

PERSPECTIVAS
Revista de Ciências Sociais



UNESP – Universidade Estadual Paulista

Reitor

Julio Cezar Durigan

Vice-Reitora

Marilza Vieira Cunha Rudge

Pró-Reitora de Pesquisa

Maria José Soares Mendes Giannini

Apoio:



UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA

PERSPECTIVAS
Revista de Ciências Sociais

ISSN 0101-3459
PRSVDY

Perspectivas	São Paulo	v. 43	p. 1-264	jan./jun. 2013
--------------	-----------	-------	----------	----------------

A correspondência e os artigos para publicação deverão ser encaminhados a:
Correspondence and articles for publication should be addressed to:

PERSPECTIVAS: Revista de Ciências Sociais
Bibliotecária responsável: Ana Paula Meneses Alves
Faculdade de Ciências e Letras
Caixa Postal 174
Rodovia Araraquara-Jaú, km 1
14800-901 – SP – Brasil

Comissão Editorial

Dagoberto José Fonseca, Francisco Luiz Corsi, Luis Fernando Ayerbe, Marco
Aurélio Nogueira, Marcos Cordeiro Pires, Marcos Tadeu Del Roio.

Conselho Consultivo

Álvaro de Vita, Anita Simis, Bárbara Freitag, Brasília Sallum Jr., Charles Pessanha,
Edgard de Assis Carvalho, Elide Rugai Bastos, Fernanda Peixoto, Gabriel Cohn,
Giovani Alves, Gláucia Vilas Boas, Helena Carvalho de Lorenzo, Ilse Scherer, Lúcia
Helena Vitalli Rangel, José Antonio Segatto, Lucília Neves, Luiz Eduardo Soares,
Luiz Werneck Vianna, Marcelo S. P. Ridenti, Marcia Teixeira de Souza, Marcos
Nobre, Maria Aparecida de Moraes Silva, Maria Arminda do Nascimento Arruda,
Maria Helena Oliva, Maria José de Rezende, Maria Orlanda Pinassi, Maria Teresa
Miceli Kerbauy, Raimundo Santos, Rubem Barboza Filho, Renato Lessa, Vera Lúcia
Botta Ferrante, Tullo Vigevani, Walquíria Domingues Leão Rêgo.

Diretor da Revista

Milton Lahuerta

Assessoria Técnica

Diagramação: Eron Pedroso Januskevictz

Normalização: Alessandra Santos Nascimento / Ana Paula Silva

Publicação semestral/Biannual publication

Revisão técnica: Milton Lahuerta / Ana Paula Silva /

Gabriel Henrique Burnatelli de Antonio

Solicita-se permuta/Exchange desired

Perspectivas: revista de Ciências Sociais / Universidade Estadual
Paulista. – Vol.1 (1976)–. – São Paulo: UNESP, 1976-

Semestral

Interrompida, 1978,1979 e 2004.

ISSN 0101-3459

Os artigos publicados em PERSPECTIVAS são indexados por:

The articles published in PERSPECTIVAS are indexed by:

Abstracts in Anthropology; Bibliographie Latino-américaine D'Articles; Bulletin
Signalétique; Clase-Cich-Unam; Sociological Abstracts; IBZ-International Biblio-
graphy of Periodical Literature, IBZ-CD-ROM; GeoDados: Indexador de Geografia
e Ciências Sociais; International Political Science Abstracts.

SUMÁRIO/CONTENTS

- Cultura, poder e subjetivação
Culture, power and subjectivation
Ana Lúcia de Castro e Renata Medeiros Paoliello 7

- De Claude Lévi-Strauss a Pierre Clastres: da troca à “filosofia da chefia” e desta à política como código estrutural
From Claude Lévi-Strauss to Pierre Clastres: from exchange to the ‘philosophy of chieftainship’ to politics as a structural code
Marcos Lanna 17

- Notas sobre o caldo de cultura que permeia os atuais embates no campo indigenista
Notes on the cultural pot that permeates the present conflicts of indigenist policy
Paulo José Brando Santilli 35

- Interacionismo simbólico: contribuições para se pensar os processos identitários
Symbolic interactionism: contributions to think identity processes
Marcelo Alarío Ennes 63

- Fixando significados: práticas de consumo e processos de construção de identidades como rituais cotidianos
Fixing meanings: consumption practices and processes of construction of identities as daily rituals
Lucas Lopes de Moraes 83

- Cidades da cultura no lazer: a virada do SESC São Paulo nos anos 1980
Leisure’s culture citadel: the turning point of São Paulo Commerce Social Service (SESC) on 80’s
Yara Schreiber Dines 111

- Mediações sociotécnicas, políticas e ação cultural: explorando territórios
Sociotechnical mediation, policies and cultural action: exploring territories
Marco Antônio de Almeida e João Robson F. Nogueira 131

■ Mulheres africanas migrantes: histórias de agência e pertencimento Migrant african women: tales of agency and belonging <i>Olga Guedes Bailey</i>	159
■ Diálogos sobre o uso do véu (<i>hijab</i>): empoderamento, identidade e religiosidade Dialogues on using the veil (<i>hijab</i>): empowerment, identity and religiosity <i>Francirosy Campos Barbosa Ferreira</i>	183
■ Candomblé, corpos e poderes Candomblé, bodies and powers <i>Ana Cristina de Souza Mandarino e Estélio Gomberg</i>	199
■ Jogando (com) o poder no campo da saúde mental Playing (with) power in the mental health field <i>Massimiliano Minelli</i>	219
■ ÍNDICE DE ASSUNTOS	255
■ <i>SUBJECT INDEX</i>	257
■ ÍNDICE DE AUTORES / <i>AUTHORS INDEX</i>	259

CULTURA, PODER E SUBJETIVAÇÃO

Ana Lúcia de CASTRO¹
Renata Medeiros PAOLIELLO²

O dossiê que temos o prazer de apresentar articula textos que fazem uma interlocução com os temas de pesquisa debatidos pelo Grupo de Estudos e Pesquisas em Antropologia Contemporânea – GEPAC³.

As discussões levadas a cabo giram em torno de problemáticas que emergem no contexto de globalização desigual e de mundialização cultural, em que as ciências humanas retomam a preocupação com o sujeito e a ação histórica, após a viragem estruturalista. Cenário que coloca novos desafios à antropologia, em face da apropriação do conceito de cultura para fora da disciplina, tendendo-se a essencializá-lo nos movimentos sociais, justamente quando a antropologia o problematiza e processualiza, introduzindo a desordem nos paradigmas clássicos, que domesticaram a subjetividade, o indivíduo e a história (OLIVEIRA, 1997, p.107).

Nesse contexto, não só ganham força contribuições como as de Pierre Bourdieu (2002, 1996), com sua teoria da prática e sua proposta de uma ciência social reflexiva, e de Marshall Sahlins (2004), com sua antropologia histórica, como também as da antropologia interpretativa, e sua variação “pós-moderna”. Esta última encetará o diálogo com os autores pós-coloniais –

¹ UNESP – Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”. Faculdade de Ciências e Letras de Araraquara. Departamento de Antropologia, Política e Filosofia. Pesquisadora do Grupo de Estudos e Pesquisas em Antropologia Contemporânea (GEPAC). Araraquara, SP – Brasil – 14800-901 – castroanalucia75@gmail.com

² UNESP – Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”. Faculdade de Ciências e Letras de Araraquara. Departamento de Antropologia, Política e Filosofia. Pesquisadora do Grupo de Estudos e Pesquisas em Antropologia Contemporânea (GEPAC). Araraquara, SP – Brasil – 14800-901 – paoliello@fclar.unesp.br

³ O GEPAC, ligado ao Departamento de Antropologia, Política e Filosofia, da FCL/UNESP – Campus de Araraquara, e credenciado no CNPq, é liderado pelas professoras Ana Lúcia de Castro e Renata Medeiros Paoliello.

Stuart Hall (2000), Homi Bhabha (2005), Edward Said (2007), Arjun Appadurai (1996), entre outros –, através de Foucault, questionando a própria disciplina. O eixo condutor deste debate, que vem constituindo o campo das ciências sociais contemporâneas, refere-se à ação histórica de sujeitos. Nestes processos contemporâneos, o sujeito (outrora de consciência e da consciência de classe) se torna o sujeito do enunciado, posição no discurso, que pode vir a ser sujeito da enunciação, sujeito político, a partir de suas experiências diferenciadas no mundo social (FOUCAULT, 1985).

É este diálogo com Foucault que define a especificidade dos estudos pós-coloniais, em relação aos estudos culturais ingleses, dos quais eles são oriundos⁴. Como decorrência deste diálogo, a subjetividade, mais do que tema, irá se tornar a preocupação teórica nuclear dos estudos pós-coloniais.

Nos estudos culturais, a preocupação é a de lançar luz ao sujeito e suas possibilidades de apropriação e resignificação dos sentidos hegemonicamente construídos. Ao trabalharem mais sistematicamente – embebidos pela influência do pensamento gramsciano – com a ideia de resistência, os autores ligados a esta vertente sugerem que o indivíduo não é um mero reprodutor das estruturas e recuperam a ideia de uma correspondência dialética entre os agentes e as instituições. Os temas da recepção dos meios massivos, dos estilos de juventude, do corpo, dos conflitos raciais, das relações de gênero, da subjetividade, da identidade e do consumo, emergem dessa preocupação com o modo como a ideologia é vivenciada. Passam assim a ser trabalhados a partir de universos empíricos claramente recortados, operando uma revisão cabal da noção de ideologia como falseamento ou ocultação do real, e da metáfora marxista acerca da superestrutura como reflexo da base material (WILLIAMS, 1979).

O estudo de Richard Hoggart (1992) acerca dos “usos da literatura” – ao lado das reflexões de Edward Thompson e Raymond Williams – contribuiu para a construção de uma perspectiva teórica na qual cultura é entendida em sua dimensão “ordinária”, em contraposição à noção de cultura como erudição (“alta cultura” na tradição intelectual inglesa), e como “todo um modo de vida”, portanto não como um reflexo, mas como constitutiva das relações de produção. A pesquisa levada a

⁴ Trata-se da Escola de Birmingham nos anos 1950 e que teve em Richard Hoggart, Raymond Williams e Edward Thompson suas figuras centrais.

cabo por Hoggart, por exemplo, dirige o foco da atenção para revistas de comportamento, um tipo de material até então desprezado, inaugurando um novo olhar sobre a cultura popular de massa⁵, não mais entendida apenas como forma de alienação, instrumento ideológico a serviço dos interesses da dominação. A partir da perspectiva inaugurada pelos estudos culturais, o foco da atenção dos pesquisadores volta-se, de um lado, para as maneiras pelas quais os conteúdos dos meios de comunicação de massa acionam e atualizam elementos da cultura popular, entendida como matriz cultural, e de outro, para a maneira como são vividos (sentidos e experimentados) nas práticas cotidianas. Neste sentido, eles se opõem às interpretações derivadas da reflexão adorniana acerca da indústria cultural, que pressupõem existir, no universo massivo, apenas submissão e reprodução, apontando também as apropriações, resistências e produção de sentido por parte dos receptores.

Na história das ciências sociais, muitos são os exemplos em que podemos identificar a marca desta preocupação fundante acerca dos limites e constrangimentos culturais, impostos objetivamente pelas estruturas e instituições sociais, de um lado, e as formas de apropriação, incorporação ou resignificação operadas pelos indivíduos e grupos, de outro. Neste sentido, podemos lembrar a contribuição de Michel de Certeau (1994), com suas reflexões sobre o consumo, entendido como usos/ apropriações e como *produção de sentido*, para lançar luz às mediações e reapropriações operadas pelos grupos dominados em suas *táticas cotidianas*:

[...] diante de uma produção racionalizada, expansionista, centralizada, espetacular e barulhenta, posta-se uma produção de tipo totalmente diverso, qualificada como “consumo”. Produtores desconhecidos, poetas de seus negócios, inventores de trilhas nas selvas da racionalidade funcionalista, os consumidores (...) traçam trajetórias indeterminadas, aparentemente desprovidas de sentido porque não são coerentes com o espaço construído, escrito e pré-fabricado onde se movimentam (DE CERTEAU, 1994, p.97).

Esta preocupação também aparece no pensamento de Marshal Sahlins (2004), que problematiza a relação entre

⁵ Vale lembrar que na tradição intelectual inglesa, o termo “cultura popular” envolve a “cultura de massa”. Nesta esteira, Jesús Martín-Barbero propõe o uso do termo “popular de massa” para referir-se aos produtos culturais massivos que, como pressuposto, guardam relação com a matriz cultural “popular”.

estrutura e história para questionar a perspectiva que aponta a extinção das culturas particulares na sua incorporação ao sistema mundial. Como podemos perceber em suas considerações acerca das cosmologias do capitalismo (SAHLINS, 1997; 2004), o autor lança luz sobre os processos de resignificação operados localmente, frente à expansão do capitalismo:

[...] a ordem global contemporânea foi decisivamente moldada pelos chamados povos periféricos, pelas diversas maneiras segundo as quais esses povos articularam culturalmente o que lhes estava acontecendo [...]. Assim, teremos de examinar como os povos indígenas lutam por integrar sua experiência do sistema mundial em algo que é mais lógica e ontologicamente inclusivo: seu próprio sistema do mundo [...] o sistema mundial não é uma física de relações proporcionais entre “impactos” econômicos e “reações” culturais (SAHLINS, 2004, p.447-448).

Neste mesmo contexto, os assim chamados estudos pós-coloniais se fortalecem, apregoando a necessidade de revisão das análises clássicas empreendidas pelas ciências sociais, sobretudo no que se refere às questões ligadas à relação entre cultura e poder. É nítida a influência dos estudos de Foucault na construção desta perspectiva teórica.

A vertente pós-colonialista traz como desdobramento uma crítica ao conceito de *cultura*, na medida em que este, produto das construções teóricas ocidentalistas, evocaria noções *essencialistas* e guardaria pouca correspondência com as práticas cotidianas realmente experimentadas. Nesse sentido, ela defende um novo lugar de enunciação do discurso científico, questionando os *regimes de verdade* (FOUCAULT, 1978) nos quais até então este se pautara. O processo de globalização, neste contexto dos anos 1980, era analisado, predominantemente, como um força homogeneizadora e, como tal, avassaladora das culturas e de suas particularidades locais. Além disso, a noção de cultura era criticada como uma espécie de fabricação possível apenas no contexto de dominação colonial. Curiosamente, como adverte Sahlins (1997), é justamente neste momento que diversas etnografias demonstram a força e a potência vital da cultura enquanto *organização da experiência e da ação humanas por meios simbólicos*, o que permite ao autor defender que a cultura não é, nem nunca será, um objeto em extinção. Em outras palavras, é preciso reconhecer a existência de uma cultura mundial, muito

mais marcada pela diversidade organizada globalmente, do que pela uniformização.

O trabalho de Arjun Appadurai, embora em alguns momentos contribua, como aponta Sahlins (1997), para a nefasta deslegitimação do conceito de cultura⁶, representa, por outro lado, um desdobramento da matriz de pensamento ancorada nos estudos culturais ingleses, na medida em que, ao tematizar as dimensões culturais da globalização, mobiliza a ideia de *agência*. Ao tomar o consumo⁷ como objeto de sua reflexão, enfatiza as evidências de que este, no mundo todo, provoca ironia, seletividade e resistência (APPADURAI, 1996). Em sua argumentação, ao discutir a noção de agência, marca sua diferença com relação à de liberdade, associando-a a noção de prazer. Nas palavras do autor,

[...] isto não é sugerir que consumidores são agentes livres. O consumo no mundo contemporâneo é frequentemente uma forma de escravização. Contudo, onde há consumo, há prazer, e onde há prazer há agência. Liberdade, por outro lado, é uma mercadoria um pouco mais artilosa (APPADURAI, 1996, p.7). (Tradução livre).

