. 229).

Seguindo esta dinâmica, nossa experiência em educação e informação patrimonial, através do recurso digital no Pamin, tem a sua ação dirigida especialmente aos que não tem acesso à divulgação da informação sobre suas produções artístico-culturais – dificuldade somada às limitações ao acesso digital numa sociedade paradoxalmente cada vez mais informatizada e digitalizada.

Propiciando o registro do patrimônio cultural⁷³ através dos seus próprios protagonistas, o Pamin oferece aos produtores artístico-culturais invisibilizados

um novo paradigma com a possibilidade tecnológica de difusão de “Muitos” para “Muitos”, em que um indivíduo com acesso a recursos mínimos pode funcionar como um produtor significativo de informação, de forma isolada ou criando redes, comunidades, grupos, que potencialmente podem relativizar o fluxo de informação uni-direcionado e prevalente nas mídias tradicionais. (Prado, 2008, p. 180).

73 Sabemos que desde 4 de agosto de 2000 (Decreto nº 3551) os bens imateriais do Patrimônio Cultural brasileiro são registrados no IPHAN, em quatro livros: o Registro dos Saberes, o Registro das Celebrações, o Registro das Formas de Expressão e o Registro dos Lugares (Costa; Castro, 2008, p. 127).

Afirmando “a possibilidade de ações de retorno e de desenvolvimento dinâmicos entre usuários e produtores e entre usuários sobre os produtos” (Braga, 2003, p. 2), a interface do programa Pamin⁷⁴ propõe um modo facilitado e interativo de comunicação entre os usuários (que informam e que procuram), os eventos e os suportes digitais empregados, pois sua prerrogativa inicial é a da presença dos primeiros usuários, “participando efetivamente da comunicação e contribuindo para a formação de valores.” (Teixeira, 2009, p. 67).

Buscamos, assim, reverter o fluxo da informação artístico-cultural que hoje tem uma forte tendência centro-periferia, partindo de grandes empresas de informação convencionais e alcançando o público, em seguida. Com o Pamin, o fluxo se inverte e parte da ‘periferia’ até um centro virtual, substancializado num *site* que armazena gratuitamente as informações fornecidas pelos artistas e grupos. Se o fluxo da informação se inverte, é legítimo acreditar que o fluxo do público seja estimulado a conhecer a realidade efetiva de produção da arte e da cultura locais, dirigindo-se diretamente ao espaço-tempo da sua realização, motivado pelo acesso facilitado e sem custos a uma ferramenta de informação digitalizada disponível na rede mundial de computadores, a internet.

Decidimos por uma plataforma internet pelo “fato de que o computador pessoal tem se tornado ubíquo em nossa sociedade”, e também porque, ainda para Simon e Vieira (2008), “é no

74 Em sua primeira versão, o Pamin atende às manifestações de Celebrações e Formas de expressão, sendo prevista uma expansão de seu alcance mantendo como parâmetro a classificação do IPHAN.

computador pessoal que [...] essa característica será expressa com mais força”, por ser “um suporte universal”, de “baixo custo de reprodução”, “de fácil manipulação”, automatização e processamento. (Vieira, 2008, p. 18-19).

Partimos da prerrogativa de que os registros dos fazeres artísticos e culturais devem ser propiciados gratuita e livremente, viabilizando uma publicação simples, rápida e armazenada em tempo real, num suporte digital, considerando que “a principal característica da digitalização – e o motivo de seu avanço crescente – é a facilidade e o baixo custo de manipular e reproduzir os bens digitais. (Simon; Vieira, 2008, p. 19).

Garantindo uma maior visibilidade ao patrimônio cultural e artístico do país, o programa Patrimônio, Memória e Interatividade (Pamin), fomenta a utilização de ferramentas digitais para a difusão e educação patrimonial, possibilita conhecer a catalogação nativa destas expressões, dissemina informações espaço-temporais sobre manifestações artísticas e culturais no presente, e viabiliza a sua divulgação, além de contar com o armazenamento em um suporte digital de consulta posterior livre e gratuita.

REFERÊNCIAS

- ABREU, R. 2007. Patrimônio cultural: tensões e disputas no contexto de uma nova ordem discursiva. In: LIMA FILHO, M. F.; ECKERT, C.; BELTRÃO, J. F. (orgs). **Antropologia e patrimônio cultural: diálogos e desafios contemporâneos**. Blumenau: Nova Letra.
- BARBOSA, K.; CHIANCA, L. 2012. A (in)visibilidade do popular na mídia. In: ENCONTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS - NORTE/NORDESTE (CISO), 15. Pré-ALAS, Teresina, Piauí. **Anais...** Disponível em: <http://www.sinteseeventos.com.br/ciso/anaisxvciso/resumos/GT14-10.pdf>. Acesso em: 25 nov. 2012..
- BENJAMIN, W. 1985. **Obras Escolhidas**. Magia e Técnica, Arte e Política Ensaios sobre Literatura e História da Cultura. São Paulo: Brasiliense.
- BRAGA, J. L. 2003. Mais que interativo: agonístico. In: ENCONTRO ANUAL DA COMPÓS, 12. **Anais...**, CD-Rom, Recife: UFPE.
- BORGES, S. T.; BASTOS, Y. 2010. Os programas culturais e a movimentação artística das praças. In: FRANCH, M.; QUEIROZ, T. (eds). **Da rua à praça: um estudo sobre a revitalização de praças em João Pessoa**. Belo Horizonte: Argumentum. p. 118-138.
- BOURDIEU, P. 1987. **A Economia das Trocas Simbólicas**. São Paulo: Perspectiva.
- BRENNAND, E.; LEMOS, G. 2007. **Televisão digital interativa**. São Paulo: Mackensie; Vinhedo: Horizonte.
- CANCLINI, N. G. 1997. **A encenação do popular**. Culturas Híbridas. São Paulo: EdUSP.
- COSTA, M. L.; CASTRO, R. V. 2008. Patrimônio Imaterial Nacional: preservando memórias ou construindo histórias? **Estudos de Psicologia**, v. 13, n. 2, p. 125-131.

CROCOMO, F. 2007. TV digital e produção interativa. Florianópolis: EdUFSC.

DE CERTEAU, M. 1994. **A invenção do cotidiano: artes de fazer**. Petrópolis: Vozes.

GONÇALVES, J. R. S. 2007. Os limites do patrimônio. In: LIMA FILHO, M. F.; ECKERT, C.; BELTRÃO, J. F. (orgs). **Antropologia e patrimônio cultural: diálogos e desafios contemporâneos**. Blumenau: Nova Letra.

_____. 2001. Autenticidade, memória e ideologias nacionais: o problema dos patrimônios culturais. In: ESTERCI, N.; FRY, P.; GOLDENBERG, M. (orgs). **Fazendo antropologia no Brasil**. Rio de Janeiro: DP&A.

FEITOSA, A.; ALVES, K. C.; NUNES FILHO, P. 2009. Conceitos de interatividade e aplicabilidades na TV Digital. In: NUNES FILHO, P (org.). **Mídias Digitais e interatividade**. João Pessoa: EdUFPB. p. 133-156. Disponível em: <<http://www.bocc.ubi.pt/pag/feitosa-conceitos-bocc-05-09.pdf>>. Acesso em: 25 nov. 2012.

HALL, S. 2003. Notas sobre a desconstrução do “popular”. Da diáspora: identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: Ed. da UFMG.

HOBSBAWM, E. 1983. **A invenção das tradições**. São Paulo: Paz e Terra.

INVENTÁRIO NACIONAL DE REFERÊNCIAS CULTURAIS (INRC). 2000. **Manual de Aplicação/INRC**. Grupo de Trabalho do Patrimônio Imaterial. Departamento de Identificação e Documentação, IPHAN/Minc.

LEVI-STRAUSS, C.. 2000. **Raça e Historia**. Lisboa: Presença.