As reflexões de Appadurai colaboram no desmonte de uma perspectiva analítica que associa, frequentemente, o conceito de *agência* às noções de liberdade, criatividade e originalidade. Permite também reforçar a ideia de que é preciso diferenciar entre a metafísica e mística noção de agência, na qual os sujeitos são auto-construídos, como se não dependessem de instituições sociais para se constituírem como sujeitos, e uma noção de agência como algo socialmente produzido, permitida por recursos sociais diferentemente distribuídos, que geram diferentes formas e capacidades de ação em espaços sociais específicos.

A noção de agentes livres, no sentido de não determinados, é, evidentemente, insustentável, pois no que consistiria um ato humano não condicionado? Ele seria alguma criação espontânea,

⁶ Sahlins (2004, p.84-88) entende que não se pode negar a mediação das ordens culturais, enquanto sistemas compartilhados de inteligibilidade e agência, inscritos no *habitus*, e que não são só instrumentais. Contesta a posição de Foucault, que dissolve as ordens culturais em efeitos de poder, e reduz a agência ao sujeito individual, ao qual atribui múltiplas posições. O que, para Sahlins, coloca os indivíduos como personificações abstratas de macocosmos culturais, personagens, pessoas coletivas abstratas, essencializadas e possuidoras de fins sociais.

⁷ Vale ressaltar que o consumo vem se configurando como fenômeno heurístico para análise das dinâmicas sócio-culturais contemporâneas, uma vez que os princípios estruturadores do universo das mercadorias (visibilidade, sedução e volatilidade) penetraram o tecido social, estruturando, também, as relações sociais e interpessoais (FEATHERSTONE, 1995; BAUMANN, 2008).

vinda do nada, uma metafísica forma de criação? Neste sentido, o conceito de *agência* aqui sugerido não implica na ideia de ações individuais totalmente livres ou desamarradas das teias sociais, mas diz respeito à possibilidade de os indivíduos darem forma e sentido às suas vidas sob circunstâncias de constrangimento social: “Atos são realizados por agentes, os quais são livres, no sentido de não determinados, sendo a agência a capacidade de agir socialmente constituída” (BARKER, 2010, p.233).

Contudo, mesmo admitindo que os caminhos da ação sejam socialmente construídos, a perspectiva teórico-analítica que mobiliza o conceito de agência pressupõe a possibilidade de execução de atos que façam diferença pragmática. A agência é demonstrada pela “escolha” de um determinado gesto, palavra ou performance ao invés de outro, definindo o sentido da ação, a qual passa por uma espécie de filtro que é subjetivo e individual. A preocupação com a noção de agência remete, diretamente, para o par *cultura e poder*, que perpassa as reflexões reunidas neste dossiê. O conjunto de artigos aqui apresentados, embora sob enfoques diversos, problematiza esta relação: possibilidades da análise antropológica do político, políticas culturais, religião e política, empoderamento de minorias, institucionalidades e sua relação com esferas da vida social em processo de reconhecimento e democratização.

O texto de abertura, de autoria de Marcos Lanna, detém-se sobre a problemática teórica relativa à possibilidade de se pensar a política a partir de instrumentos conceituais fornecidos pela antropologia estrutural, tal como apropriada por Pierre Clastres, e aponta a potencialidade de abordá-la como linguagem ou código.

No texto seguinte, Paulo José Brando Santilli realiza um balanço dos resultados das políticas de regularização das terras tradicionalmente ocupadas pelos índios, no período posterior à vigência da Constituição de 1988, e considerando a crise atual da política indigenista. Para tanto, dá destaque à relevância das novas concepções jurídicas que fundamentam os direitos originários dos índios na diversidade de suas formas de organização social e na sua ação histórica diante dos processos de colonização. Ressalta, sobretudo, o efeito imprevisto do novo ordenamento: os fenômenos de ressurgência e de emergência étnica, de etnogênese, inclusive nas áreas de colonização mais antiga que a da Amazônia, nas quais suas identidades e

territórios estiveram mais prolongada e sistematicamente sob pressão.

A reflexão de Marcelo Alario Ennes adentra no *corpus* teórico do *interacionismo simbólico* para problematizar as dimensões relacional e política dos “processos identitários” operados na cultura contemporânea, buscando avançar na compreensão da dinâmica de produção das diferenças e do sentimento de pertença entre os grupos. Questionando a propalada associação entre as ideias de *identidade* e *pluralidade cultural* – associação esta que muitas vezes ofusca as relações de dominação, sob o aparente respeito às diferenças –, o autor enfatiza as dinâmicas de hierarquização da sociedade contemporânea para alargar a compreensão dos nexos entre cultura e poder.

O texto de Lucas Lopes de Moraes apresenta os resultados de trabalho de campo realizado na *Galeria do Rock*, em São Paulo, buscando entender as práticas de consumo como código ou linguagem e apontando a apropriação dos bens de consumo como importantes estratégias para os processos de identificação operados pelos indivíduos cotidianamente. Também situando o campo de sua reflexão na cidade de São Paulo, Yara Schreiber Dines analisa o papel do SESC São Paulo na constituição de práticas de lazer na cidade, a partir do acervo iconográfico e dos depoimentos de membros e ex-funcionários da instituição.

Ao lado do consumo e do lazer como espaços em que os indivíduos imprimem sentido às suas vidas, elaborando processos de identificação, inserem-se os usos das novas tecnologias, tal como aponta o trabalho de Marco Antonio de Almeida e João Robson F. Nogueira, enfocando a maneira como as políticas culturais, associadas às novas tecnologias, vêm impactando, também, a memória cultural de indivíduos e grupos.

Memória cultural igualmente trabalhada no texto de Olga Bailey sobre a experiência de mulheres africanas que, enquanto buscavam asilo político no Reino Unido, criaram sua própria Organização Não Governamental. Esta se configurou como um importante espaço para redefinição de seus processos identitários, bem como propiciou a elaboração de formas de resistência e *empoderamento* do grupo, expandindo, com isso, a própria noção de política.

O trabalho de Francirosy Campos Barbosa Ferreira problematiza o uso do véu islâmico (*hijab*) como instrumento de *empoderamento* e afirmação de identidade de mulheres

muçulmanas no Brasil, apontando para o entrelaçamento entre os conceitos de identidade e religião.

Esta é entendida como campo simbólico também na reflexão sobre o candomblé – percebido como sistema religioso e terapêutico – como propõem Estélio Gomberg e Ana Cristina de Souza Mandarino. Atentos às relações hierárquicas estabelecidas no interior do Terreiro, esses autores trabalham o Candomblé enquanto alternativa terapêutica dentre a multiplicidade de diagnósticos e tratamentos presentes na contemporaneidade, identificando uma particular concepção de processo saúde-doença compartilhada pelos adeptos.

A preocupação com as concepções de saúde e doença atravessa, igualmente, o texto de encerramento desta coletânea, que traz a problematização de Massimiliano Minelli acerca do poder e suas implicações para o campo da antropologia da saúde. A partir da etnografia realizada em um centro de saúde mental da região de Úmbria, Itália, o autor lança luz sobre os sujeitos envolvidos nas atividades terapêuticas e de reabilitação, buscando enfatizar significativos aspectos da agência individual e coletiva dentre específicas relações de poder cotidianamente experimentadas.

Esperamos, com este conjunto de textos, instigar o leitor, contribuindo para a reflexão acerca das práticas culturais na contemporaneidade, das relações entre antropologia, cultura e poder, bem como para as análises das *mediações* entre agentes e instituições culturais, contribuindo para a compreensão dos meandros dos processos culturais contemporâneos.

Referências

APPADURAI, A. *Modernity at large, cultural dimensions of globalization*. Minneapolis; London: University of Minnesota Press, 1996.

BARKER, C. *Cultural studies: theory and practice*. London; New Delhi: Sage Publish, 2010.

BAUMANN, Z. *Vida para consumo*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

BHABHA, H. *O local da cultura*. Minas Gerais, Ed. UFMG, 2005

BOURDIEU, P. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

_____. *Razões práticas: sobre a teoria da ação*. Campinas: Papyrus, 1996.

DE CERTEAU, M. *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. Petrópolis: Vozes, 1994.

FEATHERSTONE, M. *Cultura de consumo e pós-modernismo*. São Paulo: Studio Nobel, 1995.

FOUCAULT, M. A verdade e as formas jurídicas. *Cadernos da PUC/RJ*, Série letras e artes. Rio de Janeiro: Divisão de intercâmbios e edições, 1978.

_____. *História da sexualidade 3: o cuidado de si*. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

HALL, S. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2000.

HOGGART, R. *The uses of literacy: aspects of working class life*. London: Penguin Books, 1992.

OLIVEIRA, R. C. *Sobre o pensamento antropológico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

SAHLINS, M. Cosmologias do capitalismo. In: _____ . *Cultura na prática*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2004.

_____. "O pessimismo sentimental" e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um "objeto" em via de extinção (Parte I). *Mana*, Rio de Janeiro, Museu Nacional/Contra Capa, v.3, n.1, p.41-73, 1997.

SAID, E. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Cia. de Bolso, 2007.

WILLIAMS, R. *Marxismo e literatura*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

DE CLAUDE LÉVI-STRAUSS A PIERRE CLASTRES: DA TROCA À “FILOSOFIA DA CHEFIA” E DESTA À POLÍTICA COMO CÓDIGO ESTRUTURAL

Marcos LANNA¹

■ **RESUMO:** Pode a política estruturar-se como linguagem ou “código”, no sentido dado a este último termo por Claude Lévi-Strauss nas *Mitológicas*? Como pensar a política, em geral, a partir da relativização do poder coercitivo feita por Pierre Clastres? Pode a política ser entendida da perspectiva de uma derivada da circulação das prestações maussianas? Caso positivo, esta visão seria suficiente para uma compreensão ontológica da sua constituição, ou exigiria ser complementada por uma proposta que inter-relacionasse diferentes códigos, entre eles o político?

■ **PALAVRAS-CHAVE:** Estrutura política. Claude Lévi-Strauss. Pierre Clastres.

Este artigo busca ensaiar uma resposta para a seguinte pergunta: pode a política estruturar-se como linguagem? O esboço de resposta que ora ofereço tomará o caminho do título proposto acima. Como se pode perceber, a inspiração teórica é a das *Mitológicas*, de Claude Lévi-Strauss, e o desafio é avaliar como semelhante inspiração altera nossa visão da organização social em geral, e da política em particular.

A obra de Lévi-Strauss pode ser entendida como tendo três momentos distintos, como faz Viveiros de Castro (2008). A saber: o “pré-estruturalista” das *Estruturas elementares do parentesco*, de 1949; o estruturalista, de *Totemismo hoje* e *O pensamento selvagem*, de 1962; e o “pós-estruturalista” das *Mitológicas*. Meu entendimento privilegia mais continuidades do que descontinuidades. Assim, como entender que seus cursos no

¹ UFSCar – Universidade Federal de São Carlos. Departamento de Ciências Sociais. São Carlos – SP – Brasil. 18052-780 – domlanna@hotmail.com

Collège de France, embriões e essência de suas pesquisas, entre 1971 e 1973, e depois, de 1976 a 1982, tenham versado sobre o parentesco? Embutida aqui está uma questão fundamental para o futuro da sociologia, segundo Lévi-Strauss e Viveiros de Castro: até que ponto temas sociológicos e de organização social, parentesco, política e economia, se dissolvem e são desconstruídos pela perspectiva das *Mitológicas*? Tal não me parece ser o caso, segundo a visão da Lévi-Strauss. Afinal, sua noção de “sociedades a casas”, a casa definida por ele como “estrutura” em sociedades como a kwakiutl, entre tantas outras, é uma noção de organização social (LÉVI-STRAUSS, 1979, 1983, 1984). Resta a questão do por que este autor voltou a temas sociológicos, com a noção de casa, que inclusive expande a questão do parentesco não tanto em direção do mito e sim à da política e da economia e aos interesses individuais ou coletivos. Parece-me claro que as *Mitológicas* preservam tanto uma teoria da circulação e da dívida (o que seria assunto para outro artigo) como um lugar importante para temas de organização social, entendidos por Lévi-Strauss a partir de “códigos sociológicos”. Evidentemente, não terei como abordar aqui, a não ser de modo tangencial, a questão da relação entre mito e sociologia, e mesmo aquela, correlata, da relação entre super e infra-estruturas.

Caso a política se estruture como linguagem, isto ocorreria em toda parte, dos mundos ameríndios aos capitalistas globalizados? Quando e por que a resposta poderia ser ora positiva, ora negativa? Repito que não tenho a ambição de oferecer mais do que um esboço de resposta à questão tão complexa. Quero aqui apenas explorar suas possibilidades, ou de modo ainda menos ambicioso, formulá-la de diferentes modos.

A questão da estruturação da política como linguagem pressupõe certa definição de linguagem. Tomarei aqui, sem poder explicitá-la, aquela presente na obra de Lévi-Strauss, especialmente nas suas *Mitológicas*, muito devedora a Ferdinand Saussure (MANIGLIER, 2011), como se reconhece. A questão da estruturação da política como linguagem pressupõe ainda aceitarmos a diferença entre a constituição do poder e seu uso, entre uma ontologia da política e a *realpolitik*. Quando Maquiavel oferece conselhos ao Príncipe, por exemplo, esboçaria ali uma linguagem ou estaria justamente aquém dela, desconstruindo alguma linguagem (do tipo monárquico, ou feudal, etc.) que incluiria a política? Não estaria Maquiavel nos condenando à

manipulação funcional utilitária ou a dimensões psicológicas de um poder já constituído, nesse caso, a monarquia?

Esta questão se transpõe ainda para muitos outros autores. O que são os campos de força e as estratégias de que nos fala Pierre Bourdieu? Ou os jogos de força de Michel Foucault, ou a luta de todos contra todos de Thomas Hobbes? Tantas outras análises relevantes da experiência política poderiam ser mencionadas, mas será que todas elas não se caracterizariam por uma compreensão da política como jogo, tática, estratégia que estaria muito mais próxima da noção de estrutura de A. R. Radcliffe-Brown, referida ao concreto, do que daquela, mais abstrata (mas não puramente abstrata), de Lévi-Strauss? Isto é, não seria mais frequente na filosofia e nas ciências sociais, e mesmo no jornalismo e no senso comum ocidentais, uma compreensão da política mais distante de uma compreensão saussureana da comunicação? Não parece raro nas ciências sociais um uso acrítico da expressão “estrutura política”, que nos remeteria a uma compreensão intuitiva da estrutura, não muito diferente de quando falamos da “estrutura do meio campo da seleção brasileira”.

Está claro que não abordarei aqui Hobbes, Maquiavel, Foucault ou Bourdieu. O que farei será relacionar aspectos da antropologia política de Pierre Clastres ao estruturalismo de Lévi-Strauss. Haverá assim pelo menos uma restrição: não abordarei o fenômeno da política em geral, mas dois autores. E um deles está longe de ser um especialista em política, pois sabemos que a política não foi o foco da obra de Lévi-Strauss. Por outro lado, este apresenta uma compreensão dessa esfera da vida social que, se por vezes parece incipiente e inconclusa, tem importância que irei valorizar. Fica ainda claro que não falarei do poder em geral, mas de aspectos da chefia ameríndia tratados por Clastres e Lévi-Strauss.

Como se sabe, uma brilhante geração de etnólogos surgiu no Brasil após os primeiros trabalhos da década de 1980. Poderíamos citar os trabalhos de Aparecida Villaça, Carlos Fausto, Marcela C. de Souza, Marcio Silva, Marco Antonio Gonçalves, Marnio Teixeira Pinto, Tania Stolze de Lima. Evidentemente, a lista de nomes citados poderia ir além de orientandos de Viveiros de Castro, mas fico com estes, pois constituem o núcleo de uma “Escola do Rio” (VIVEIROS DE CASTRO, 2011). Vários expoentes dessa geração têm explorado a intuição de Clastres, quanto ao pensamento ameríndio, sobre uma “região do poder” constituir-se contra uma

noção de todo, contra uma totalidade hierárquica superior e uma (o que é diferente de dizer que se constrói sem esta noção) que seria o Estado. Clastres deixou ainda como herança importante um esforço contínuo para pensar “com” os ameríndios, a ponto de muitos de seus seguidores hoje se colocarem deliberadamente numa posição de aprendizes, supostamente evitando a de juizes, como convém aos bons etnógrafos.

Em comunicação recente, Marcio Goldman (2009) mostrou ser a noção de “sociedade contra o Estado” um aforismo, aproximando-o de Nietzsche, ao menos pelo uso dessa forma. Como se sabe, a forma (aforismo) não deixa de ter implicações também sobre o conteúdo. Mas que tipo de noção seria a de “sociedade contra o Estado”? Sem pensá-la como tributária de Nietzsche, indicarei a seguir que não se trata de uma estrutura, no sentido que Lévi-Strauss dá ao termo, o que colocaria Clastres mais distante da tradição francesa. Entretanto, argumentarei ainda que o Estado pode, ele sim, ser definido como estrutura, que inclusive estaria em continuidade com a casa. Esta continuidade é explicitada por inúmeras etnografias. Citarei duas clássicas: o Estado “Negara” (GEERTZ, 1980), em relação de continuidade com a categoria balinesa de casa “dadia” (LÉVI-STRAUSS, 1984), e o Mong da Alta Birmânia (atual Myanmar), que E. Leach (1954) define como “casa real” tal como aparece no Estado Shan, mas que também toma roupagem “gumsa”. Deste modo, sem recusar a relativização da noção de Estado proposta por Clastres, buscarei ir mais além, relativizando, com Lévi-Strauss, a política.

O que sabemos, sem necessidade de maiores demonstrações, é que a noção de sociedade contra o Estado provoca entusiasmos, tendo inspirado bom número de pesquisas importantes no mundo ameríndio e fora dele. Certamente esta noção de Clastres é fundamental no panorama da antropologia. Ela tem seu encanto, sua capacidade para fascinar, intrigar, inspirar e até mesmo cativar. Permito-me o comentário metapolítico de que uma noção supostamente libertária é capaz de cativar; afinal, não são poucos de nós os que se deixam capturar por ela.

Ela encanta principalmente quem se inicia nas ciências sociais, na filosofia política e mesmo leitores de fora da academia. Foi meu caso, quando cursava economia na USP entre 1979 e 1982. Desde então, não deixo de me sentir atraído pela força da noção. Um pouco como se nós pudéssemos entendê-la

intuitivamente, como se ela fosse autoexplicativa. Eu dizia que ela inspirou pesquisas. Há hoje, na antropologia brasileira, várias iniciativas para se especificar etnograficamente o “contra o Estado” tanto nas sociedades ameríndias quanto fora delas, seja em estudos sobre educação indígena (em torno de Clarice Cohn, na UFSCar, por exemplo), seja em estudos sobre religiões afro-brasileiras (em torno de Marcio Goldman, na UFRJ, também por exemplo) ou política local nordestina (em torno de Jorge Villela, na UFSCar, entre outros). Constata-se que o “contra o Estado” se liga a uma diversidade de pensamentos, além do ameríndio. Ele está presente em toda parte. Há assim que pensarmos não apenas no que é o “contra o Estado”, mas também na sua generalidade ou mesmo universalidade. O mesmo deve ser dito do próprio Estado. Etnografias do Estado seriam fundamentais. Falar de um país como o Brasil, ou da China, é falar de Estado. Como falar de “empresa privada” ou “empreendedorismo” no Brasil sem colocá-los em relação com as “empresas públicas”, com parcerias entre empresas e Estado?

A reflexão sobre o “contra o Estado” deve, a meu ver, se complementar pelo interesse em pensarmos positivamente o Estado. Isto é evidente do ponto de vista de uma tradição socialista, como a de Durkheim ou a de Mauss. Errônea e infelizmente, Durkheim foi lido muitas vezes como “de direita”, contraposto a Marx e associado a Comte e ao positivismo. Aliás, há toda uma tradição da Escola Francesa precursora do socialismo, que não se inicia nem com Durkheim nem com Mauss, mas séculos antes deles, que passa por Clastres, o qual nos oferece tantos momentos durkheimianos.

A partir da inspiração de autores como Montaigne, Montesquieu, Rousseau e da reflexão acerca da possibilidade de um Estado mais justo, questões importantes despontam, quais sejam: qual seria a justiça possível e o que seria, afinal, isto que denominamos Estado? Seria uma estrutura? E como, no decorrer da história, os homens e as estruturas conviveram com o Estado?

A velha questão da “origem” do Estado fascinava Clastres, como fascinara antes aos evolucionistas, e como fascinou também alguns de seus contemporâneos, com os quais dialogava, como Marshall Sahlins. Antes dele, Marcel Mauss já havia se questionado sobre como com ele convivermos (GRAEBER; LANNA, 2005).

Volto agora a meu título. A ideia será mostrar que a “filosofia da chefia” de Clastres, elaborada em 1962, é tributária da teoria

da troca de Lévi-Strauss, apesar dos protestos do primeiro ao segundo em *A arqueologia da violência* (CLASTRES, 2003b)². Há, assim, um caminho de Lévi-Strauss a Clastres. Mas espero propor aqui um retorno, de Clastres a Lévi-Strauss, da filosofia da chefia à teoria das superestruturas. Assim, a ideia seria partir do primeiro Lévi-Strauss, da teoria da troca de 1949, das *Estruturas Elementares do Parentesco*, o que influenciou Clastres, e retornar, através de Clastres, a um outro ponto de chegada, que difere do ponto de partida, a um Lévi-Strauss posterior, o das “mitológicas”, do estudo dos códigos, sejam eles sociológicos (relativos ao parentesco ou alianças), astronômicos, fisiológicos ou, de modo menos explícito, políticos.

No mesmo ano de 1962, Clastres (2003c) publica *Troca e poder: filosofia da chefia indígena*, e Lévi-Strauss, *O pensamento selvagem*. À época, a relação entre os dois era a de mestre e discípulo, o que se modificou nos anos que se seguiram. A ambos fascinava a existência de estruturas duais impregnadas de reciprocidade, seja em metades Gê, seja em representações artísticas, ou em tantos outros fatos, instituições, ritos, dentro e fora da América. Justamente este tipo de relação Clastres não via na “região do Estado”, fosse a sociedade contra o Estado ou não. Para Clastres (2003c[1962]), a assimetria entre Estado e sociedade – em qualquer parte, e a despeito de como ela viesse a se institucionalizar – seria um caso excepcional de assimetria, exatamente porque, segundo ele mesmo, não se explicaria por relações de reciprocidade. Esta, a meu ver, é uma das maiores diferenças entre seu pensamento e o de Lévi-Strauss. Nas palavras de Clastres (2003c[1962]), as relações tanto da “sociedade contra o Estado” como do “Estado contra a sociedade” seriam de “não troca”³.

Ao mesmo tempo, Clastres define ambas estas relações a partir da dívida: num caso, o Estado é credor, no outro, prisioneiro da sociedade.

Assim, Clastres realiza o que considero uma das suas maiores contribuições: recusar o ponto de vista do Estado para pensar a política, não só criticando a redução da política ao Estado como redefinindo o próprio campo da política. Mas, para tanto, Clastres não deixa de se inspirar na demonstração, aparentemente kantiana, de Lévi-Strauss, de que há um fundamento abstrato

² Sobre isso ver Lanna (2005).

³ Tratei disto em profundidade em Lanna (2005).

entre assimetrias que se constroem concretamente. O problema, a meu ver, é que Clastres cairia em um paradoxo, ao tomar a relação entre “sociedade” e “Estado” como de “não troca”, por um lado, e de “dívida”, de outro. Em meus próprios trabalhos, divergi de Clastres, pois entendo a dívida como uma modalidade da reciprocidade; mais ainda, tomo-a como sua forma paradigmática, e não como sua antítese.

Clastres não está tão longe do procedimento kantiano de Lévi-Strauss por propor uma articulação entre a questão concreta do poder e do Estado e uma assimetria abstrata. No caso de Lévi-Strauss, a assimetria está na troca e no perpétuo desequilíbrio, dual (expresso seja na gemelaridade ameríndia analisada em *História de lince* [LÉVI-STRAUSS, 1991], seja nas organizações dualistas [LÉVI-STRAUSS, 1958]) ou triádico (expresso na troca generalizada, paradigmaticamente no casamento com a prima cruzada matrilateral). No caso de Clastres, a passagem entre o concreto e o abstrato seria a “não troca” e a dívida (entendida como modalidade de tal “não troca”). Ambos recusam modelos da antropologia britânica, sobre os quais já haviam se debruçado, desde pelo menos E. E. Evans-Pritchard, acerca do que se denominava, desde os evolucionistas do século XIX, criticados por Clastres, sociedade sem Estado.

Mas a partir da década de 1970, Lévi-Strauss e Clastres passam a divergir mais radicalmente. Afinal, os modelos do segundo convivem com a filosofia política, variante daquela filosofia “que minha geração queria se livrar com a ajuda dos povos exóticos” (LÉVI-STRAUSS *apud* VIVEIROS DE CASTRO, 2011). Há dois modos de teorização paralelos em Clastres, um mais próximo da filosofia, outro da antropologia lévi-straussiana. Daí decorrem diferenças inclusive no estatuto da etnografia na obra de cada um destes autores.

Mas é um modelo que Clastres propõe na *Arqueologia da violência*, ao tomar a guerra como fundamento da sociedade contra o Estado, sem perceber que o modelo da reciprocidade de Lévi-Strauss já apresentava, em 1942, um universal abstrato que englobava “guerra e comércio” enquanto manifestações concretas. Segundo este modelo, também seria fundamento da sociedade contra o Estado uma particular construção da esfera política “[...] como um nódulo que desvia bens, mulheres e palavras de sua função de comunicação, uma vez que a via que cada um destes termos percorre, entre o chefe e o grupo,

é unidirecionada” (LIMA; GOLDMAN, 2003, p.14). Ora, o conhecimento etnográfico que vem sendo produzido desde 1962 não nos leva a pensar em unidirecionamento (GUERREIRO Jr., 2012). Clastres notou que o chefe acumula mulheres, além de distribuir palavras e bens. Mas isto não significa que a reciprocidade esteja excluída dos circuitos de bens, mulheres e palavras que passam pelo chefe. Ao contrário, a etnografia de vários continentes, desde 1962, revela que filhas, irmãs, sobrinhas de chefes casam-se com alguma contrapartida, não necessariamente outra mulher. Aliás, seria absurdo definirmos o casamento pela **troca** de mulheres. O que há é circulação e dívida (com reciprocidade, evidentemente), entre outros motivos por que em regimes com casamento com a prima matrilateral, como o kachin, o luvedu, etc., o que existe não é troca, mas sim doação unilateral de mulheres, que circulam de A para B e de B para C e deste para um D, sem que necessariamente a mulher volte de C para A ou que haja a intransitividade da “pecking order”; ao contrário, o que temos é transitividade, de modo que se $A > B$ e $B > C$, podemos concluir que $A > C$ (LÉVI-STRAUSS, 1949; LEACH, 1952). A reciprocidade está na própria ideia de dívida, não em uma suposta bilateralidade de circulação material (bens, palavras, pessoas), ainda que, evidentemente, esta possa ocorrer, dependendo do caso (esposa por serviço da noiva, esposa por riqueza da noiva, ou mesmo esposa por esposa).

A etnografia revela ainda a existência, em todos os continentes, de chefes classificados ideologicamente como generosos sem ter uma prática efetiva de generosidade. Se esta diferença entre ideologia e prática é menos comum no mundo ameríndio, ela ocorre ao menos onde Clastres reconhece a presença do Estado (Polinésia, Índia bramânica, etc.) e, evidentemente, na cristandade ocidental.

Há assim, em Clastres, uma definição tanto do Estado quanto da chefia indígena a partir da dívida: em um caso, o chefe é prisioneiro, a sociedade credora; em outro, a sociedade deve ao Estado. Fica implícito que a dívida cria uma continuidade não só entre sociedade e chefe, em um caso, e sociedade e Estado, no outro, mas também entre chefia e Estado. Esta relação de transformação estrutural entre chefia e Estado, a meu ver, mereceria mais reflexões. Diz Clastres (2003a, p.215) que para haver submissão ao “Estado” e trabalho para outrem “a regra de troca é substituída pelo terror da dívida”. Nesse texto, a troca é

oposta à dívida; se esta é “terror”, a troca é a regra que produz o termo “sociedade”.

Se há em Clastres continuidade entre chefia e Estado, evidentemente também há, para ele, descontinuidade entre o estatal e o contra-estatal. A dívida em que incorre a chefia se ligaria à ausência de uma força com potência de sujeição e com capacidade de coerção, o que definiria a natureza de algumas sociedades como sendo “contra o Estado”. Ora, ao pensar em termos de dívida, Clastres reelabora o modelo da reciprocidade, independentemente dele mesmo pensar fazer o oposto, criticando esse modelo. Ele aparece ainda na definição daquilo que Clastres entende como “sociedade” (CLASTRES, 2003c[1962]), a reciprocidade gestando igualdade e não assimetria e diferença (LANNA, 2005).

Está claro que, mais do que criticar as teses de Lévi-Strauss dos anos 1940 sobre a chefia Nambikwara (LÉVI-STRAUSS, 1996), Clastres retoma a proposta de construir uma antropologia política a partir de uma reflexão sobre a circulação. Ora, qualquer leitor de *Tristes trópicos*, ou dos textos de Lévi-Strauss dos anos 1940, sabe que essa proposta era a sua, abandonada por motivos que abordarei rapidamente a seguir. Essa circulação, para Clastres, seria uma “não troca” de bens, mulheres e palavras. Clastres reduz o modelo da reciprocidade ao afastá-lo da dívida; ao mesmo tempo, expande-o em direção a uma antropologia política, pensando o Estado e a chefia a partir da dívida. Além disso, em 1962, não descarta a ideia de a reciprocidade constituir a “sociedade”, que se colocaria – como um agente, um pouco ao modo de Durkheim, mas mais voluntarioso (LANNA, 2005) – contra o Estado. Mesmo posteriormente, na *Arqueologia da violência*, Clastres (2003b) reconhece ao modelo da reciprocidade o sucesso na análise do parentesco. Haveria entre Clastres e Lévi-Strauss o interesse comum em buscar análises não instrumentais da política e é necessário afirmar, ou mesmo concluir a partir do que foi dito, que é a partir de Lévi-Strauss que Clastres inicia as suas análises.