PRADO, G. 2008. Redes e ambientes virtuais artísticos. In: DUARTE, F.; QUANDT, C.; SOUZA, Q. (orgs). **O tempo das redes**. São Paulo: Perspectiva.

PRETTO, N. De L.; ASSIS, A. 2008. Cultura digital e educação: redes já! In: PRETTO; N. De L.; SILVEIRA, S. M. da (orgs). **Além das redes**

de colaboração: internet, diversidade cultural e tecnologias do poder. Salvador: EdUFBA.

POLLAK, M. 1989. Memória, esquecimento, silêncio. **Revistas de Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 3-15.

ROCHA, A. L. C. da. 2009. A poeira do tempo e as cidades tropicais, um ensaio interpretativo do patrimônio e as dinâmicas de cultura em sociedades complexas. In: CANCELA, C. D. **Paisagem e cultura**. Belém: EdUFPA.

SILVA, S. 2009. TV digital, democracia, e interatividade. In: NUNES FILHO, P (org.). **Mídias Digitais e interatividade**. João Pessoa: EdUFPB p. 133-156.

SIMON, I.; VIEIRA, M.I S. 2008. O rossio não-rival. In: PRETTO; N. De L.; SILVEIRA, S. M. da (orgs). **Além das redes de colaboração:** internet, diversidade cultural e tecnologias do poder. Salvador: Edufba. p. 15-30.

STOLARSKI, A. 2009. Entrevista. In: SAVAZONI, R.; COHN, S. (orgs). **Cultura Digital**. Rio de Janeiro: Azougue. p. 214-219.

TEIXEIRA, L. 2009. **Televisão digital:** interação e usabilidade. Goiânia: EdUCG.

VELHO, G. 2007. Patrimônio, negociação e conflito. In: LIMA FILHO, M. F.; ECKERT, C.; BELTRÃO, J. F. (orgs). **Antropologia e patrimônio cultural:** diálogos e desafios contemporâneos. Blumenau: Nova Letra.

VIANNA, L. C. R.; TEIXEIRA, J. G. L. C. 2008. Patrimônio imaterial, performance e identidade. **Concinnitas**, ano 9, v. 1, n. 12, p. 121-129, julho. Disponível em: <<http://concinnitas.kinghost.net/index.cfm?edicao=12>>. Acesso em: 25 nov. 2012.

CINEMA, REPRESENTAÇÃO E IDENTIDADE NO CINEMA
PARAIBANO: APROXIMAÇÕES POSSÍVEIS ENTRE ACERVO
IMAGÉTICO E PATRIMÔNIO⁷⁵

*Lara Santos de Amorim*⁷⁶

INTRODUÇÃO

Em 1960, *Aruanda*, de Linduarte Noronha, colocou a Paraíba no mapa do cinema brasileiro. Depois dele, seguiram-se outros documentários, que formaram o chamado Ciclo do Cinema Paraibano. Nas duas décadas seguintes, iniciativas isoladas e o trabalho articulado de realizadores e da Universidade Federal da Paraíba resultaram na formação do acervo de filmes nas bitolas Super8 e 16mm, acervo reunido atualmente no Núcleo de Documentação Cinematográfica (Nudoc/UFPB).

Em 2010, entendendo que este material encontra-se isolado do seu público natural, isto é, dos paraibanos e de todos os interessados no cinema brasileiro, dois integrantes do Laboratório de Antropologia Visual – Arandu/UFPB/Litoral Norte elaboraram um projeto que se propõe a empreender

75 Este texto foi apresentado, em uma primeira versão, na 28ª Reunião Brasileira de Antropologia em 2012, em São Paulo. Na versão aqui apresentada, proponho algumas aproximações entre acervo de audiovisual, patrimônio cultural e memória coletiva.

76 Lara Amorim é professora da Universidade Federal da Paraíba (UFPB/Litoral Norte) e do PPGA/UFPB, pesquisadora do Laboratório de Antropologia Visual – Arandu/UFPB.

pesquisa e catalogação do conteúdo deste acervo, para em seguida digitalizar, através de processo de telecinagem, os filmes selecionados⁷⁷. O projeto concorreu ao Programa Petrobrás Cultural, em 2010, e recebeu um prêmio de R\$309.282,65 na rubrica Preservação e Memória – Memória das Artes.

Com o objetivo de divulgar o acervo referido para um público ampliado, o projeto denominado *Cinema Paraibano: memória e preservação* está sendo realizado em quatro etapas, produzindo a partir disso, quatro produtos. A primeira etapa consiste na pesquisa e catalogação do acervo depositado no Nudoc e na telecinagem de, no mínimo 20 horas de filmes em Super 8 e 16mm. A segunda etapa propõe a elaboração de um catálogo, cujo conteúdo reunirá textos analíticos de especialistas no tema e informações detalhadas dos filmes pesquisados durante a primeira etapa, com sinopses e fichas técnicas de cada um deles. Este catálogo será lançado durante a mostra de filmes do acervo a ser realizada em João Pessoa.

A mostra (a terceira etapa) prevê ainda a realização de mesas redondas e palestras com reflexões de estudiosos do cinema brasileiro capazes de refletir sobre os filmes que compõem o acervo. Na quarta etapa, será produzida uma plaqueta com o conteúdo das conferências e debates acontecidos durante a mostra, que será publicado em um *website* (já formatado desde o início do projeto) com o conteúdo resultante

⁷⁷ Os dois autores do projeto são Lara Amorim e Fernando Trevas. Ambos são professores do curso de graduação em Antropologia da UFPB/Litoral Norte. Lara Amorim é doutora em Antropologia pela Universidade de Brasília (UnB) e Fernando Trevas estudou jornalismo na UFPB na segunda metade dos anos 1980 e, em 1995, concluiu mestrado na Escola de Comunicação e Artes da Universidade de São Paulo (ECA/USP) com a dissertação *A Crítica Paraibana e o Cinema Brasileiro - Anos 50 e 60*.

da pesquisa realizada pelo projeto: filmes digitalizados, textos analíticos, fotos do evento e outras ferramentas para a ampla difusão do acervo. Desde o início do projeto, um *blog* tem feito a divulgação do andamento das etapas da pesquisa. Uma vez concluída a pesquisa, todo o acervo de filmes digitalizados será publicado no *site*. Este material ficará no ar durante três anos após a finalização do projeto.

O projeto, que terá a duração de um ano e oito meses, se justifica por entender que, com os filmes restaurados e disponíveis para difusão, e com o apoio de material de reflexão, parte significativa da produção audiovisual da Paraíba poderá ser ponto de partida para trabalhos de pesquisadores e realizadores do audiovisual e de outras áreas do conhecimento, tendo em vista a diversidade temática dos filmes.

Outro resultado importante desta pesquisa será a difusão do acervo pesquisado para novas gerações e também para outras regiões do país e do exterior, graças à divulgação do material através de um *website*. É neste sentido que se pretende propor, no âmbito desta reflexão, que um acervo audiovisual também pode ser considerado como um patrimônio cultural, uma vez que, ao ser pensado como um conjunto de imagens produzidas por um determinado grupo social, em um dado momento histórico, adquire a característica de um acervo dotado de memória e visibilidade, capaz de revitalizar valores e práticas culturais que correm o risco de serem esquecidas, ou mesmo permanecerem desconhecidas por determinados segmentos sociais.

O acervo do Nudoc, em processo de digitalização pelo projeto, refere-se a filmes em formato Super8 e 16mm,

produzidos na Paraíba entre as décadas de 1970 e , em um momento de efervescência cultural local, ligado, em sua maioria, à dinâmica da Universidade Federal da Paraíba e ao Convênio do Atelier Varant com a UFPB. Ao se propor uma reflexão sobre esta produção, propõe-se também oferecer visibilidade a um momento da produção audiovisual da Paraíba pouco conhecido da população local e das novas gerações, uma vez que a circulação deste material ficou restrita aos círculos do que se convencionou chamar de cinema direto e cinema marginal.