Lévi-Strauss dizia dos Nambikwara que “a liderança não existe como um resultado das necessidades do bando, mas, ao invés, que o bando recebe sua forma, seu tamanho e mesmo sua origem do líder potencial que o precede” (LÉVI-STRAUSS *apud* DAL POZ NETO, 2004, p.157; LÉVI-STRAUSS, 1996, p.291). Esta ideia de um chefe com capacidade para “gerar um todo”

tem sido combatida por boa parte da etnografia ameríndia recente, evidentemente próxima da noção de hierarquia de Louis Dumont (1992). Mesmo antes, Lévi-Strauss já descrevia o chefe Bororo como agente da “disciplina da população”, capaz de dar ordens, comandar trabalho alheio, “presidir a vida econômica da tribo”, portador de “poderes vastos”, de “grande autoridade [...] não vimos jamais uma ordem sua não ser escrupulosamente executada”, ainda que “os indígenas não se privassem de se lançar contra ele”, ironizassem “sua preguiça e seu hábito de fazer seus subordinados trabalharem para seu benefício próprio” (LÉVI-STRAUSS, 1936, p.283); curiosa ironia ameríndia contra o poder. A partir da década de 1970, Clastres conclui que o estruturalismo se adequa à análise do parentesco e dos mitos mais do que à da política.

Por que Lévi-Strauss aborta suas tentativas de uma antropologia política estruturalista no período do imediato pós-guerra (LANNA, 2005, p.444)? Em entrevista ao jornal *O Estado de S. Paulo* (LÉVI-STRAUSS, 1987), ele declara que seu pacifismo o levou a avaliar a força nazista tardiamente e por isso se sentia incapaz de dar lições sobre política. Mas todos os seus estudos sobre afastamentos diferenciais das *Mitológicas* revelam sua constante preocupação a respeito da produção de diferenças significativas, dentro das quais poderíamos incluir as políticas. Isso é, se a relação entre sol e lua na mitologia ameríndia, por exemplo, não é um fato eminentemente político, ele foi estudado por Lévi-Strauss em termos da produção de assimetrias e assim correlacionado a outros afastamentos como o da diferença entre metades Bororo, autodenominadas “os fortes” e “os fracos”. A ideia parece indicar que a dimensão política, ou a relação entre fortes e fracos, por exemplo, não se esgota em si mesma, mas seu significado deriva de uma sobreposição de sentidos que poderiam ser denominados cosmológicos. Ou, mais simplesmente, toda política é cosmopolítica.

Mais ainda, no final dos anos 1970, Lévi-Strauss retoma suas preocupações do pré-guerra com a política *tout court*, a partir da sua noção de sociedade a casas. Mas já em *O pensamento selvagem* há sugestões fundamentais para futuras análises da política, como por exemplo, a seminal análise da passagem do totem à casta, no capítulo 4 do livro. É curioso que tanto Clastres quanto Dumont não se interessaram por elas. A análise da passagem do totem à casta de Lévi-Strauss me parece ser

o verdadeiro programa de uma antropologia da Índia; imagino o espanto que deve ter causado a Lévi-Strauss o fato de Louis Dumont não a ter incorporado ao *Homo hierarchicus*, adotando ao invés uma perspectiva weberiana, o que talvez explique o afastamento entre estes autores a partir dos anos 1960. O livro *O pensamento selvagem* é um autêntico programa de uma antropologia dos afastamentos diferenciais, da construção das diferenças, inclusive políticas, em sistemas analógicos, em séries que se organizam analogicamente. As *Mitológicas* apresentarão, ainda que de modo condensado, esta cosmopolítica.

Sobre essa questão, lembro apenas que há aqui um programa de estudo tanto de uma microfísica quanto de uma macrofísica do poder; ou seja, um programa que envolve tanto as diferenças de gênero, por exemplo, quanto as diferenças no seio de um sistema estatal. Não se trata assim de pensar o poder e a política à contracorrente, mas também a favor da corrente. Para indicar um pequeno detalhe que concerne aos temas fluviais, o mito de referência do volume 3, por exemplo, o famoso, para alguns de nós, M 354, de *A origem dos modos à mesa*, é justamente um mito que elabora o que ocorre quando o herói e seu cunhado seguem na canoa a favor da correnteza. Lévi-Strauss nota a preocupação dos mitos em determinar a ordem das posições dos passageiros de uma canoa, aonde vão homens e mulheres, fortes e fracos, chefes e não chefes. Os mitos elaboram ainda cuidadosamente o que significa uma viagem de canoa em que o valor das posições pode mudar (LÉVI-STRAUSS, 2006, p.122), como esta variável ganha, entre outras coisas, sentido moral, ao se ligar a concepções astronômicas e outras séries, como as anatômico-corporais ou as sócio-lógicas.

Voltando a Clastres, este não fala em princípio de reciprocidade, mas em “troca recíproca” ou “regra igualitária de troca” (CLASTRES, 2003a, p.215), uma noção que implica simetria, equivalência e igualdade, jamais assimetria, não equivalência e desigualdade. Trata-se de uma interpretação muito particular do princípio de reciprocidade e é dela que, ao menos nos textos dos anos 1960, Clastres deriva sua noção de “sociedade”. Parece evidente se tratar aqui de um termo geral, englobante, hierárquico ou, como diriam os linguistas, não marcado. Será que Clastres não é literalmente um anti-Dumont, na medida em que se invertem os termos do englobamento, a sociedade englobando a chefia ou algum tipo de protoestado? Parece mesmo evidente

que para Clastres há Estado entre ameríndios; Bento Prado Jr. (LEIRNER; TOLEDO, 2003), por exemplo, fala em germe de Estado em Clastres, por não haver no mundo ameríndio nenhum tipo de pirâmide ou “estratificação” como há na Índia. Afinal, a troca recíproca e simétrica de Clastres constitui a “sociedade”, mas não sua “contrariedade” em relação ao Estado. Em 1962, o fim desta troca recíproca é a favor do Estado; do mesmo modo, nos textos de Clastres dos anos 1970, é o fim da guerra que é a favor do Estado. Tem-se a origem do Estado quando ambas – a troca e a guerra – são substituídas pelo “terror da dívida”. Em 1962, para haver “sociedade contra o Estado”, há de se ter a “regra igualitária da troca”. Em textos posteriores, esta é substituída pela guerra e pelo suposto englobamento da troca de mulheres pela aliança político-guerreira. A dívida, por sua vez, constituiria as “sociedades” com “Estado”.

Se o aforismo “sociedade contra o Estado” merece melhor entendimento, o mesmo é verdade quanto ao que seria o da “sociedade com Estado”. Assim, no modelo de Clastres, a dívida que o chefe primitivo, prisioneiro do grupo, teria com a sociedade primitiva não constituiria esta última, mas apenas a “região do poder”. O poder sendo região exterior, a troca constituiria uma interioridade igualitária.

A proposta, em meus trabalhos, é a de abandonar o conceito de troca e relacionar o princípio de reciprocidade à dívida. Afinal, qualquer movimento unidirecionado de pessoas ou bens materiais e imateriais já constitui um dom, um dar por um x e um receber por y. Se todo dom se define pela dívida, ele não exige retribuição efetiva ou contraprestação equivalente. A dívida clastreana, tanto a do Estado credor quanto a do chefe devedor, institui como geral o termo “sociedade” e a região do poder. “Estado” e “chefia” se definem como centralizadores de prestações, com capacidade para redistribuir, inclusive violência, e com a prerrogativa de tributar. Isto é extremamente importante para se pensar o Estado moderno, independentemente de quão democrático ele seja. Esta relação intrínseca com o dom, a dívida da dádiva, é que faz do Estado uma estrutura, no sentido lévi-straussiano da palavra. Isso vale tanto para qualquer Estado como para qualquer centro, da reitoria de qualquer universidade às expedições de caça araweté com seus múltiplos líderes, ainda que quando estes, os *tenotã mō*, propõem já está implícita a iniciativa de realizar

a expedição (“tenotã mo significa ‘em primeiro lugar’, ‘o que segue à frente’, ‘o que começa’” [VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p.302]). Vale ainda para a chefia kaxinawa, estudada por Els Lagrou (2009), uma categoria que se define como “o que vai à frente” ou “o que traz comida”, ou para os “donos” das aldeias guianenses – outras possibilidades, Gallois (1984/1985). Poderíamos assim vir a argumentar que o chefe primitivo seria uma variante da figura do Estado. Como Clastres, acredito na presença deste na sociedade primitiva, ainda que sem o seu poder coercitivo, daí ela poder ser “contra o Estado”.

Ora, era este também o entendimento de Lévi-Strauss da chefia Nambiquara. Lévi-Strauss não pensava nem nos Nambiquara nem nos Bororo como sociedades que encontrassem sua fundação apenas em seu exterior. Ao contrário de alguns antropólogos atuais, não os distinguia como uma, a Nambiquara, buscando sua fundação no exterior e a outra, a Bororo, no interior. Lévi-Strauss pretendia entender, em ambas, os fluxos e as passagens de dimensões abstratas (universais enquanto eixos classificatórios, mas não em suas combinações específicas) a concretas, muito além daquela de um exterior a um interior. Recusando ainda o psicologismo, presente até hoje em análises da política, via “o consentimento” não como fundamento, mas sim como ‘dimensão psicológica’ (LÉVI-STRAUSS 1996, p.298) do que Clastres denomina “poder não-coercitivo”. Neste texto de Lévi-Strauss, como posteriormente o faz o próprio Clastres, o casamento poligâmico seria “condição técnica do poder”, mas para ele (Lévi-Strauss) “a noção de reciprocidade [seria] outro atributo fundamental do poder”. A chefia bororo é descrita por Lévi-Strauss, já nos anos 1930, e depois retomada nos *Tristes trópicos*, como próxima a uma “concepção do Estado como um sistema de garantias”. Não é como se a chefia bororo fosse como o Estado, mas sim nosso Estado que seria como ela, descrita por Lévi-Strauss “como um regime nacional de previdências” e “não um fenômeno puramente moderno. É um retorno à natureza fundamental da organização social e política” (LÉVI-STRAUSS, 1996, p.298).

Em resumo, na obra de Clastres (2003c[1962]), “a região do poder”, tornada impotente (CLASTRES, 2003a, p.63), assim como a “esfera política” (primitiva ou não, e sempre empregando palavras de Clastres) e “a estrutura do grupo”, define-se pela circulação de bens, mulheres e palavras: “por referência

imediate a estes três tipos de sinais se constitui a esfera política" (CLASTRES, 2003a, p.55).

Isto lhe permite relativizar a figura do Estado. Mas uma relativização do nosso Estado moderno já estaria presente, como acabamos de ver, na análise de Lévi-Strauss da chefia bororo. Isto é, Lévi-Strauss atentou para semelhanças estruturais entre a chefia Bororo ou Nambiquara e o Estado moderno. Podemos, assim, esboçar uma definição universal do Estado não mais a partir da idéia do monopólio da violência legítima, condição essa que a análise dos grupos ameríndios revela não ser necessária nem suficiente, mas por sua dimensão fiscal, pela prerrogativa de tributar, talvez mais do que pela de comandar. É assim possível definir o Estado, com Clastres, a partir da dívida, o que nos remete a uma compreensão ampliada do dom, que era aquela não de Clastres, mas sim de Polanyi, Malinowski e Mauss, para os quais os dons em torno do chefe trobriandês seriam tributos. Há assim esta aproximação entre as análises de Polanyi (1980[1944]), Malinowski (1978[1922]), Mauss (1950[1923/1924]), acerca dos dons-tributos trobriandeses, e a de Lévi-Strauss da chefia bororo como "um regime nacional de previdências".

Desde *O Pensamento Selvagem* até a noção de casa, passando pelas *Mitológicas*, Lévi-Strauss relativiza não só o Estado, como fez Clastres, mas toda a dimensão política. Esta aparece como um dos possíveis aspectos de um "código sociológico"; este código, por sua vez, é um dos possíveis "eixos, motivos, temas, níveis, paradigmas, planos, registros" a partir dos quais se estruturam não só os mitos, mas toda vida social, toda classificação, toda categorização. Para retomar o exemplo das metades bororo, se estas se definem como "os fortes" e "os fracos", as *Mitológicas* ensinam que definições nativas como estas não podem ser absolutizadas, pois seu sentido depende do encontro entre pelo menos dois eixos. O eixo da força deve assim ser complementado por outros; para fazer sentido, deve ser sobreposto a outros que cabe ao etnógrafo desvendar.

Lévi-Strauss nos possibilita assim compreender que, como os mitos, a política não é mero reflexo de uma morfologia e logo de uma luta entre fortes e fracos, ricos e pobres, morais e imorais, seja lá como conjuguemos estas categorias. Os ricos são fortes e imorais? Ou fracos e moralistas? Ou fortes e moralistas? Ou seriam os pobres fracos e imorais? Certamente há cientistas sociais para todos os gostos, conjugando, sempre incompletamente, das mais

variadas formas, temas/planos/registros como estes da força e da moralidade, todos incompletos, a não ser que conjugados em planos de significação mais amplos.

LANNA, M. From Claude Lévi-Strauss to Pierre Clastres: from exchange to the 'philosophy of chieftainship' to politics as a structural code. *Perspectivas*, São Paulo, v.43, p.17-33, jan./jun. 2013.

■ **ABSTRACT:** *May politics structure itself as a language and/or a code, in the sense given to this last term by Claude Lévi-Strauss' Mythologiques? How can we think of politics in general, after Pierre Clastres' s relativization of coercitive power? May politics be understood from the perspective of the circulation of maussian prestations? If so, would that vision be enough for a comprehension in ontological terms of its constitution or should it be necessarily complemented by an understanding of the interrelationship of different codes, including the political one?*

■ **KEYWORDS:** *Political structure. Claude Lévi-Strauss. Pierre Clastres.*

Referências

CLASTRES, P. *A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

_____. *Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003b.

_____. Troca e poder: a filosofia da chefia indígena. In: _____. *A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003c. p. 43-63.

DAL POZ NETO, J. *Dádivas e dívidas na Amazônia*. Parentesco, economia e ritual nos Cinta-Larga. 2004. Tese (Doutorado em Ciências sociais) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2004.

DUMONT, L. *Homo hierarchicus*. O sistema das castas e suas implicações. São Paulo: EDUSP, 1992.

GALLOIS, D. O pajé wayãpi e seus espelhos. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v.27/28, p.179-196, 1984/1985.

GEERTZ, C. *Negara, the theatre-State in nineteenth century Bali*. Princeton: Princeton University Press, 1980.

GOLDMAN, M. Pierre Clastres no Estado-nação. In: COLÓQUIO P. CLASTRES: PENSAR A POLÍTICA À CONTRACORRENTE, 2009, São Paulo, *Comunicação oral*. São Paulo: SESC, 2009.

GRAEBER, D.; LANNA, M. Comunismo ou comunalismo?: a política e o 'Ensaio sobre o dom'. *Revista de Antropologia*, v.48, n.2, p.501-523, 2005.

GUERREIRO JR., A. *Ancestrais e suas sombras: uma etnografia da chefia kalapalo e seu ritual mortuário*. 2012. 509f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Brasília, 2012.

LAGROU, E. A arte das sociedades contra o Estado. In: COLÓQUIO P. CLASTRES: PENSAR A POLÍTICA À CONTRACORRENTE, 2009, São Paulo, *Comunicação oral*. São Paulo: SESC, 2009.

LANNA, M. As sociedades contra o Estado existem? Reciprocidade e poder em Pierre Clastres. *Mana*, v.11, n.2, p.419-448, 2005.

LEACH, E. The structural implications of matrilineal cross-cousin marriage. *J.R.A.I.*, LXXXI, 1952 [reimpresso em *Rethinking anthropology*. London: LSE, 1966].

_____. *Political systems of Highland Burma*, London: LSE/Bell & Sons, Ltd., 1954.

LEIRNER, P. C.; L. H. TOLEDO. Lembranças e reflexões sobre Pierre Clastres: entrevista com Bento Prado Jr. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v.46, n.2, p.423-444, 2003.

LEVI-STRAUSS, C. Contribution a l'étude d'organisation sociale des indiens bororo. *Journal de la Société des Americanistes*, v.28, p.269-304, 1936.

_____. *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris: PUF, 1949.

_____. Les organisations dualistes existent-elles? In: _____ . *Anthropologie structurale*. Paris: Plon, 1958. p.147-180.

_____. L'organisation sociale des kwakiutl. In: _____ . *La voie des masques*. Paris: Plon, 1979.

_____. História et ethnologie. *Annales ESC*, v.38, n.6, p.1217-1231, 1983.

_____. *Paroles données*. Paris: Plon, 1984.

_____. Sou um velho anarquista de direita. *O Estado de S. Paulo*. Suplemento Cultura, 7 de março, p.1-3, 1987.

_____. *Histoire de lynx*. Paris: Plon, 1991.

_____. *Tristes trópicos*. São Paulo: Cia. das Letras, 1996.

_____. *A origem dos modos à mesa*. São Paulo: Cosac & Naify, 2006.

LIMA, T.; GOLDMAN, M. Prefácio. In: CLASTRES, P. *A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003. p.7-20.

MALINOWSKI, B. *Argonauts of the Western Pacific*. London School of Economics Monograph 65, 1922.

MANIGLIER, P. Acting out the structure: the *Cahiers pour l'Analyse* and the future of structuralism. In: HALLWARD, P. (Ed.). *Concept and form, the Cahiers pour l'Analyse and contemporary french thought*. London: Verso, 2011.

MAUSS, M. "Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques". In. *Sociologie et Anthropologie*, Paris: PUF, 1950.

POLANYI, K. *A grande transformação*. As origens de nossa época. Rio de Janeiro: Campus, 1980.

VIVEIROS DE CASTRO, E. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor/Anpocs, 1986.

_____. Xamanismo transversal: Lévi-Strauss e a cosmopolítica amazônica. In: CAIXETA DE QUEIROZ, R.; FREIRE NOBRE, R. (Orgs.). *Lévi-Strauss: leituras brasileiras*. Belo Horizonte: UFMG, 2008. p.79-124.

_____. "Transformação" na antropologia, transformação da "antropologia". *Sopro*, n.51, set. 2011. Disponível em: <<http://www.culturaebarbarie.org/sopro/outros/transformacoes.html>>. Acesso em: 16 dez. 2011.

NOTAS SOBRE O CALDO DE CULTURA QUE PERMEIA OS ATUAIS EMBATES NO CAMPO INDIGENISTA

Paulo José Brando SANTILLI¹

■ **RESUMO:** À diferença de países vizinhos, cujas constituições definem seus estatutos multicultural e pluriétnico, no Brasil os direitos constitucionais indígenas inscrevem-se primordialmente pelo reconhecimento da ocupação territorial. No presente momento, em que embates políticos colocam em questão a vigência destes direitos, o texto faz uma avaliação do alcance de sua aplicação desde a promulgação da Constituição brasileira.

■ **PALAVRAS-CHAVE:** Direitos indígenas. Estrutura fundiária. Ocupação tradicional. Expropriação territorial. Territorialização.

Introdução²

A Constituição estabelece os parâmetros vigentes para o reconhecimento oficial dos direitos históricos indígenas, conforme dispõe, no Capítulo VIII, o artigo 231: “São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens”. O parágrafo 1º do mesmo artigo define: “São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as

¹ UNESP – Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”. Faculdade de Ciências e Letras de Araraquara. Departamento de Antropologia, Política e Filosofia. Araraquara, SP – Brasil – 14800-901 – santilli@fclar.unesp.br

² Agradeço aos colegas do Departamento de Antropologia, Política e Filosofia a oportunidade de afastamento das atividades docentes nos anos 2007-2008 para conhecer e participar da implementação dos direitos territoriais indígenas em âmbito nacional no exercício da Coordenação Geral de Identificação da Fundação Nacional do Índio.

utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem estar e as necessárias à sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições”.

Os princípios constitucionais, posteriormente regulamentados com a instituição do Decreto nº. 1.775 e da Portaria Ministerial nº. 14 no ano de 1996, inovaram a tradição jurídica e as práticas administrativas referentes ao reconhecimento dos direitos territoriais indígenas, ao prescreverem a autonomia de organização social e o direito à diferença: a presença dos povos indígenas, antes concebida como relevante apenas nos primórdios da colonização, se impôs no futuro do país.

Desde a promulgação da Constituição em 1988, tais inovações, que aqui se destacam, entre outras, então inscritas no ordenamento jurídico nacional, alcançaram alguma implementação, impulsionadas por movimentos sociais, em meio a disputas e conflitos, via de regra deparando-se com resistências, reformulações e, por vezes, mobilizando fortes reações adversas. Inseridos neste contexto mais recente em que se operou um contundente retrocesso na legislação ambiental, os embates atuais em torno da política indigenista compõem mais um capítulo da dificuldade de convívio num país com tamanha diversidade social, cultural, étnica, biológica e ambiental.

Para traçar em linhas gerais uma breve noção do alcance da implementação dos princípios constitucionais, com respeito especificamente à aplicação dos direitos originários dos índios sobre as terras de ocupação tradicional, pode-se considerar, conforme os dados disponíveis na Fundação Nacional do Índio (FUNAI), que, de modo geral, nos últimos 25 anos, o presente ordenamento jurídico interpôs-se com a instituição de mudanças significativas nas relações entre os vários segmentos sociais e os povos indígenas, onde e quando se forjaram correlações de forças que requereram e/ou resultaram na sua interveniência, para que sua observância adquirisse materialidade, moldando ações e práticas concretas.

Avanços constitucionais

Os dados oficiais disponíveis sobre a regularização formal de terras indígenas são um tanto aproximados. No entanto, neste momento em que conjoinam-se interesses antagônicos

ao reconhecimento formal dos direitos territoriais indígenas, e tal conjunção ganha expressão política em instâncias governamentais, insuflando percalços aos procedimentos jurídico-administrativos para a sua implementação, torna-se oportuna uma reflexão sobre os rumos trilhados durante a vigência do atual modelo institucional que lhe confere fundamento.

Ao se cotejar os dados disponíveis sobre a situação jurídico-administrativa das terras indígenas no Brasil para o ano de 1987, isto é, para a ocasião imediatamente anterior à promulgação da Constituição – ano este em que se consolidou, pela primeira vez (RICARDO; OLIVEIRA FILHO, 1987), um cômputo geral das terras indígenas em âmbito nacional –, com os dados disponíveis para o momento presente, apresentados no quadro 1 abaixo, verifica-se uma mudança substancial:

Quadro 1
Situação jurídico-administrativa das Tis em 1987 e 2013³

1987

Terras Indígenas	Situação jurídica/administrativa	Extensão em hectares
124 23,94%	Reivindicadas em cadastro	/*
59 11,39%	Em identificação / Interditadas	/** 18.847.861 25,31%
180 34,75%	Delimitadas	59.153.549 49,99%
114 22,01%	Homologadas / Reservadas	15.458.477 20,76%
41 7,91%	Regularizadas em Cartório de Registro de Imóveis / Secretaria do Patrimônio da União	2.887.359 3,87%
518 100%	Todas	74.466.149 100%

³ Dados compulsados no site do Instituto Socioambiental, o qual pode ser consultado a partir do link: <http://pib.socioambiental.org/pt/c/0/1/2/situacao-juridica-das-tis-hoje>, cuja metodologia para confecção segue estritamente a publicação de portarias, decretos e editais pela Fundação Nacional do Índio, Ministério da Justiça, Presidência da República e Secretaria do Patrimônio da União no Diário Oficial. A única exceção é a cifra referente às Terras Indígenas Reivindicadas em cadastro no ano de 2008, colhida diretamente pelo autor quando no exercício da Coordenação Geral de Identificação e Delimitação da Fundação Nacional do Índio.

Terras Indígenas	Situação jurídica/administrativa	Extensão em hectares
~ 250*** 26,65% (dados 2008)	Reivindicadas em cadastro	/*
127 13,55%	Em identificação / Interditadas	893.430 0,79%
101 10,76%	Delimitadas	6.513.686 5,76%
40 4,27%	Homologadas / Reservadas	2.191.665 1,94%
420 44,77%	Regularizadas em Cartório de Registro de Imóveis / Secretaria do Patrimônio da União	105.576.509 93%
938 100%	Todas	112.983.625 100%

* Não há estimativa de área para as terras reivindicadas.

** Não há estimativa de área para as terras em identificação – entram no cômputo apenas as áreas interditadas.

*** No arquivo da Coordenação de Identificação da FUNAI havia 392 demandas cadastradas em 01/12/2008. Destas, 254 eram por identificação, 95 por revisão de limites, 25 eram informes sobre índios isolados, 9 por aquisição de terras e 7 por resolução de pendências para regularização fundiária. Consideram-se aqui apenas aquelas demandas por identificação, com aproximação para menos.

À primeira vista, chama a atenção o número total de terras indígenas oficialmente existentes que – mesmo sem levar em conta aquelas apenas reivindicadas, sobre as quais não há estimativas da extensão –, durante o período considerado, variaram de 394 (518-124) para 688 (938-250). Tal variação indica que se desconheciam o montante e as dimensões das terras tradicionalmente ocupadas pelo índios, encaradas como remanescentes humanitárias tendentes à extinção, porém, reclamadas com novo ímpeto no contexto dos movimentos pela redemocratização do país, nos anos 1970. Antepondo-se ao seu histórico solapamento, passaram também a ser esquadrihadas, apuradas, infundavelmente pactuadas, bem como impingidas. Mas esta variação mostra, sobretudo, que tais

cifras não resultam de simples mensurações e somatórias de áreas. A variação do número e da extensão das terras indígenas indica, primordialmente, que tais cifras resultam de concepções jurídicas distintas de terras de ocupação tradicional vigentes antes e após a promulgação da Constituição, concepções estas que têm informado a imposição de um código legal, nacional, a diversos povos indígenas. Diante da secular expropriação territorial imposta aos povos indígenas, o reconhecimento de seus direitos históricos, concebidos não mais pelo crivo da imemorialidade, e sim da ocupação tradicional, deixou de ter mero caráter restitutivo, para orientar-se com a fundamentação principal de respeitar as formas próprias de organização social. Portanto, a implementação dos direitos originários, conforme os princípios inscritos na Constituição, não tem qualquer sentido de retrocesso a uma suposta anterioridade à colonização, e requer, positivamente, a etnografia do momento presente, isto é, o detalhamento das ações e reações dos índios diante da colonização.

Interveniente na variação de tais cifras, a multiplicidade de concepções de tempo e espaço, concernentes à imensa diversidade sócio-cultural existente no país, conforma outro tema com farta literatura especializada disponível, pela qual não cabe aqui enveredar; porém não é demasiado repisar que processos de territorialização (OLIVEIRA FILHO, 1983, 1988, 2000, 2006, 2011), ou mesmo a disposição espacial das populações, mudam no tempo. Ademais, o estabelecimento de limites espaciais fixos, antes inexistentes, não pode prescindir, em cada caso, de complexas interlocuções políticas e antropológicas com as populações envolvidas. Além de concepções jurídicas e culturais imbricadas, um terceiro fator não previsível – mas nem por isso menos compreensível – consistiu, desde a promulgação da Constituição, no que se veio a designar como emergência ou ressurgência étnica, etnização, como também etnogênese (OLIVEIRA FILHO, 1993, 1998a, 1998b). Algo em comum no campo semântico destes termos aponta para a dinâmica de movimentos sociais, favorecida diante da obsolescência de séculos precedentes de branqueamento e de fidalguia, que o alvorecer do novo ordenamento constitucional veio anunciar.

Feitas estas observações preliminares sobre a primeira categoria das etapas gradativas de reconhecimento oficial das terras indígenas – aquelas aqui classificadas como apenas reivindicações cadastradas na CGID/FUNAI –, que se poderia designar também com o rótulo equivalente de ainda destituídas de qualquer providência administrativa ou jurídica, importa reter por ora que a sua proporção numérica em relação ao número total de terras indígenas permaneceu praticamente constante, com apenas uma pequena variação de 23,94% para 26,65% durante os últimos vinte e cinco anos.

Já com respeito às etapas de regularização seguintes, isto é, considerando-se em conjunto as terras indígenas classificadas nas sucessivas etapas de reconhecimento jurídico-administrativo ainda em curso, portanto aquelas em processo de reconhecimento oficial, somando-se às que se encontram em identificação, identificadas, interditadas, delimitadas, reservadas e homologadas, mas ainda não plenamente regularizadas, pode-se verificar a ocorrência de uma mudança substancial: em 1987 havia 353 terras em procedimentos de regularização, representando então 68,15% do total; já em 2013, este número foi reduzido para 268 terras, que representam 28,58% do total. Em suma, atingiu-se uma redução bastante significativa das terras sob procedimentos administrativos de regularização.

Com efeito, cotejando-se a extensão destas terras indígenas em procedimentos administrativos de regularização fundiária, verifica-se então que a mudança ocorrida atingiu um alcance expressivo: dos 96,06% das áreas indígenas em extensão (correspondentes a 94.459.887 ha.) em meio aos trâmites administrativos para regularização em 1987, restaram, em 2013, apenas 8,49%, portanto menos de dez por cento, correspondentes a 9.598.781 ha. A drástica redução de extensão das terras indígenas em procedimentos de regularização permite notar que houve um monumental desentrelaçamento de direitos que permaneciam retidos nas engrenagens da burocracia federal.

Gráfico 1

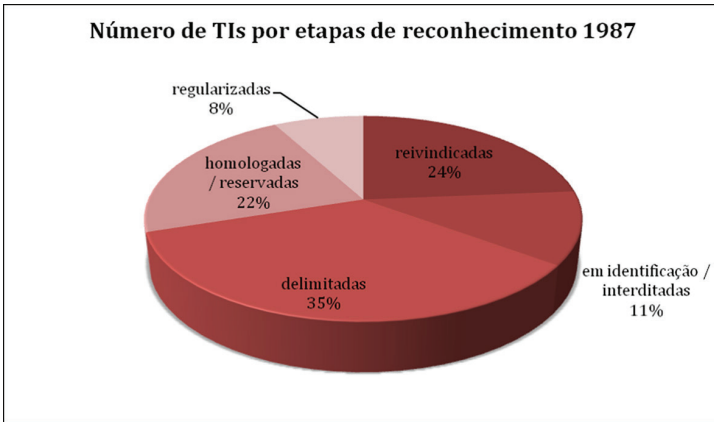
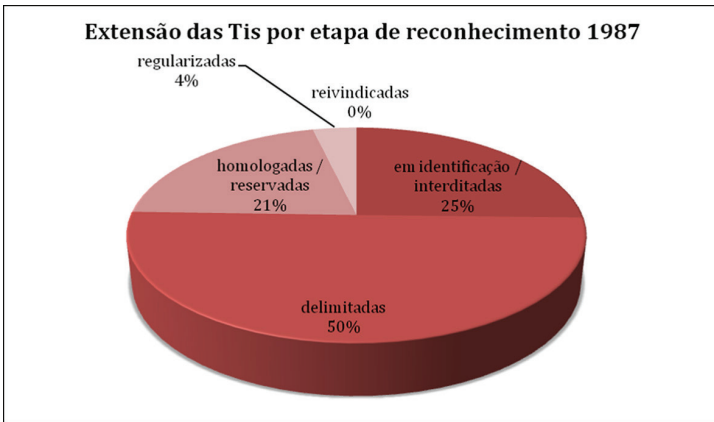


Gráfico 2



Comparando-se, por fim, as terras indígenas já regularizadas formalmente, isto é, aquelas que contam com todos os procedimentos administrativos efetivamente concluídos, portanto as registradas em cartórios e na Secretaria do Patrimônio da União, verifica-se então uma notável inversão da situação jurídico-administrativa das terras indígenas ao longo das últimas décadas: das apenas

41 áreas, que correspondiam a módicos 7,91% das terras completamente regularizadas em 1987, alcançou-se a cifra de 420 áreas, correspondentes a 44,77% do número total em 2013. Verificando-se a extensão destas terras já regularizadas, pode-se formar uma dimensão do empreendimento realizado nas décadas mais recentes, para garantir a sua plena propriedade para a União: de uma pequena fração de 3,87% da soma total das áreas existentes em 1987, correspondente a 2.887.359 ha., logrou-se assegurar uma imensa maioria de 93% de um conjunto mais numeroso de áreas em 2013, correspondente a 105.576.509 ha. Em síntese, uma breve análise global do quadro fundiário do país demonstra que se operou um portentoso processo de ordenamento fundiário; o que autoriza a afirmar que os “direitos originários”, na expressão empregada pelo jurista João Mendes Júnior no início do século XX, vieram adquirir uma observância expressiva somente ao final do século passado e no início do atual.