A possibilidade de refletir e discutir sobre o que foi registrado em película naquela época, faz com que surja uma memória sobre a produção audiovisual na Paraíba e, neste sentido, acrescenta ao repertório brasileiro de produção audiovisual mais um conceito de cinema e de produção audiovisual regional, local praticamente desconhecido no restante do país.

O projeto conta com a parceria local de instituições que possuem grande potencial de difusão e divulgação de uma mostra e do material impresso produzido no âmbito da cidade de João Pessoa e do Litoral Norte da Paraíba. O Núcleo de Documentação Cinematográfica (Nudoc), o Laboratório de Antropologia Visual – Arandu, ambos da UFPB, e a Fundação Espaço Cultural (Funesc) compartilharão o material resultante da pesquisa e da digitalização dos filmes, ampliando o acesso dos estudantes e do público local à mostra e ao catálogo a ser publicado.

Com o intuito de discutir alguns dos objetivos da pesquisa que deu origem ao projeto *Cinema Paraibano: memória e preservação*, pretendo, ainda que de forma preliminar,

sistematizar neste artigo algumas das questões teóricas – éticas, estéticas e antropológicas – que norteiam a pesquisa do acervo de audiovisual produzido na Paraíba entre os anos 1970 e 80.

PRODUÇÃO AUDIOVISUAL NA PARAÍBA

A produção de filmes em Super8 e 16mm, na Paraíba, movimento posterior ao Ciclo Paraibano de Cinema, liderado pelos documentaristas Linduarte Noronha e Vladimir Carvalho, resultou em acervo depositado no Núcleo de Documentação Cinematográfica (Nudoc) da UFPB.

Afirmar que o filme *Aruanda*, do cineasta Linduarte Noronha, colocou a Paraíba no mapa do cinema brasileiro, é reconhecer a relevância de uma produção audiovisual realizada no Nordeste, no início da década de 1960, que foi precursora do cinema direto⁷⁸, mas não é suficiente para fazer justiça a importância do que aconteceu, em seguida, na Paraíba, depois que o filme de Linduarte foi exibido no circuito Centro-Sul, como um exemplo de que os paraibanos sabiam fazer cinema sobre o “outro popular”⁷⁹ de uma maneira inovadora.

78 O conceito de *cinema direto* denomina, a princípio, uma nova técnica de registro da realidade pré-fílmica. Este termo – que substitui o vocábulo ambíguo *cinema verdade*, no início dos anos 1960 – se aplica, além de uma simples técnica, a toda uma corrente que revolucionou os métodos de realização antes completamente estandardizada pelo modelo industrial exclusivo. A esta técnica responde uma estética fundada numa volta à função primordial da palavra e no “contato direto e autêntico” com a realidade *vivida*. (Lira, 1986, p. 8).

79 Refiro-me à expressão utilizada por Fernão Ramos no capítulo “O horror, o horror! Representação do popular no documentário brasileiro contemporâneo” em *Mas Afinal... o que é mesmo documentário?* (2008).

Quando o projeto descrito acima foi elaborado, a ideia era se debruçar sobre um acervo capaz de representar uma identidade audiovisual regional específica, considerando que a Paraíba tem uma história singular no que se refere à produção audiovisual brasileira. Além do notório sucesso de *Aruanda*, discutido em todas as publicações sobre cinema novo no Brasil e destacado inclusive por Glauber Rocha, em artigo publicado no Suplemento Dominical do Jornal do Brasil, em 1960⁸⁰, a Paraíba foi palco também de uma experiência bastante marcante (eu diria, inclusive, do ponto de vista antropológico): o convênio realizado entre a Associação Varan de Paris, do cineasta Jean Rouch, e a UFPB, que culminou na criação do *Atelier* de Cinema Direto do Nudoc.

A partir de uma perspectiva antropológica, portanto, a pesquisa pretende reconstituir a memória da produção audiovisual no estado da Paraíba entre 1970 e 1980, reconhecendo em sua produção estética uma pluralidade de tendências e contradições, as quais podem vir a revelar possíveis representações de identidade de um cinema paraibano, ao mesmo tempo regional e brasileiro.

Para isso, foi necessário recorrer a publicações recentes sobre o tema, das quais destaco o livro de Fernão Pessoa Ramos (2008), *Mas Afinal... o que é mesmo documentário?*, e, de Karla Holanda (2008), *Documentário Nordeste: mapeamento, história e análise*, e ainda o *Relatório Final do documentário Renovatório*, de Francisco Sales de Lima Segundo (2007),

⁸⁰ Citado por Marinho, 1998, p. 165-7.

trabalho realizado para a obtenção do título de Bacharel no curso de Comunicação Social da UFPB. Outras referências, citadas também nas obras acima, foram fundamentais para a compreensão do cenário sobre o qual nos debruçamos: *Dos Homens e das Pedras: o ciclo do documentário paraibano [1959-1979]*, de José Marinho (1998), *Produção cinematográfica superoitista em João Pessoa e a influência do contexto social/econômico/político e cultural em sua temática*, de Bertrand Lyra (1986) e *Cinema paraibano. Um núcleo em vias de renovação e retomada*, dissertação de mestrado de João de Lima Gomes (1991), defendida na UFPB.

OS CICLOS DO DOCUMENTÁRIO PARAIBANO

O PIONEIRO

Ao descrever as primeiras produções da história do cinema paraibano, Bertrand Lira lembra que foi por volta de 1918 que surgiram as primeiras realizações cinematográficas na Paraíba, com o fotógrafo oficial do governo, Pedro Tavares, registrando os acontecimentos mais importantes da cidade. Nessa mesma época, Walfredo Rodrigues – que também incursionara pelo teatro, pela fotografia, literatura, arquitetura e pelo urbanismo – se dedicava ao cinema, montando um laboratório onde revelava e copiava seus inúmeros filmes sobre coisas típicas,

especialmente trabalhos ligados à agricultura. Sua produção era essencialmente documental e jornalística (Lira, 1986, p. 2).

O cinegrafista realizou, entre 1917 e 1931, nove edições de um *Cine-Jornal* que chamou de “Filme Jornal do Brasil”, apresentado na sua própria sala de exibição. Mas foi em 1928 que Walfredo Rodrigues inaugura o primeiro ciclo de documentário na Paraíba, com o primeiro longa-metragem realizado no estado: *Sob o céu nordestino*, com duração de 80 minutos. O filme demorou quatro anos para ser finalizado, e foi produzido pela Nordeste Filmes, empresa criada por ele em João Pessoa.

O documentário foi constituído de oito partes, sendo a primeira uma ficção sobre a presença indígena na Paraíba, do qual fora fotógrafo e produtor. Segundo Holanda (2008) o filme descrevia os primeiros habitantes indígenas da região, a fauna, a flora, e documentava o comércio e a indústria do estado. Registrou também a pesca da baleia no litoral e uma descrição da cidade de João Pessoa, com seus monumentos, praças e jardins.

Seu último filme, *Reminiscência de 30*, realizado em 1931, registrava os discursos, as viagens pelo interior e o enterro de João Pessoa. Segundo Marinho (1998, p. 42-43), a trajetória cinematográfica de Walfredo Rodrigues ficou obscura nas primeiras décadas do século 20, sendo recuperada somente após o lançamento de *Aruanda*, em 1960.

Depois do pioneirismo de Walfredo, não houve mais quem produzisse filmes na Paraíba nas décadas seguintes, exceto

esparsas produções feitas por equipes vindas do vizinho estado de Pernambuco.

CINECLUBISMO E O EFEITO ARUANDA

Em *Renovatório*, Francisco Sales relata que, ainda na década de 1920, em alguns países da Europa e também no Brasil, nasce o cineclubismo, entendido como um novo conceito de pensar e fazer cinema. A atividade questionava os modelos que se instauraram na estética, na economia, e na relação do espectador com a obra cinematográfica, transformada em mero produto comercial e em veículo de alienação e dominação. Segundo ele, com os cineclubes, inicia-se um processo em que criação, produção, distribuição e consumo não se configuram como coisas separadas, um processo no qual se torna possível ver e entender de forma completa o cinema (Segundo, 2007, p. 12).

De acordo com Sales, o cineclubismo se constituiu em uma subversão do cinema comercial, que se limitava a produzir e exibir, sem, em nenhum momento, relacionar esses processos. E continua:

diante disso, com a encíclica papal *Vigilanti Cura*, a Igreja Católica passa a estimular a criação de cineclubes nas paróquias, nas associações católicas e

nas respectivas dioceses, provocando uma expansão de um movimento cineclubista com esta orientação religiosa, no início da década de 50. (Segundo, 2007, p. 12).

Desta forma, a encíclica promoveu um movimento cultural que formou cineclubes em diversas cidades brasileiras, com desdobramentos que se refletem na história do cinema nacional.

Em João Pessoa, um grupo de jovens sob a liderança de José Rafael de Menezes e dos padres Antônio Fragoso e Luís Fernandes, criou o Cineclubes de João Pessoa, em 1952, tornando-se o polo animador de discussões cinematográficas na Paraíba. Segundo o relato de Holanda (2008), entre estes jovens na casa dos vinte anos estão Linduarte Noronha, Vladimir Carvalho, João Ramiro Melo, Wills Leal, Wilton Veloso e Geraldo Carvalho.

Deste movimento, surgiu, em maio de 1955, a Associação dos Críticos Cinematográficos da Paraíba (ACCP), que, de certa forma, representou uma dissidência dentro do movimento cineclubista local, pois era indiferente à orientação católica do Cineclubes de João Pessoa.

Conforme o relato de Francisco Sales,

A ACCP acompanhava passo a passo os debates e comparecia, através de seus membros, nas colunas diárias e nos suplementos dominicais com comentários críticos e ensaios sobre os filmes vistos no cineclubes e no circuito

comercial. E, só em 1964, a ACCP se estende para o interior do Estado e cria a seção Campina Grande, tendo em seu quadro os irmãos Rômulo e Romero Azevedo, Luiz Custódio, José Umbelino e Bráulio Tavares, grupo esse que, em seguida, passa a liderar as atividades cinematográficas naquela cidade, juntamente com Machado Bittencourt, este último também realizador, desde os primeiros momentos. (Segundo, 2007, p. 13).

No início da década de 1950, foi criado o Serviço de Cinema Educativo, dirigido pelo fotógrafo e cinegrafista João Córdula, responsável pela formação de novos pontos de exibição, destacando-se aí o Cineclubes do Liceu Paraibano. Córdula conviveu com Humberto Mauro e Roquete Pinto, no Rio de Janeiro, no início de 1950, quando estagiou no Instituto Nacional de Cinema Educativo (Ince). O trabalho de Córdula consistia em manter um acervo, em grande parte proveniente do antigo Instituto Nacional de Cinema, e promover a exibição em colégios e centros operários, enquanto também dava apoio ao movimento cineclubista, cedendo cópias de filmes, projetores e outros equipamentos. (Marinho, 1998, p. 30-47).

A efervescente movimentação dos cineclubes em João Pessoa e Campina Grande⁸¹ foi fundamental na formação de

81 A propósito de filmes e cineastas que fizeram parte do grupo de Campina Grande ver Holanda (2008, p. 138).

quadros para a produção que viria na década seguinte. De tanto discutir e falar sobre cinema surgiu, naturalmente, a necessidade de também realizar filmes, e, neste sentido, a Universidade Federal da Paraíba, fundada em 1955, pelo então governador José Américo de Almeida, foi importantíssima tanto aglutinando discussões sobre possíveis produções como dando subsídios para que elas se realizassem.

Segundo os pesquisadores, todo este contexto faz parte do embrião que desaguou no Cinema Novo. Linduarte Noronha, que também participou do movimento cineclubista, era estudante de direito, repórter do jornal *A União* e crítico de cinema no jornal *O Estado da Paraíba*. O autor de *Aruanda* participou de várias discussões sobre o cinema de John Grierson, Robert Flaherty, entre outros, e acreditava que filmar na Paraíba não era um sonho impossível. Em depoimento a José Marinho, ele afirma:

Eu ficava revoltado quando começava a ler, começava a ter conhecimento do grupo inglês de documentário de Grierson, de Cavalcanti, o National Film Board, etc., os grandes trabalhos dos pioneiros do cinema e a gente perguntava: “E por que é que a gente não faz aquilo também?”. Era um pessoal que começou sem nada, começou sem equipamento, começou até “sem invenção”, incipiente num equipamento sem origem, nomes como

Murnau, como Flaherty. Não tinham absolutamente nada. (Marinho, 1998, p. 63).

Com o roteiro em mãos, Linduarte segue para o Rio de Janeiro, onde consegue angariar o apoio de Humberto Mauro, então diretor do Instituto Nacional de Cinema Educativo, para usar o equipamento da instituição. Com a câmera em mãos, Linduarte segue para o Instituto Joaquim Nabuco, em Recife, com o intuito de conseguir o dinheiro necessário para a produção, obtendo-a lá. Já o negativo foi fornecido pelo industrial paraibano Odilon Ribeiro Coutinho, que se compadeceu da situação, tendo sido também uma figura muito importante na finalização de *Aruanda*. E, com o Governo do Estado, ele consegue transporte, hospedagem e alimentação (Segundo, 2007, p. 14).

Assim, Linduarte Noronha, juntamente com o fotógrafo do filme, Rucker Vieira⁸², os roteiristas João Ramiro Mello e Vladimir Carvalho, parte para filmar o que se tornaria um dos marcos do movimento do Cinema Novo brasileiro, ao lado de *Rio 40 graus* (1955) e *Rio Zona Norte* (1957), ambos de Nelson Pereira dos Santos, e *O grande momento* (1959), de Roberto Santos.

⁸² Rucker Vieira é pernambucano e trabalhou como fotógrafo no Instituto Tecnológico da Aeronáutica (ITA), em São José dos Campos, SP, em 1950. Realizou curso de fotografia para cinema nos estúdios da Kino Filmes, patrocinado por Assis Chateaubriand. Conheceu Linduarte Noronha quando trabalharam juntos na Rádio Tabajara, Paraíba (Holanda, 2008).

Mas “Aruanda”, é bom que se diga, deflagrou o movimento nacional [o Cinema Novo], por força de uma proposta eminentemente social e nordestina por excelência, fazendo com que chegasse ao Sul a nossa mais crucial questão existencial, a seca no Nordeste; suas conseqüências econômicas oriundas de feitos socialmente rudimentares, como os de Zé Bento do Talhado, enfim, toda a problemática que ainda hoje submete e massacra o nosso povo. Tudo é representado no filme de Linduarte – protótipo de uma geração ávida de denúncias. (Santos apud Segundo, 2007, p. 15).

Aruanda conta a história de Zé Bento que, junto com mulher e filhos, sai em busca da terra onde viver, chegando finalmente a Serra do Talhado, onde fundaria um quilombo. A narrativa reconstitui a saga de Zé Bento deixando sua terra até o momento da constituição do sistema de produção criado por ele e sua família na Serra do Talhado, onde começaram a plantar algodão. Neste sistema, cabe à mulher a produção da cerâmica e dos utensílios domésticos de barro, os quais serão vendidos na feira da cidade mais próxima, Santa Luzia. Mas a força das imagens do filme está no fato de que este registra a problemática do escravo negro, após a libertação dos engenhos e fazendas do Nordeste, onde a família de Zé Bento representa uma das tantas que foram abandonadas à própria sorte.