Gráfico 3

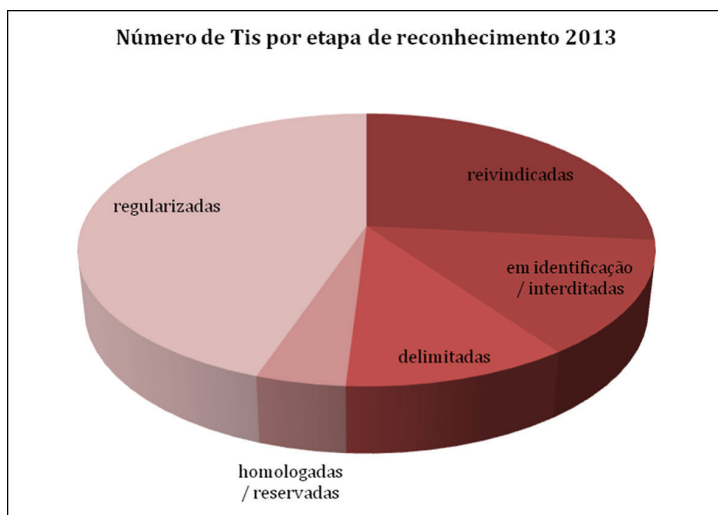


Gráfico 4



Retomaremos adiante o tópico inicial das reivindicações territoriais pendentes. Cabe antes questionar a incidência geográfica desta mudança qualitativa, dimensionada já em linhas gerais no cumprimento dos direitos territoriais indígenas, pelo território nacional.

Forte contraste regional

De fato, é notável um forte contraste regional, logo à primeira vista, na incidência geográfica dos procedimentos administrativos voltados à regularização fundiária das terras ocupadas tradicionalmente pelos índios. Se considerarmos que, das 688 terras indígenas oficialmente existentes no país, 414 situam-se na Amazônia, e que da extensão total do conjunto das terras indígenas somadas, perfazendo 112.983.652 ha, quase a totalidade, compreendendo 111.108.392 ha., situa-se na mesma região, correspondendo respectivamente a 61,97% do total das áreas e 98,47% de sua extensão, e que, por outro lado, apenas o restante de 274 das áreas e 187.526ha. de sua extensão, correspondentes a 38,03% do número total das áreas e 1,53% de sua extensão total, estão distribuídos pelas demais regiões do país, surge de imediato a questão: por quê? Os dados

demográficos disponíveis, por certo, não oferecem resposta. Conforme o recenseamento realizado pelo IBGE em 2010, a população indígena no país é formada por 896.917 indivíduos, dos quais 433.363, ou seja, menos da metade (48,31%), reside na Amazônia; a demografia, portanto, antes reforça a questão.

Dentre os motivos para a concentração que se observa nos procedimentos administrativos visando à regularização fundiária das terras indígenas na Amazônia, os mais evidentes são afetos à colonização: tanto a densidade demográfica mais elevada, especialmente nas regiões nordeste, sul e sudeste, como a maior intensidade das atividades de exploração econômica, conjugadas à estrutura fundiária – mais consolidada nestas regiões – tornam os procedimentos para a regularização de terras indígenas, em particular a desintrusão de ocupantes não índios, e a indenização de eventuais benfeitorias consideradas de boa fé, mais onerosos em termos financeiros, como também políticos, nestas regiões. As atividades, bem como o estatuto dos invasores e/ou ocupantes de terras indígenas na Amazônia – com maior frequência o extrativismo itinerante, a grilagem, a pecuária extensiva –, além dos meios e condições de arregimentação da força de trabalho, invariavelmente composta por índios, quando não afrontam, estão menos enredados a regulamentações e registros administrativos, portanto, mais diretamente passíveis de enquadramento e/ou coibição legal. Isto se põe em contraste com outras regiões do país, onde a permanência, a constância, o montante e o rendimento de capital envolvidos, como também a natureza das atividades empreendidas por não índios nas terras indígenas, conferem aos respectivos autores/responsáveis maiores lastros e formas de respaldo político-administrativo a serem acionados em contraposição ao cumprimento dos direitos constitucionais indígenas.

Não se poderia subestimar, entre tais fatores estruturais, a ponderação de que a maior parte das terras declaradas de posse indígena e homologadas à sua propriedade como bens da União foram assim regularizadas após o regime militar e, para que isso ocorresse, foi fundamental a atuação política dos índios e das organizações indígenas e indigenistas. A atuação do Ministério Público Federal tampouco poderia ser menosprezada após a redemocratização do país, e conjugados a tais fatores estruturais se poderiam distinguir também outros, mais propriamente de ordem conjuntural, que intervieram e impulsionaram o

significativo avanço dos procedimentos administrativos ocorrido durante este período. Para um entendimento da forte concentração regional que se verifica no presente momento, resultante da implementação dos direitos territoriais indígenas inscritos na Constituição, cabe ressaltar uma voluntariosa convergência de conveniências, que direcionou a priorização e a condução das ações administrativas afetas à regularização das terras indígenas no rumo amazônico.

Por um lado, o desenvolvimento de processos administrativos para a regularização das terras indígenas na Amazônia viabilizou-se, em boa medida, no planejamento e na implementação, contando com o aporte financeiro e o apoio técnico-administrativo de programas de cooperação internacional, em particular, do Programa de Proteção às Terras Indígenas na Amazônia Legal – PPTAL, componente do Programa Piloto para a Proteção das Florestas Tropicais do Brasil – PPG7, lançado oficialmente na Conferência das Nações Unidas para o Meio Ambiente e o Desenvolvimento, a Rio-92, por iniciativa do governo brasileiro e do grupo dos sete países industrializados, que alocaram os recursos destinados a uma ampla gama de políticas públicas, visando especialmente atividades de ordenamento fundiário, instituídas através dos decretos n.º. 563 de 1992 e n.º. 2.119 de 1997 (VALENTE, 2007).

Por outro lado, o potencial rendimento político que se busca reverter a cada gestão do governo federal, com o desenvolvimento de políticas públicas voltadas para o ordenamento fundiário, assentamentos e exploração agrícola, gestão e preservação ambiental, como também a regularização de terras indígenas, apresenta resultados cujas dimensões, mensuradas em extensão, tornam-se incomparáveis na Amazônia. As impressionantes cifras amazônicas, a visibilidade estratégica da floresta no plano internacional, o custo relativamente baixo das possíveis (eventualmente compensáveis ou reversíveis) reações políticas adversas e a margem de manobra avantajada diante de instâncias locais dependentes do orçamento e do organograma federal parecem ter confluído para a conveniência governamental dar prioridade às ações administrativas voltadas para o reconhecimento dos direitos territoriais indígenas nesta região.

Quando se alinhavam dados comparativos como os expostos abaixo, aqueles referentes à Amazônia pouco diferem do cômputo geral do país, como se pode observar no quadro 2:

Quadro 2

Quadro comparativo da regularização das Terras Indígenas 1985-2013⁴

Presidente [período]	TIs Declaradas*		TIs Homologadas*	
	Nº**	Extensão**	Nº**	Extensão**
Dilma Rousseff [jan. 2011 a abr. 2013]	8	843.473	11	2.025.406
Luiz Inácio Lula da Silva [jan. 2007 a dez. 2010]	51	3.008.845	21	7.726.053
Luiz Inácio Lula da Silva [jan. 2003 a dez. 2006]	30	10.282.816	66	11.059.713
Fernando Henrique Cardoso [jan. 1999 a dez. 2002]	60	9.033.678	31	9.699.936
Fernando Henrique Cardoso [jan. 1995 a dez. 1998]	58	26.922.172	114	31.526.966
Itamar Franco [out. 92 dez. 94]	39	7.241.711	16	5.432.437
Fernando Collor [mar. 90 set. 92]	58	25.794.263	112	26.405.219
José Sarney [abr. 85 mar. 90]	39	9.786.170	67	14.370.486

Durante o período considerado, inúmeros fatores imbricaram-se no avanço da implementação dos direitos constitucionais indígenas. Dentre eles, a abertura de canais institucionais de expressão política da sociedade civil, que pressionou o desentrelaçamento de processos administrativos retidos nos meandros burocráticos do regime militar – o crivo ideológico sobre fronteiras amazônicas teve seu peso –, e a crescente desenvoltura do país no cenário internacional, na qual o PPG-7 se insere, que impulsionou a esquálida agência indigenista oficial a operacionalizar demandas internas e externas até a última gestão presidencial.

Avanços e retrocessos

Um marco significativo ao longo do período em questão pode ser notado em meados de 2007, quando tem início uma guinada diametral na política indigenista oficial, que ainda está por ser avaliada em todo o seu alcance; tal momento é nevrálgico na medida em que se esgotavam os recursos disponibilizados a fundo perdido pelo PPG7/PPTAL para promover políticas públicas de proteção ambiental e regularização de terras indígenas na Amazônia, ao mesmo tempo em que o avanço significativo havido

⁴ Extraído do site do Instituto Socioambiental. Página para consulta: <http://pib.socioambiental.org/pt/c/0/1/2/demarcacoes-nos-ultimos-governos>

na regularização das terras indígenas naquela região fazia aflorar, em toda a sua extensão, por um lado, a ausência e a necessidade gritante de medidas de proteção. Por outro lado, há um contraste patente com outras regiões que, não tendo a mesma visibilidade no cenário internacional, padeciam com o atraso secular no campo do reconhecimento dos direitos territoriais indígenas, agravado pela incúria governamental ao longo das últimas décadas, em que o crescimento econômico fomentava as práticas recorrentes de expropriação territorial até o limite imposto pela eclosão endêmica de conflitos localizados.

Tal guinada consistiu em redirecionar os recursos remanescentes que haviam afluído em anos anteriores para a Amazônia, e, sob a pressão do Ministério Público Federal, destiná-los a instituir os grupos de trabalho incumbidos de realizar os estudos necessários para a identificação das terras reclamadas há anos pelos Guarani-Kaiowá, cujo protelamento já transformava conflitos endêmicos em conflagrações abertas no Mato Grosso do Sul; extrair do orçamento um mínimo de recursos imprescindíveis para retomar os relatórios (apenas iniciados) de identificação e delimitação de terras de vários grupos expostos a situações agravantes de expropriação no Nordeste; prover rápida instrumentação para intervir junto a empreiteiras de modo a resgatar – ainda que infimamente – aos Guarani alguma compensação, a título de mitigação, pelas áreas impactadas e/ou tomadas por obras e estradas, antes de consumadas, na região sul; além de arregimentar pesquisadores, colaboradores e voluntários para compor grupos de trabalho que realizassem os estudos requeridos para a identificação de terras Guarani e Kaingang, solapadas pelo avanço da exploração agrícola no oeste e de empreendimentos turísticos no litoral da mesma região.

Assim, tal guinada consistiu, em suma, na mobilização de recursos e competências, tão escassos na instituição indigenista oficial, para tentar remediar, mais que tardiamente, um pouco do que vinha sendo negligenciado e fermentava o alastramento de conflitos em várias direções. A despeito da penúria prevista por contingência do orçamento, além do minguado corpo de funcionários, foram instituídos pela FUNAI, nos anos de 2007 e 2008, dezenas de grupos de trabalho, em grande parte viabilizados com trabalho voluntário, para proceder a novos estudos de identificação e delimitação, revisão

e análise de procedimentos para a regularização em curso⁵; concomitantemente engendrou-se o Programa Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas (PNGATI), que se encontra ainda em fase de implantação, e consiste hoje na maior ênfase da política indigenista oficial. Em poucas palavras, um último ímpeto no avanço dos procedimentos para a regularização das terras indígenas caracterizou-se, ao final, pelo redirecionamento histórico e geográfico das prioridades – até então concentradas na região amazônica – para as demais regiões do país, e pelo marco inicial, e simultâneo, de uma mudança de ênfase da política indigenista oficial, que começou a migrar da regularização de terras para a sua gestão.

Esta breve incursão nos anos de 2007-2008 nos conduz ao epicentro da crise atual da política indigenista. Nestes anos desencadeou-se uma mobilização de fazendeiros e de seus representantes políticos em diversas instâncias governamentais e na mídia, que provocaram a judicialização dos procedimentos para o reconhecimento oficial dos direitos territoriais indígenas. Esta judicialização vem causando sucessivos impasses, que vão desde a paralisia dos estudos iniciais para a identificação das terras Guarani-Kaiowá no Mato Grosso do Sul, passam pela tentativa de reversão de casos conclusos, como a ação de contestação da homologação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol em Roraima, e culminam com as mais recentes suspensões arbitrárias de procedimentos intermediários, ainda no âmbito administrativo, no Rio Grande do Sul e no Paraná.

No entanto, não cabe abordar aqui a crise atual, mas apenas delinear alguns dos vetores das forças que nela se entrecruzam e a tensionam, pois tal crise transcende, em muito, o âmbito da política indigenista que, por sua vez, não ocupa posição central nas políticas governamentais. Os dados aqui coligidos sugerem que a atual crise não provém da própria política indigenista, mas que alguns de seus embates atuais, meros conflitos localizados, adquirem maior visibilidade ao serem projetados no cenário político mais amplo do país, e assim prestam-se à legitimação de um outro arranjo de forças que se encontra em plena urdidura.

Com efeito, pode-se nuançar os aludidos vetores distinguindo-os em suas vertentes econômicas, políticas e culturais.

Em termos econômicos, um dos principais embates em curso diz respeito ao pagamento, pelo Estado, de títulos fundiários

⁵ Consultar a **Tabela 3** (em anexo, no final desse artigo).

emitidos indevidamente sobre terras atualmente consideradas de ocupação tradicional indígena. Nestes termos, durante o período em que ocorreram avanços significativos no reconhecimento oficial de direitos históricos dos índios – como vimos, incidentes sobretudo na região amazônica, devido à estrutura fundiária desta região ainda estar relativamente pouco consolidada, com grandes extensões de terras griladas, em partes simplesmente apossadas, glebas devolutas, ou ainda por serem discriminadas pelo Estado, abrigando atividades de exploração flagrantemente ilícitas –, os instrumentos legais disponíveis mostraram-se relativamente operativos e eficazes, na medida em que, do modo como têm sido mais usualmente empregados, preveem a possibilidade de indenização, aos ocupantes não-índios, apenas das benfeitorias eventualmente consideradas de boa fé existentes nos limites declarados oficialmente de posse dos índios e não a possibilidade de indenização da terra, considerada de domínio e de direito originário dos índios.

No entanto, quando se começou a redirecionar as ações administrativas de identificação das terras ocupadas tradicionalmente pelos índios da Amazônia para outras regiões do país – cuja estrutura fundiária, relativamente mais consolidada, passou a implicar na desintrusão de ocupantes de terras mais valorizadas –, ocupantes com títulos expedidos no mais das vezes pelos governos provinciais/estaduais, ocupantes com atividades cadastradas, envolvendo a movimentação (investimentos, financiamentos, rendimentos) de capital mais elevado, ocupantes com atividades mais duradouras e/ou intensas, como agricultura de larga escala e/ou familiar –, tornou-se também, gradativa e proporcionalmente, de maior relevância, a questão da indenização e/ou remuneração pela terra propriamente. Como tal questão não esteve prevista na simples aplicação mecânica da legislação indigenista, nem é agilmente operacionalizável, embora a legislação de alguns estados (como RS, PR, MS) já disponha de dispositivos para indenizar os detentores de títulos expedidos errônea ou indevidamente, as iniciativas, e mesmo a continuidade dos procedimentos, visando a regularização das terras indígenas, passaram a requerer, em escala crescente, mediações e negociações interinstitucionais, medidas de compensação, em suma, sondagens e investimentos prévios/previsíveis de que o governo federal se eximira em outras regiões e períodos. Tal é a

questão de Estado, como também de governos, ainda pendente de esclarecimento, debate, amadurecimento, definição e decisão no âmbito de políticas públicas. Questão primordialmente de justiça, exame e avaliação de cada caso, não é menos política que econômica.

Desde uma perspectiva da economia mais ampla, a regularização de terras indígenas é operada no contexto de processos de ordenamento fundiário em que a titulação pública e privada de terras é parte da incorporação de novas áreas a um mercado imobiliário que se consolida com o lastro jurídico que lhe assegura a transação. A regularização de terras indígenas, ao circunscrever a presença indígena em limites fixos, libera, além de seus limites, extensões de terras disponíveis à apropriação privada, conferindo-lhes a segurança do domínio, conforme já descrito por Alfredo Wagner B. de Almeida:

Delineia-se esboços de um capítulo da expansão vertical do capitalismo financeiro no campo pela incorporação de novas extensões a um mercado de terras formalizado e pela supressão das situações de mercado ditas paralelas, informais e de 'minorias étnicas' que não estariam integradas adequadamente aos mercados imobiliários (ALMEIDA, 1984, p.58).

Nesse sentido, pode-se notar de modo mais imediato os liames que perfazem tal contexto de ordenamento fundiário na própria rotina da repartição administrativa (CGID/FUNAI) encarregada de proceder aos estudos para a identificação de terras indígenas: já na primeira etapa administrativa para o reconhecimento oficial destas terras, para cada caso de área em que se procede o estudo e o respectivo relatório circunstanciado, expedem-se centenas de certidões negativas, isto é, documentos atestando a ausência de índios nas propriedades privadas, cujos títulos se procura registrar/regularizar perante os cartórios imobiliários dos respectivos municípios.

Assim encarados desde, pode-se dizer, "sua funcionalidade" no contexto de um sistema econômico mais amplo, os procedimentos de regularização fundiária instituem, reforçam e/ou valoram o mercado de terras. Portanto, poder-se-ia supor, erroneamente, que o avanço de tais procedimentos teria cumprido seu papel nas regiões em que este mercado se consolida, como a Amazônia e o Centro-oeste, enquanto que, em outras partes, em que tais situações, ditas "informais" ou de "minorias étnicas" já

foram, se não suprimidas, reduzidas a ínfimas proporções, seria possível ignorar, também erroneamente, sua relevância.

Nas áreas de colonização mais antiga, devido ao longo processo de fracionamento territorial a que estão submetidas as sociedades indígenas, os procedimentos para a regularização fundiária das terras de ocupação tradicional resultam invariavelmente na delimitação de áreas com pequena extensão, o que, paradoxalmente, não confere rendimento político expressivo aos administradores públicos e ainda contribui para a negação do cumprimento dos direitos constitucionais indígenas.

Em contrapartida, os povos indígenas vivem, hoje, um período de intensa elaboração, criação, emergência, ressurgência – e a própria multiplicidade de termos é indicativa do vigor e da amplitude crescente – de suas identidades. Muitos dos povos indígenas habitantes das regiões de colonização mais antiga, e mesmo nas áreas em que os processos de expropriação e confinamento territorial ocorrem com maior violência, e que, em períodos anteriores, buscaram, através da dissimulação e da negação das identidades nativas, evitar ou minimizar o racismo em suas relações com a população regional, passaram, via de regra, a ostentar os sinais diacríticos que lhes permitem contrastar uma identidade própria, distintiva, definidora de sua posição social detentora de direitos específicos. Assim como dispomos de uma literatura sociológica nas décadas passadas tematizando “processos de branqueamento”, autorizada pelo decréscimo secular da população indígena, a partir da reversão desta tendência declinante, com o rápido crescimento demográfico dos índios que se verifica durante as últimas três décadas no país, poderíamos tratar, nos dias atuais, mais propriamente do “desbranqueamento” ou do “protagonismo” da população indígena para interpretar os movimentos sociais em curso. Etnias “emergentes”, “etnogênese”, crescimento demográfico, organização, mobilização de entidades indígenas, ocorrem simultaneamente ao retalhamento dos territórios indígenas, provocado pela expansão urbana, pela exploração agrícola, pecuária, madeireira, pela construção de estradas, de usinas hidrelétricas, e linhas de transmissão de energia; processos estes que geram conflitos e novas reivindicações pelo reconhecimento de direitos territoriais que vêm se somar ao atraso histórico no reconhecimento oficial das terras de ocupação tradicional, usurpadas aos índios secularmente em todo o país.

Cabe ressaltar, contudo, considerando os avanços expressivos nos procedimentos para o reconhecimento de direitos territoriais nas décadas mais recentes, incidentes sobretudo na Amazônia, onde se concentram mais de 98% das terras indígenas regularizadas em extensão, em contraste com a maioria da população indígena atualmente distribuída por outras regiões do país, que é o momento de priorizar ações onde o reconhecimento de direitos territoriais mais tarda.

Isto posto, pode-se retomar a análise das reivindicações, ainda pendentes, pelo reconhecimento das terras de ocupação tradicional, tendo clareza com respeito a três de suas balizas fundamentais. A primeira é temporal: o reconhecimento de ocupação tradicional não é operação exclusivamente retroativa, não está confinada no passado, portanto deve tender sim a algum modo de equilíbrio, mas não é uma simples conta de soma zero; fronteiras espaciais devem ser pensadas para favorecer o convívio entre humanos e diferentes espécies, em toda a sua diversidade, tanto no presente como no futuro. A segunda é de ordem espacial: se fronteiras humanas são móveis no tempo, nem por isso têm abrangência infinita; no caso das terras indígenas, embora possam surgir novas reivindicações, são muitas e peremptórias as evidências de que, em sua extensão, reduzem-se drasticamente. E a terceira é de ordem qualitativa, pois que a disposição de limites espaciais, considerada com o correlato investimento na consolidação da propriedade da União sobre as terras de ocupação tradicional indígena, adquire sentido enquanto contribuição, aprimoramento criativo do convívio entre povos diversos, e não mais como mero retardamento para sua apropriação e exploração privada.

Com efeito, pode-se dimensionar a aplicação dos princípios constitucionais referentes ao reconhecimento oficial dos direitos territoriais indígenas no país considerando-se, a princípio, que os avanços significativos ocorridos na Amazônia indicam que as reivindicações que restam ainda cumulativamente incidem prioritariamente em outras regiões do país. Tomando-se apenas as reivindicações cadastradas na repartição do órgão indigenista oficial encarregada de seu cadastramento (CGID/FUNAI), isto é apenas as reivindicações do modo como se apresentam, ainda antes de qualquer avaliação de sua procedência, havia então, em dezembro de 2008, um total de 392 demandas cadastradas. Destas, 254 eram por identificação, 95 por verificação e

reavivamento de limites, 25 informes sobre índios isolados, 9 por aquisição de terras e 7 por resolução de pendências para regularização fundiária. Examinando-se apenas as demandas por identificação, nota-se a ocorrência um tanto frequente de casos reincidentes e, mesmo sem apurá-los com exatidão, pode-se ponderar uma estimativa cautelosa de uma soma total de 250 reivindicações procedentes de todo o país. Dentre estas reivindicações, destaca-se o grande número procedente de algumas etnias, como é o caso das 71 provenientes dos Kokama e Kambeba, das 48 Guarani, das 29 Mura, Apurinã e Paumari, das 6 Tabajara e Potiguara, entre outras menos numerosas que, mesmo na ausência de maiores detalhes ou avaliações quanto à procedência ou representatividade, sejam de grupos familiares, grupos locais, parentelas ou indivíduos, se correspondentes a novas áreas, frações, fragmentos, inserção de comunidades, etc., permitem supor afetas a um número consideravelmente menor de áreas. Restaria, portanto, menos de uma centena de casos, cujos estudos, custos, áreas de abrangência e populações envolvidas na sua resolução seriam dimensionados mediante uma averiguação preliminar.

Sem o menor intuito de menosprezar dificuldades, esforços, habilidades e conhecimentos necessários para proceder aos encaminhamentos necessários a todos os casos referidos, trata-se aqui tão somente de apontar a existência de limites claramente definíveis, e mais, de afirmar uma simples constatação de que nos encontramos, no presente momento, em situação muito mais próxima do que se poderia aventar, ou do que tem sido frequentemente alardeado pela mídia, de alcançarmos um patamar inaudito de qualidade de convivência entre o conjunto da sociedade nacional com toda a diversidade socio-cultural nativa do país.

Em conclusão, cabe apenas pontuar que, para que os avanços significativos aqui dimensionados ocorressem, os sucessivos governos federais contaram com o aporte de recursos e apoio técnico da cooperação internacional, e deram prioridade a áreas que apresentaram maior facilidade, maior rendimento político, maior visibilidade e menor custo, tanto político como financeiro, para procederem ao reconhecimento de direitos históricos e à respectiva regularização fundiária. Parte muito expressiva, mesmo inédita, foi cumprida, e encontra-se formalmente consolidada. Resta, contudo, a menor parte, e certamente

multíssimo menor em extensão, porém a mais dispendiosa por fazer, atingindo a maioria da população indígena. Defrontamo-nos, portanto, no presente momento, com a oportunidade de levar a cabo este processo histórico promovido por todos os governos eleitos desde a redemocratização do país, e inaugurar uma nova era de convivência com a sua imensa bio e sociodiversidade, ou retroceder, comprometendo décadas de investimentos e lutas sociais, para um regime colonial.

Tabela 3

Grupos Técnicos instituídos para desenvolver estudos de identificação, delimitação e revisão de limites (CGID/FUNAI)

Terra Indígena	UF	Grupo	Portaria	Publicação DOU	Observações
WAWI	MT	Suyá	824/PRES, de 23/08/07	27/08/07	Revisão
MARACAXI	PA	Munduruku	821/PRES, de 21/08/07	23/08/07	Identificação
PIMENTAL E SÃO LUIS DO TAPAJÓS	PA	Munduruku	1.099/PRES, de 13/11/07	16/11/07	Identificação
RIO CAETÉ E CAIAPUCÁ	AC	Jaminawa	964/PRES, de 05/10/07	08/10/07	Identificação
RIO NEGRO OCAIA	RO	Pakaánova	83/PRES, 28.01.08	19.02.08	Revisão
TUMBALALÁ	BA	Tumbalalá	624/PRES, de 16/07/07	17/07/07	Complementar para identificação
IKPENG	MT	Ikpeng	737/PRES, de 01/08/07	02/08/07	Complementar para identificação
MATA MEDONHA	BA	Pataxó	931/PRES, de 26/09/07	28/09/07	Complementar para identificação
KRENAK	MG	Krenak	964/PRES, de 05/10/07	08/10/07	revisão
ENAWENÊ-NAWÊ	MT	Enawenê-Nawê	1.070/PRES, de 30/10/07	31/10/07	revisão
MENKÜ	MT	Menkü	1.069/PRES, de 30/10/07	31/10/07	revisão
COROA VERMELHA	BA	Pataxó	1.082/PRES, de 05/11/07	08/11/07	revisão

Terra Indígena	UF	Grupo	Portaria	Publicação DOU	Observações
ARARIBÁ, BARÃO DE ANTONINA E ITAPORANGA	SP	Guarani	1.088/PRES, de 07/11/07	08/11/07	Identificação e revisão
XACRIABÁ E XACRIABÁ RANCHARIA	MG	Xacriabá	1.096/PRES, de 13/11/07	14/11/07	Revisão
BORBOLETA	RS	Kaingang	1.119/PRES, de 21/11/07	22/11/07	identificação
KA'AGUY POTY/ ESTRELA VELHA	RS	Mbyá-Guarani	52/PRES, de 21/01/08	12/02/08	identificação
TRUKÁ	PE	Truká	146/PRES, de 21/02/08	25/02/08	revisão
ARANDU MIRIM, ARAPONGA E PARATI MIRIM	RJ	Guarani	184/PRES, de 05/03/08	06/03/08	Identificação/ Revisão
PANAMBI	MS	Guarani	232/PRES, de 17/03/08	18/03/08	Estudos complementares para identificação
CUÊ-CUÊ/ MARABITANAS	AM	Baré	234/PRES de 17.03.08	18/03/08	Estudos complementares para identificação
ILHA DA TAPERA/ SÃO FÉLIX	PE	Truká	264/PRES, de 20.03.08	27/03/08	Identificação e delimitação
MENKÛ (Myky)	MT	Menkü	302/PRES, de 28.03.08	31/03/08	Estudos complementares para identificação
ENAWENÊ-NAWÊ	MT	Enawenê-Nawê	355/PRES, de 08.04.08	09/04/08	Estudos complementares para revisão
TUPINAMBÁ DE OLIVENÇA	BA	Tupinambá	544/PRES, de 26.05.08	27/05/08	Estudos complementares para identificação
UAÇÁ	AP	Karipuna	614/PRES, de 09.06.08	10/06/08	Estudos para revisão de limites
SAMBAQUI, CERCO GRANDE e KARUGUÁ	PR	Guarani	615/PRES, de 11.06.08	12/06/08	Identificação e delimitação

Grupos Técnicos instituídos para realizar estudos e emitir parecer conclusivo sobre relatórios antropológicos, contestações e material técnico das demarcações

Terra Indígena	UF	Grupo	Editais nº	Data da Publicação (*)	Origem	Objetivo
AMAMBAlPEGUA	MS	Guarani Kaiowá e Ñandéva	2008/006 e 2008/007/ PPTAL	10.04.08	Compromisso de Ajuste de Conduta – FUNAI/MPF	1
ANINGALZINHO	PA	Tupaiu	2008/003 e 2008/004 / PPTAL	10.04.08		1
APAPAPEGUA	MS	Guarani Kaiowá e Ñandéva	2008/006 e 2008/007/ PPTAL	10.04.08	Compromisso de Ajuste de Conduta – FUNAI/MPF	1
AREAL	PA		2008/009/ PPTAL	02.06.08		2
BARRO ALTO	AM	Kokama	2008/008	02.06.08		4
BORARI / ALTER DO CHÃO	PA	Borari	2008/003 e 2008/004 / PPTAL	10.04.08		1
BRILHANTEPEGUA	MS	Guarani Kaiowá e Ñandéva	2008/006/ PPTAL	10.04.08	Compromisso de Ajuste de Conduta – FUNAI/MPF	1
CACIQUE FONTOURA	MT	Karajá	2008/008	02.06.08		4
CAPIVARA	AM	Mura	2008/001 e 2008/002 / PPTAL	10.04.08		1
COBRA GRANDE	PA	Arapitun	2008/003 e 2008/004 / PPTAL	10.04.08		1
DOURADOSPEGUA	MS	Guarani Kaiowá e Ñandéva	2008/007/ PPTAL – retificação –	10.04.08	Compromisso de Ajuste de Conduta – FUNAI/MPF	1