Para Francisco Sales,

o gênero, definitivamente, faz escola e, a partir daí, surgem vários documentários na mesma linha de “Aruanda”, com temáticas das mais diversas, como: “Cajueiro nordestino” (1962), do próprio Linduarte Noronha; “Romeiros da Guia” (1962), de Vladimir Carvalho e João Ramiro Mello; “Os homens de caranguejo” (1968), de Ipojuca Pontes; “A bolandeira” (1967), de Vladimir Carvalho, entre tantos outros. (Segundo, 2007, p. 15).

Outros filmes tiveram destaque neste ciclo cinematográfico. Foi o caso de *O país de São Saruê* (1971), de Vladimir Carvalho, que embarca na realidade do povo do sertão do extremo oeste da Paraíba, retratando-o de maneira simples, no seu trabalho diário e na luta pelo sustento. Carvalho retrata seus personagens como homens e mulheres corajosos que, apesar das precárias condições de vida, enfrentam as dificuldades impostas com coragem. “É um filme-denúncia, um tratado, um registro histórico, que valoriza o esforço daqueles que eram (e ainda são) prejudicados pela miséria” (Segundo, 2007, p. 16).

Vladimir Carvalho, considerado o maior expoente dos cineastas paraibanos, focou inicialmente o seu interesse no homem nordestino. Em 1969, mudou-se para Brasília, onde, até hoje, exerce a carreira acadêmica como professor da Universidade

de Brasília (UnB). Mesmo tendo realizado os filmes *Incelência para um trem de ferro* (1972) e *A pedra da riqueza* (1975) em seu estado natal, quando já morava em Brasília, fazendo parte ainda do ciclo do documentário paraibano, depois de alguns anos na capital federal, acabou voltando-se para o Centro-Oeste em seus filmes, tratando os mesmos problemas da terra em regiões desconhecidas. Constam em seu currículo 22 filmes, dos quais seis são de longa-metragem e outros seis fazem parte do Ciclo do Documentário Paraibano (Holanda, 2008, p. 139).

Ainda segundo Karla Holanda, com *Aruanda* inicia-se o Ciclo do Documentário Paraibano, que se encerra com o *Homem de Areia* (1979), de Vladimir Carvalho⁸³.

ATELIER VARANT E JEAN ROUCH NA PARAÍBA

Em 1980, a Universidade Federal da Paraíba criou o Núcleo de Documentação Cinematográfica (Nudoc) que, durante três anos, realizou um trabalho que consistia em desenvolver uma política de produção de documentários e cursos de formação de mão de obra (Marinho, 1998, p. 271-2).

De acordo com a Enciclopédia do Cinema Brasileiro, o Nudoc surgiu graças a um convênio estabelecido entre a

83 Entre outros, destacam-se os seguintes documentários que compõem este Ciclo: *O Cajueiro Nordestino* (1962), de Linduarte Noronha; *Romeiros da Guia* (1962), de Vladimir Carvalho e João Ramiro Mello; *A Cabra na região semi-árida* (1968), de Rucker Vieira; *Os homens do caranguejo* (1969) e *A poética popular* (1970), de Ipojuca Pontes e *A bolandeira* (1967) e *Sertão do Rio Peixe* (1968), de Vladimir Carvalho.

UFPB e o Centro de Formação em Cinema Direto de Paris (Associação Varan). Karla Holanda reproduz o seguinte texto da Enciclopédia:

O convênio previa a implantação de um ateliê de cinema direto em João Pessoa e o estágio dos alunos locais na capital francesa [...]. O projeto, que tinha à sua frente o diretor do Comitê de Filme Etnográfico da França, Jean Rouch, consistia na aquisição de um sistema completo de produção em bitola Super-8. A proposta acabou por dividir os cineastas locais, que acreditavam que as metas estabelecidas por Rouch divergiam das propostas traçadas pela geração documentarista dos anos 60. Eles viam no NUDOC a possibilidade da retomada da produção em bitolas mais profissionais (Souza apud Holanda, 2008, p. 140).

No entanto, os pesquisadores observam que o acordo firmado entre a Universidade e a Associação Varan estabelecia que esta última iniciaria suas atividades em Super8, já que, para os franceses, esta bitola seria ideal nos países onde não havia uma infraestrutura desenvolvida de audiovisual, mas que, posteriormente, passariam a oferecer uma estrutura de 16mm à UFPB. Esta parte do convênio foi cumprida apenas parcialmente,

provavelmente em função dos custos de montar uma estrutura completa para 16mm.

Bertrand Lira descreve como foi realizado o primeiro treinamento oferecido pelo Atelier Varan aos alunos da UFPB, em 1982:

Este primeiro treinamento teve aproximadamente quatro meses de duração e consistia em uma introdução teórica, quando se assistia e discutia filmes, na sua maioria documentários, e vários deles produzidos durante estágios semelhantes em Paris. No restante do curso, era dada ênfase à prática de realização: nos primeiros quinze dias de aulas o aluno era estimulado a realizar um pequeno exercício de câmera sobre uma ação qualquer (uma pessoa que entra numa cantina e bebe um café, por exemplo). Aproximadamente um mês depois, fazia-se o segundo exercício, esse com o tema escolhido pelo próprio aluno que deveria colocá-lo em discussão antes de filmá-lo. Para isto eram fornecidos dois cassetes (cartuchos) em super-8 com 3 minutos de duração e o equipamento necessário. O terceiro exercício ou filme final não tinha, teoricamente, limite em relação aos cartuchos utilizados e cada estagiário poderia, portanto, utilizar quantos fossem indispensáveis. Mas a prática

mostrou que quem não conseguia apresentar um filme acabado, utilizando cerca de 20 cartuchos, acabava desistindo de fazê-lo no decorrer do curso. (Lira, 1986, p. 8).

Em artigo sobre a produção cinematográfica superoitista da Paraíba, Bertrand Lira faz uma análise crítica dos preceitos técnicos e estéticos do cinema direto. O produto desses estágios, realizados entre 1981 e 1983, era de filmes voltados para uma abordagem sociológica do sujeito, cuja tônica era a relação do homem com a família, o trabalho e a questão da sobrevivência. Enquadram-se nesta linha documental filmes como *Ciclo do Caranguejo* (1982), de Elisa Cabral, que descreve o processo de comercialização do caranguejo desde a sua pesca na cidade de Livramento até a sua comercialização em bares e restaurantes de João Pessoa, e *Emergência*, de Torquato Joel. *Emergência* retrata a vida de camponeses que habitam a bacia do açude de Orós (interior do Ceará), na época da grande estiagem de 1981. Ele enfoca o problema da migração e das secas na região (Lira, 1986, p. 10).

A influência do Atelier de Cinema Direto no movimento superoitista, na Paraíba, teve uma faceta bastante polêmica. Não havia unanimidade quanto aos princípios do Cinema Direto no contexto da produção cinematográfica paraibana, o que gerou reações adversas dentro e fora do Nudoc. A mais clara delas foi a criação da marca Nuci (Núcleo de Cinema Indireto), por Jomard Muniz de Britto, que já produzia filmes

experimentais em Recife, como *O palhaço degolado* (1977), ou ainda o *Inventário do feudalismo cultural nordestino* (1978).

No NUCI, Jomard rompe totalmente com os conceitos estabelecidos frente à estética e à linguagem cinematográficas, até então vigentes na Paraíba: filmes que sugerem uma mutação entre o real e o imaginário, e entre a ficção e o documentário. Um cinema que se joga totalmente no espetáculo do espontâneo – o cinema do inusitado. (Segundo, 2007, p. 23).

Entre os filmes realizados por Jomard, destaca-se *Paraíba Masculina Feminina Neutra* (1983), que toca de forma direta nos tabus da província, com personagens que desafiam padrões morais estabelecidos de forma irônica e irreverente.

Em seu estudo realizado para filmar *Renovatório*, Francisco Sales afirma que o Atelier de Cinema Direto foi responsável por grande parte da produção superoitista da época, tendo *Romão pr'aqui, Romão pr'acolé* (1981), de Vânia Perazzo, e *Festa de Oxum* (1982), de Everaldo Vasconcelos, como exemplos de filmes que seguiram à risca os preceitos do Cinema Direto. Os movimentos sociais urbanos também foram tema de vários filmes, como *A greve* (1983), com direção coletiva dos estagiários do Nudoc. Já Elisa Cabral produz, num projeto que ela mesma denominou de “Cinema e Sociologia”, *Visões do mangue* (1983) e *Tele-visões* (1986), entre outros. (Segundo, 2007, p. 20-22).

Holanda (Holanda, 2008, p.140), por sua vez, conclui que a Paraíba teve uma fase superoitista, entre os anos 1970 e 1980, na qual o Nudoc foi o responsável pela formação de por boa parte da nova geração de realizadores. Enumera, por fim, os nomes de alguns realizadores que surgiram e se fortaleceram através do Nudoc, sendo atuantes até hoje: Marcus Vilar (*24 Horas*, 1986), Torquato Joel (*Itacoatiara – a pedra no caminho*, 1987), Vânia Perazzo (*Palácio do Riso*, 1989), Eliza Maria Cabral (*Com passos de moenda*, 2001) e Bertrand Lira (*Bom dia, Maria de Nazaré*, 2003).

O MOVIMENTO SUPEROITISTA

O Super 8 chega ao Brasil em um momento politicamente delicado e de grave crise econômica. Foi em plena ditadura e logo após a instauração do Ato Institucional nº 5, decretado pelo então presidente Costa e Silva, em dezembro de 1968, que o Super 8 terminou por reorientar o fazer cinematográfico, com a simplificação do processo de produção, possibilitando a qualquer um as condições para manusear uma câmera.

De acordo com Francisco Sales, diretor do documentário *Renovatório* sobre o movimento superoitista na Paraíba, os produtores culturais enfrentaram, na época, uma situação de aderir ou desvencilhar-se da cultura oficial, manipulada pela censura. Ele observa que:

Na contramão da história e engrossando o caldo da cultura marginal, a “imprensa nanica”, os poetas de mimeógrafo, os grupos teatrais mambembes, tratavam de subverter as relações de produção da cultura. E junto com o Super8, fizeram parte de um mesmo esforço de descoberta e ocupação de espaços alternativos para produção artística e intelectual, em tempos de “vazio cultural”, arrocho político, dispersão e crise de utopias. (Segundo, 2007, p. 18-20).

Para o cineasta, a produção audiovisual independente da década de 1970, no Brasil, passa a se dividir em duas vertentes básicas: os documentaristas, muito ligados ainda a apreensão de temas relacionados à cultura popular e questões sociais, quase num prolongamento das discussões pré-tropicalistas da década anterior, e onde o 16mm ainda se apresentava como bitola ideal; e os superoititas, que utilizaram o Super 8 na busca de novas formas de linguagem e estética cinematográficas, subvertendo, assim, as relações de produção e circulação de suas obras, devido ao barateamento e ao fácil acesso da bitola. (Segundo, 2007)

Na Paraíba, as primeiras produções em Super 8 surgem a partir de 1973, realizadas por pessoas que já tinham experiência com 16mm ou mesmo que trabalhavam em jornais, fazendo crítica cinematográfica. Para essas pessoas, o Super 8 era apenas uma contingência da época. Já que não havia condições

de produzir em 16mm, e muito menos em 35mm, a pequena bitola se tornou a única possibilidade para produção de filmes na Paraíba. Mas é só em 1979 que o cinema Super 8 surge na forma de movimento. (Segundo, 2007, p. 20).

Com o início da abertura política, a partir de 1979, e a diminuição da censura prévia à Imprensa, um novo cenário se configura no Brasil. Foi neste contexto político que João de Lima e Pedro Nunes, então estudantes do curso de Comunicação Social da UFPB, realizam *Gadanhó* (1979), iniciando o que será reconhecido como movimento superoitista paraibano. Documentando a atividade dos catadores do Lixão do Roger, o filme renderá comparações com *Aruanda* (1960) “não do ponto de vista estético ou da linguagem, mas como deflagrador de um novo ciclo cinematográfico”. (Lira, 1986, p. 5).

Para Bertrand Lira, *Gadanhó* deu um impulso nesta nova fase da produção de cinema da Paraíba:

Esse filme foi para o cinema superoitista, no final da década de 70 e início de 80, o que *Aruanda* representou para o cinema paraibano na década de 60. Não se quer aqui comparar os dois filmes em termos de estética ou linguagem cinematográfica, mas o que cada um representou para o movimento cinematográfico da Paraíba quando foram realizados. Talvez a comparação pareça absurda pela importância e repercussão que *Aruanda* teve para o cinema

documental brasileiro. O que se quer deixar bem patente aqui é a relevância que esse curta-metragem teve para o cinema superoitista. A partir dele, o cinema paraibano em super-8, já que a produção nas bitolas profissionais (16 e 35mm) se deu em pequeno número nesse período, ressurgiu em forma de movimento. (Lira, 1986, p. 6).

Em meio ao clima de subversão deflagrado pela produção de Super 8, a exibição não podia ficar de fora, considerando a marginalidade do material produzido em relação à rede exibidora tradicional. Foram criados, portanto, diversos festivais de filmes Super 8, como o Festival Nacional de Primeiros Filmes, realizado em 1970, e o Super Festival Nacional do Filme Super 8, realizado pelo Grupo de Realizadores Independentes de Filmes Experimentais (Grife), entre 1973 e 1983, ambos em São Paulo, e que teve, neste último, a grande vitrine do Super 8 nacional.

A produção superoitista foi caracterizada, entretanto, por uma pluralidade estética, como define Francisco Salles em seu Relatório Final sobre o documentário:

A multiplicidade e diversidade de experimentos são marcas distintivas da produção audiovisual superoitista, impostas, em parte, pela segmentação fragmentária das experiências, forçada pelo regime político autoritário. Um ponto marcante desta produção é a riqueza e a variedade das

mais diversas proposições estéticas: o cinema rudimentar, o cineviver, a antropofagia erótica, o terrir, o cinema ovo, o megalomaníaco neocinemanovíssimo, o cinema de salão, o anarco-superoitismo, etc. Estas propostas são idealizadas por realizadores das mais diversas partes do país, como Jomard Muniz de Britto, Torquato Neto, Hélio Oiticica, Ivan Cardoso, Amin Stepple, entre tantos outros. (Segundo, 2007, p. 19).

Neste contexto de abertura, surgem grupos de militância sexual, racial e partidária, que devido à conjuntura política anterior não tiveram a chance de se manifestar. Em João Pessoa, destaca-se o grupo *Nós Também*, integrado por militantes homossexuais, com a proposta original de militar através da arte. “O grupo atuou por quase três anos, publicando boletins, envelopes de arte (envelopes que continham fotos, poesias, arte-xerox etc), pichando muros, fixando outdoors e com a produção e realização de um filme: “Baltazar da Lomba.” (Lira, 1986, p. 6).

Segundo Bertrand Lira, a discussão sobre a sexualidade no cinema paraibano começa com *Esperando João* (de Jomard Muniz), em 1981, e passa por *Perequeté* (Bertrand Lira) no mesmo ano, mas vai atingir uma abordagem mais ampla com *Closes*, de Pedro Nunes, que se tornou o filme, em Super 8, mais discutido na Paraíba. Para Lira (1986) “o misto de documentário e ficção desse cineasta não traz nada de novo em termos de linguagem cinematográfica, mas contribuiu, inquestionavelmente, para

uma ampla discussão da homossexualidade”. *Closes* aborda o relacionamento amoroso de dois rapazes que, ao optarem pela homossexualidade, são severamente reprimidos. A inovação está na abordagem documental, que apresenta depoimentos de habitantes da cidade e transeuntes.

Renovatório, documentário de 20 minutos realizado por Francisco Sales (Francisco Sales de Lima Segundo), faz uma reflexão criativa e reveladora sobre esta geração, protagonista do segundo ciclo de cinema paraibano, o chamado movimento superoitista, que foi também o mesmo grupo de jovens cinegrafistas formados nos princípios do Cinema Direto, disseminados pelo Atelier Varan no Brasil. Em seu filme, Francisco Sales traz 18 títulos que pertencem ao acervo do Nudoc⁸⁴.

O ACERVO

De acordo com cineastas da cidade, a Paraíba possui outros acervos de filmes que, devido a questões legais, encontram-se inacessíveis, caso dos filmes do Cinema Educativo, realizados na década de 1950, e o acervo do cineasta Machado Bittencourt. O projeto se propôs a fazer um trabalho abrangente de preservação, pesquisa e difusão do acervo do Nudoc, devolvendo à circulação

84 Foram apresentados dez minutos do filme no âmbito do seminário, com o objetivo de esclarecer e elucidar algumas das tendências estéticas e éticas discutidas ao longo da apresentação deste texto.

filmes que marcaram a produção audiovisual de uma geração que se empenhou em fazer cinema em película com os meios disponíveis.

O acervo a ser restaurado e telecinado está estimado em 80 títulos em formato Super 8 e 4 títulos em 16mm. São narrativas fílmicas curtas, em diferentes gêneros, reunindo registros sem nenhuma edição, documentários, vídeos institucionais e algumas poucas ficções.

O número total de horas estimado para a telecinagem do acervo é de 20 horas, incluindo 2 horas de 16mm. Foram elaborados os seguintes critérios de catalogação do acervo:

1- Condições materiais da película do filme: os filmes que apresentem danos materiais irrecuperáveis causados pelo tempo serão excluídos da telecinagem.

2- A maioria dos títulos do acervo são registros de eventos e documentários. Foram criadas categorias que contemplam a diversidade de temáticas apresentadas pelos filmes: trabalho, manifestações tradicionais e religiosas, eventos históricos e cívicos, eventos artísticos, registros institucionais, animação, registros urbanos, registros do meio ambiente etc.

3- As categorias criadas para definir o acervo têm o objetivo de representar uma produção em película que caracterizou a identidade e a especificidade da produção cinematográfica do estado da Paraíba entre 1970 e 1980.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Entendendo que o cinema revela um imaginário cultural e é também produto da cultura, as ações de recuperação, restauração, telecinagem e difusão do acervo de filmes, aqui descritas, adquirem uma relevância histórica e cultural bastante ampla, visto que se constituem em um painel diversificado da cultura, do sistema de valores e do cotidiano da Paraíba nas décadas de 1970 e 1980.

Este artigo procurou apresentar os objetivos e ações do projeto *Cinema Paraibano: memória e preservação* e, em seguida, fez uma breve incursão pela história da produção cinematográfica na Paraíba. Ao delimitar o cenário de produção do cinema paraibano ao longo do século 20, algumas questões se insinuaram de forma significativa. Dentre estas, gostaria de salientar o debate sociológico na produção das imagens e a polêmica sobre o cinema direto, o uso da bitola Super 8 como uma alternativa de “desmistificação” do cinema (tanto no âmbito da produção como no da exibição) e a questão da sexualidade como uma temática que, inexistente no primeiro ciclo, foi filmada a partir de uma linguagem que não se adequava aos princípios do cinema direto, mas que estava mais próxima do que ficou conhecido como cinema marginal.

A relação entre os meios de produção da imagem, a conjuntura política brasileira e a linguagem estética norteou boa parte do debate iniciado pelos interlocutores eleitos para a redação deste artigo. Os diferentes ciclos deflagrados pela

produção de *Aruanda*, em 1960, e pelo movimento superoitista, em 1979, com *Gadanho* e a atuação do Centro de Formação em Cinema Direto de Paris (Associação Varan) demonstram que a produção cinematográfica paraibana respondeu a determinado contexto político e econômico regional e nacional, onde os meios de produção da imagem deixaram de ser escassos e passaram a estar disponíveis a partir da iniciativa do Estado (através da atuação das universidades tanto brasileira quanto francesa).

Em seu livro *Mas afinal... o que é mesmo o documentário?* Fernão Ramos discute o conceito de cinema direto, esclarecendo de forma bastante convincente a diferença entre as terminologias cinema verdade e cinema direto. Sem tempo, no âmbito deste artigo, para entrar no cerne do debate, gostaria de destacar a abordagem de Ramos sobre o cinema direto de Jean Rouch. Segundo o autor, “em seus filmes mais significativos, para além do etnólogo, Rouch trabalha o outro na forma do cinema, tornando-se também cineasta no sentido pleno da palavra: aquele que nos remete a uma tradição estilística e narrativa particular”. (Ramos, 2008, p. 310).

Ramos argumenta que nos principais filmes de Rouch encontram-se opções estilísticas particulares, que tensionam de modo periférico os limites da representação da alteridade nos campos conceituais delineados pela etnologia. Ele acredita que Rouch “carrega nas costas um peso que sua obra não suporta: o de definir os limites epistemológicos do que seria uma ciência, a etnologia”. (Ramos, 2008, p. 310). Neste sentido, devemos problematizar a sensação que o Atelier Varan causou entre uma geração de realizadores paraibanos: a sensação de que o cinema

direto, com seus princípios de *contato direto e autêntico com a realidade vivida*, não permitia a utilização da criatividade e dos recursos da linguagem da ficção. A obra completa de Rouch é o principal argumento contra essa percepção de sua influência como cineasta.

Vale salientar ainda, no que diz respeito à vocação do projeto aqui debatido como um projeto de preservação de uma memória audiovisual, o fortalecimento recente da valorização, preservação e difusão dos acervos de audiovisual no Brasil. Neste sentido, a ideia de patrimônio se insinua como um “dispositivo de memória coletiva”, isto é,

tanto o patrimônio cultural, quanto a memória coletiva e seus suportes materiais – bibliotecas, museus, arquivos – devem estar enraizados em práticas culturais concretas, e é essa imersão no cotidiano que imprime aura e significação social e política a ambos, e que também os conecta com a cidadania (enquanto prática e exercício do direito de acesso aos bens patrimoniais e aos dispositivos da memória coletiva)”. (Velo, 2008, p. 137).

Com o acervo acima descrito digitalizado e disponível em um *website*, conforme propõem as ações deste projeto, um público jovem e assediado por uma indústria cultural massificadora terá acesso a um raro conjunto de documentários

realizados em condições de produção alternativa e marginal, com temáticas e tendências estéticas diversas e inovadoras. Entre as temáticas delimitadas estão: festas populares, manifestações culturais tradicionais, sexualidade, aspectos da cultura popular, registros da vida e do trabalho cotidiano no sertão e no interior da Paraíba e ficções que revelam os mais diferentes olhares sobre a vida na Região Nordeste.

O projeto ambiciona ampliar o acesso do público de estudantes e pesquisadores do estado da Paraíba a um relevante acervo audiovisual que diz respeito à história da cultura local, estimulando a formação de uma massa crítica de pesquisadores e realizadores, capazes de articular uma reflexão sobre a efervescente produção audiovisual local das décadas de 1970 e 80 e a profusão de signos globalizados e fetichizados da produção audiovisual contemporânea transnacional.

A produção do *website*, neste sentido, prevê uma maneira de disponibilizar o acervo em questão não só para o Brasil, mas também em um tempo e espaço global, uma vez que o conteúdo estará disponível para usuários de qualquer outra parte do mundo, a exemplo do que ocorre com o *website* portacurtas.com.br.

Entendemos, por fim, que dar visibilidade a um acervo audiovisual desta natureza poderá permitir, também, o intercâmbio de arquivos digitais de filmes, possibilitando ao estado da Paraíba não apenas receber mostras de outras regiões e países, mas também tornar acessível uma produção audiovisual que foi realizada na Paraíba. E é nesta perspectiva que o acervo deve ser percebido como um “bem patrimonial” e

um “dispositivo de memória coletiva”, no sentido de legitimar uma produção estética local como patrimônio cultural do estado e do país.

REFERÊNCIAS

- CINENORDESTE. 2011. Revista da Academia Paraibana de Cinema. Ano 2, n. 3, março.
- GOMES, J. de L. 1991. **Cinema paraibano**. Um núcleo em vias de renovação e retomada. 1991. 129p. Dissertação (Mestrado em Artes) - Escola de Comunicação e Artes, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- HOLANDA, K. 2008. **Documentário Nordestino: mapeamento, história e análise**. São Paulo: Annablume / Fapesp.
- LEAL, W. 1989. **O discurso cinematográfico dos paraibanos**. A história do cinema da/na Paraíba. João Pessoa: A União.
- LIRA, B. S. 1986. A produção cinematográfica superoitista em João Pessoa e a influência do contexto social/econômico/político e cultural em sua temática. **Caderno de Texto do CCHLA**, João Pessoa, n. 8, p. 5-12.
- MARINHO, J. 1998. **Dos homens e das pedras: o ciclo do documentário paraibano [1959-1979]**. Niterói: EdUFF.
- RAMOS, F. P. 2008. **Mas Afinal... o que é mesmo documentário?** São Paulo: Senac.
- SEGUNDO, F. S. de L. 2007. **Relatório Final do documentário Renovatório**. Monografia (Graduação em Comunicação Social, habilitação em Radialismo) - Universidade Federal da Paraíba.
- VELOSO, M. 2008. Patrimônio Cultural e Espaço Público – Notas reunidas. In: PROGRAMA DE ESPECIALIZAÇÃO EM PATRIMÔNIO

– **Cadernos de estudos do PEP**, 8ª Oficina PEP/IPHAN, Petrópolis.
[publicação interna]

XAVIER, I. 2001. **O cinema brasileiro moderno**. São Paulo: Paz e Terra.

FILMOGRAFIA

Aruanda (1960), Linduarte Noronha.

Sob o Céu Nordestino (1928), Walfredo Rodrigues.

Reminiscência de 30 (1931), Walfredo Rodrigues.

Renovatório (2007), Francisco Salles.

Cajueiro nordestino (1962), Linduarte Noronha.

Romeiros da guia (1962), Vladimir Carvalho e João Ramiro Mello.

Os homens de caranguejo (1968), Ipojuca Pontes.

A bolandeira (1967), Vladimir Carvalho.

O país de São Saruê (1971), Vladimir Carvalho.

Incelência para um trem de ferro (1972), Vladimir Carvalho.

A pedra da riqueza (1975), Vladimir Carvalho.

Ciclo do Caranguejo (1982), Elisa Cabral.

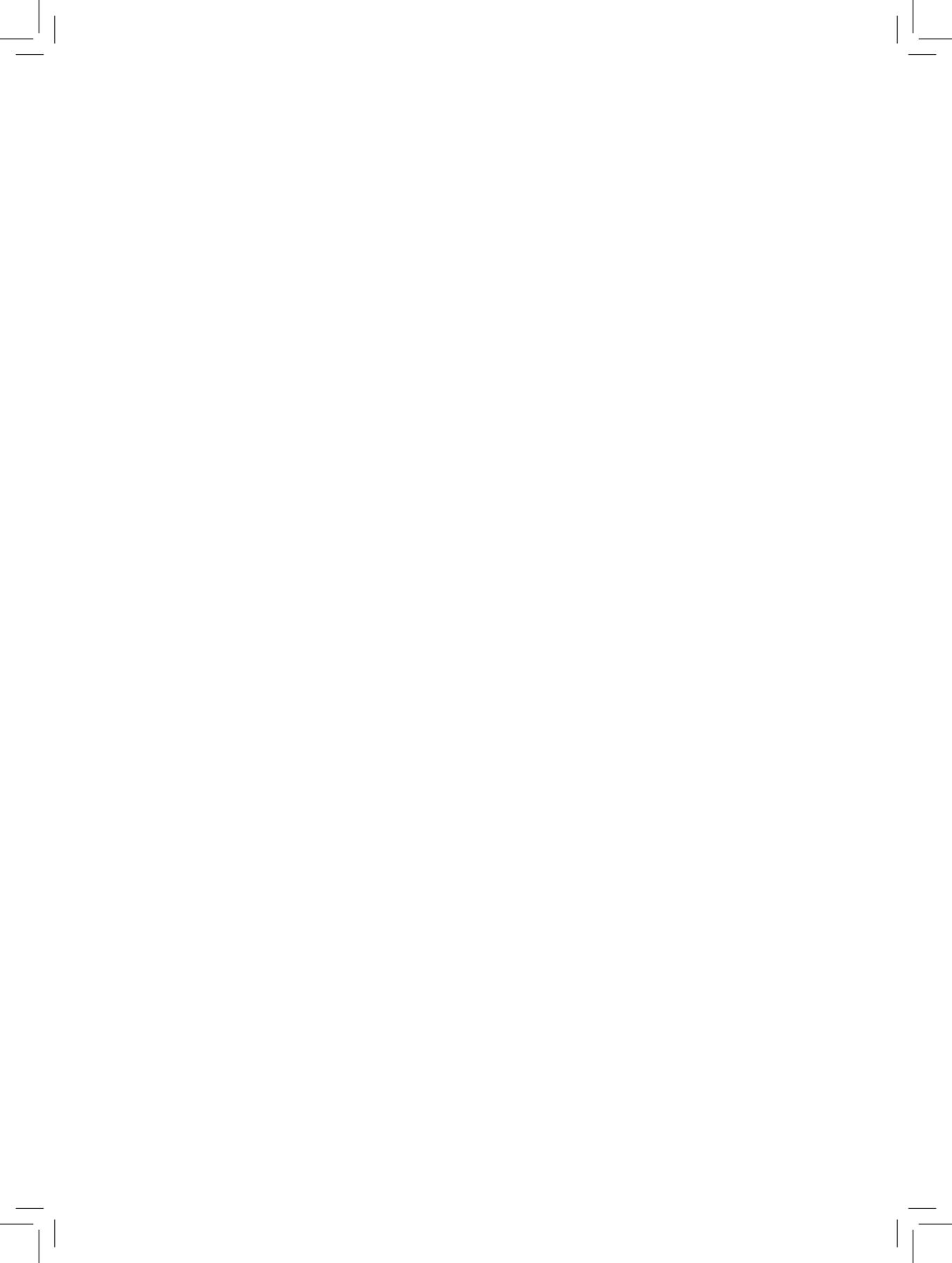
Emergência (1981), Torquato Joel.

O palhaço degolado (1977), Jomard Muniz de Britto.

Inventário do feudalismo cultural nordestino (1978), Jomard Muniz de Britto.

Paraíba Masculina Feminina Neutra (1983), Jomard Muniz de Britto.

Romão pr'aqui, Romão pr'acolé (1981), Vânia Perazzo.
Festa de Oxum (1982), Everaldo Vasconcelos.
A greve (1983), Elisa Cabral.
Visões do mangue (1983), Elisa Cabral.
Tele-visões (1986), Elisa Cabral.
Itacoatiara – a pedra no caminho (1987), Torquato Joel.
24 Horas (1986), Marcus Vilar.
Palácio do Riso (1989), Vânia Perazzo.
Com passos de moenda (2001), Eliza Maria Cabral.
Bom dia, Maria de Nazaré (2003), Bertrand Lira.
Gadanhó (1979), João de Lima e Pedro Nunes.
Baltazar da Lomba (1982), Grupo Nós Também.
Esperando João (1981), Jomard Muniz.
Perequeté (1982), Bertand Lira.
Closes (1982), Pedro Nunes.







Esta obra foi produzida na
Editora da UFPB