Terra Indígena	UF	Grupo	Edital nº	Data da Publicação (*)	Origem	Objetivo
ENAWENÊ-NAWÊ	MT	Enawenê-Nawê	2007/010 e 2007/011 / PPTAL	16.08.07		1
ESCRIVÃO	PA		2008/003 e 2008/004 / PPTAL	10.04.08		1
GUAPENU	AM	Mura	2008/001 e 2008/002 / PPTAL	10.04.08		1
IGUATEMIPEGUA	MS	Guarani Kaiowá e Ñandêva	2008/006 e 2008/007/ PPTAL	10.04.08	Compromisso de Ajuste de Conduta – FUNAI/MPF	1
JAMAMADI DO LOURDES	AM	Apurinã, Jamamadi	2008/009/ PPTAL	02.06.08		2
JAMINAWÁ DA COLOCAÇÃO SÃO PAULINO	AC/ AM	Jaminawá	2008/009/ PPTAL	02.06.08		2
JAURAY	AM	Mura	2008/001 e 2008/002 / PPTAL	10.04.08		1
JEJU	PA		2008/009/ PPTAL	02.06.08		2
KAXINAWÁ DO SERINGAL CURRALINHO	AC	Kaxinawá	2008/009/ PPTAL	02.06.08		2
KAYABI	MT/ PA	Kayabi	2008/008	02.06.08		4
LAGO DO CORREIO	AM	Kokama, Tikuna	2008/008	02.06.08		4
LAGO DO LIMÃO	AM	Mura	2008/001 e 2008/002 / PPTAL	10.04.08		1
MANCHINERI DO SERINGAL GUANABARA	AC	Machineri	2008/009/ PPTAL	02.06.08		2

Terra Indígena	UF	Grupo	Editais nº	Data da Publicação (*)	Origem	Objetivo
MAPARI	AM	Cayxana	2008/008	02.06.08		4
MARACAXI	PA	Tembé	2007/004/ PPTAL e 2008/009/ PPTAL	17.05.07 e 02.06.08		2
MARÓ	PA		2008/003 e 2008/004 / PPTAL	10.04.08		1
MENKÛ	MT	Menkü	2007/010 e 2007/011/ PPTAL	16.08.07		1
MIGUELENO	RO		2008/009/ PPTAL	02.06.08		2
MURATUBA	AM	Mura	2008/001 e 2008/002 / PPTAL	10.04.08		1
MURUTINGA	AM	Mura	2008/001 e 2008/002 / PPTAL	10.04.08		1
ÑANDEVAPEGUA	MS	Guarani Kaiowá e Ñandéva	2008/006 E 2008/007/ PPTAL	10.04.08	Compromisso de Ajuste de Conduta – FUNAI/MPF	1
PEQUIZAL DO NARUVOTO	MT	Naruvote	2008/009	02.06.08		3
PIMENTAL	PA	Munduruku	2008/005 / PPTAL	10.04.08		1
PONCIANO	AM	Mura	2008/001 e 2008/002 / PPTAL	10.04.08		1
PROSPERIDADE	AM	Kokama	2008/008	02.06.08		4
PURUBORÁ	RO		2008/009/ PPTAL	02.06.08		2
RIOZINHO DO ALTO ENVIRA	AC	Isolados	2008/008	02.06.08		4

Terra Indígena	UF	Grupo	Editais n°	Data da Publicação (*)	Origem	Objetivo
SANTA CRUZ DA NOVA ALIANÇA	AM	Kokama	2008/008	02.06.08		4
SÃO LUIS DO TAPAJÓS	PA	Munduruku	2008/005 / PPTAL	10.04.08		1
SISSAÍMA	AM	Mura	2008/001 e 2008/002 / PPTAL	10.04.08		1
UIRAPURU	MT	Paresi	2008/009	02.06.08		3
UTARIA WYHYNA-HIRARI BERENE	TO		2008/009/ PPTAL	02.06.08		2
VISTA ALEGRE	AM	Mura	2008/001 e 2008/002 / PPTAL	10.04.08		1
XIPAYA	PA	Kuruáya, Xipaya	2008/008	02.06.08		4

(*) publicado no *site* da FUNAI

- (1) Realizar estudos para identificação e delimitação
- (2) Emitir parecer sobre relatórios circunstanciados de identificação e delimitação
- (3) Emitir parecer sobre as contestações
- (4) Emitir parecer sobre as peças técnicas das demarcações

SANTILLI, P. J. B. Notes on the culturalpot that permeates the present conflicts of indigenist policy. *Perspectivas*, São Paulo, v.43, p.35-61, jan./jun. 2013.

■ **ABSTRACT:** *Unlike neighboring countries whose constitutions define their multicultural and multiethnic statutes, the indigenous rights inscribed on Brazilian Constitution are primarily defined by the recognition of territorial occupation. At this moment when the political struggles brings into question the validity of these rights, the text aims to discuss the extent of its application since enactment of the Brazilian Constitution.*

■ **KEYWORDS:** *Indigenous rights. Land structure. Traditional occupation. Territorial dispossession. Territorialization.*

Referências

ALMEIDA, A. W. B. As áreas indígenas e o mercado de terras. *Aconteceu Especial* 15. Povos indígenas no Brasil/1984, São Paulo, CEDI, p.53-59, 1984.

IBGE. *Censo 2010*. Disponível em: <<http://censo2010.ibge.gov.br/pt/noticias-censo?view=noticia&id=1&idnoticia=2194&t=censo-2010-populacao-indigena-896-9-mil-tem-305-etnias-fala-274>>. Acesso em: 03 jan. 2013.

OLIVEIRA FILHO, J. P. Terras indígenas no Brasil: uma tentativa de abordagem sociológica. *América Indígena*, México, v. 63, n.3, p.655-682, 1983.

_____. Fronteiras de papel: o reconhecimento oficial das terras indígenas. *Revista Humanidades*, Brasília, v.18, p.91-102, 1988.

_____. Os povos indígenas no Nordeste: fronteiras étnicas e identidades emergentes. *Tempo Presença*, Rio de Janeiro, v.270, p.31-35, 1993.

_____. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Mana*, Rio de Janeiro, v.4, n.1, p.47-77, 1998a.

_____. (Org.). *Indigenismo e territorialização: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1998b. v.2000.

_____. *Cidadania e globalização: povos indígenas e agências multilaterais*. Porto Alegre: UFRGS/IFCH, 2000.

_____. (Org.). *Hacia una antropología del indigenismo: estudios críticos sobre los procesos de dominación y las perspectivas actuales de los indígenas en Brasil*. Rio de Janeiro; Lima: Contra Capa; Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, 2006.

_____. (Org.). *A presença indígena no Nordeste: processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011.

RICARDO, C. A.; OLIVEIRA FILHO, J. P. *Terras indígenas no Brasil*. São Paulo: CEDI, 1987.

VALENTE, R. C. *Acordos, projetos e programas: uma abordagem antropológica das práticas e dos saberes administrativos da GTZ no Brasil*. 2007. 411f. Tese. (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.

INTERACIONISMO SIMBÓLICO: CONTRIBUIÇÕES PARA SE PENSAR OS PROCESSOS IDENTITÁRIOS

Marcelo Alario ENNES¹

■ **RESUMO:** O presente artigo se propõe a apresentar e discutir contribuições do interacionismo simbólico visando compreender as identidades para além de uma perspectiva essencializada e naturalizada. Para tanto, foram consultadas, a partir de suas respectivas abordagens, obras de representantes do interacionismo simbólico, bem como de seus comentaristas, que nos ajudaram a contextualizar e compreender as contribuições deste importante segmento do pensamento social. O artigo sugere que os conceitos de *self*, outro-significativo, outro-generalizado, situação e contexto são contribuições importantes para a compreensão dos processos identitários como expressão de relações de poder e dominação produzidos pelos sentimentos de pertencimento e de diferença que classificam e hierarquizam socialmente os atores em interação.

■ **PALAVRAS-CHAVE:** Interacionismo simbólico. Processos identitários. Localização, hierarquização e classificação social.

Introdução

A questão central desse artigo gira em torno das contribuições de representantes do “interacionismo simbólico” para a compreensão da dimensão relacional e política do que aqui será denominado como “processos identitários”. A proposta é verificar como este *corpus* teórico nos ajuda a estabelecer parâmetros analíticos para compreender as dinâmicas de hierarquização da sociedade contemporânea, muitas vezes

¹ UFS – Universidade Federal de Sergipe. Programa de Pós-graduação em Sociologia. Líder do Grupo de Estudos e Pesquisas Processos Identitários e Poder (GEPPIP). Itabaiana – SE – Brasil. 49037-340 – m.ennes@uol.com.br

ofuscadas pelos usos do termo identidade associado às ideias de diversidade e pluralidade cultural. Daí a importância da presente reflexão encontrar subsídios para identificar e denunciar as novas expressões das relações de dominação e de poder características da sociedade contemporânea, algumas vezes ocultas sob o aparente respeito às diferenças.

Alguns dos pressupostos do interacionismo simbólico são também pertinentes para o estudo de situações e contextos, para utilizar dois termos amplamente empregados por seus representantes, caracterizados por relações de poder e dominação. Em razão da centralidade das categorias de “situação” e “contexto”, as interações vão muito além das relações puramente interpessoais. Não é esta a perspectiva que desejamos recuperar para a discussão dos processos identitários; ao contrário, interessa-nos identificar e explicitar o aspecto relacional como elemento central dessas dinâmicas. De qualquer modo, como veremos na perspectiva aqui discutida, a interação não se resume apenas às relações face a face.

Desse modo, ao adentrar um pouco mais nos caminhos abertos pelos interacionistas, buscamos avançar, por assim dizer, na compreensão das relações entre cultura e poder.

O presente artigo dividiu-se em três partes. Na primeira, apresentamos nossa proposição sobre os processos identitários como expressão de relações de poder. As duas outras partes referem-se à discussão de aspectos desenvolvidos pelo interacionismo simbólico que contribuem para esta proposição. Primeiro, buscou-se contextualizar a origem do interacionismo simbólico do ponto de vista histórico e teórico. Na sequência, centrou-se na análise das noções de “situação” e “contexto” e na perspectiva relacional aqui defendida. Ainda nesta parte, discute-se o *self* e o outro-generalizado como conceitos que nos auxiliam a pensar processos identitários como relações de poder.

Para além do senso comum sobre identidades: provocações preliminares

A recorrência do tema das identidades nos estudos acadêmicos e na mídia expressa sua centralidade na sociedade contemporânea. No campo da mídia, existe um verdadeiro valeduto sobre o tema, a exemplo de outros termos, como cidadania.

Desse modo, a palavra identidade é empregada como forma de valorização das culturas locais, para a legitimação de grupos sociais e para valorizar as diferenças culturais e comportamentais. Nestes casos, pode-se verificar a confusão recorrente do uso da palavra identidade para se referir a dinâmicas socioculturais que seriam descritas mais acertadamente se fossem empregados termos tais como “tradição”, “cultura”, “patrimônio cultural”, entre outros. Tudo passa, então, a ser chamado de identidade. Isto, na realidade, confunde mais e explica menos.

No campo acadêmico, o tema das identidades tem motivado estudos e debates nas áreas de Ciências Sociais, Teoria Literária e Psicologia Social. Também nesse campo, o uso da palavra identidade não é feito de modo preciso e claro. Em sua grande maioria, os estudos sobre identidade não vêm acompanhados da devida definição de seu significado. Alguns autores justificam-se evocando o caráter “escorregadio” do termo.

Assim, nos dias de hoje, cada um a seu modo, tanto a mídia quanto a academia empregam o termo identidade para ressaltar a diversidade e a pluralidade cultural, e o descentramento dos sujeitos sociais. Nesses casos, dissociada de sua dimensão política, a identidade aparece como característica da contemporaneidade e pode nos levar a pensar que vivemos em um mundo onde as diferenças culturais estão livres das desigualdades sociais, econômicas e políticas.

O uso recorrente e, de certo modo, acrítico da palavra identidade tem produzido um senso comum tanto fora quanto dentro da academia. Ao contrário dessa tendência dominante, os processos identitários precisam ser pensados como dinâmica, como tensão, na qual os elementos que a compõem – o espaço social, os indivíduos, os grupos, as instituições, as normas – retrodeterminam-se. Cabe então entender a dinâmica desse movimento, daí a proposta desse artigo de visitar o interacionismo simbólico como uma das possibilidades de se pensar os processos identitários a partir de uma perspectiva relacional, na qual as relações de poder ocupam um lugar central na dinâmica de produção das diferenças e do sentimento de pertença.

Como veremos, a partir das contribuições de interacionistas simbólicos, os processos identitários são dinâmicas de localização de indivíduos e grupos no espaço social. O processo de localização social deve ser compreendido com base nos

contextos históricos sociais, o que depende da distribuição de poder entre indivíduos e grupos sociais, regras e instituições. A dinâmica existente entre esses elementos do processo identitário produz múltiplas gradações e níveis de hierarquização social.

As dinâmicas de localização social caracterizam-se, também, pela produção da diferença e do sentimento de pertença dos indivíduos e dos grupos sociais e, em suas relações, dão origem aos processos identitários. Essas relações, por sua vez, são mediatizadas por fronteiras materiais ou simbólicas, isto é, elementos definidores e demarcadores do eu/nós e do outro/outros. Essas fronteiras são, também, socialmente construídas e resignificadas, em razão das mudanças dos contextos sociais e históricos, ora configuradas de modo centralizado e unificado, ora descentrado e fragmentado.

Compreendidas a partir dessas premissas, as relações sociais e de poder produtoras de localização social não obedecem a uma lógica imanente e tampouco se reduzem aos seus fatores externos. Ou seja, os processos identitários não se explicam apenas a partir dos atores sociais envolvidos em relações do tipo face a face ou apenas por sobredeterminações, cuja incidência sobre eles ocorreria a partir do exterior².

Para os fins propostos nesse artigo, portanto, defendemos a ideia segundo a qual os processos identitários precisam ser analisados, sobretudo, como expressão de relações de poder, as quais geram localização, estratificação e hierarquização social. Esta perspectiva opõe-se às análises pautadas na identificação de atributos e elementos (como gênero, cor de pele, nacionalidade, gastronomia, tradições culturais, entre outros), os quais são tomados como as identidades de determinados grupos. Nas partes seguintes, procura-se fundamentar estas premissas com base em alguns dos autores mais representativos do interacionismo simbólico.

Origens do interacionismo simbólico e algumas de suas contribuições

Segundo Stuart Hall (2002), em seu já bem conhecido livro *Identidade cultural na pós-modernidade*, para G. H. Mead³:

² Parece ser acertada a ideia de Gilberto Velho, de que os estudos sobre identidade devem estar situados na “área de conhecimento conhecida como indivíduo e sociedade” (STRAUSS, 1999, p.14).

³ Considerado o precursor do interacionismo simbólico (COULON, 1995, p.20).

[...] a identidade é formada na “interação” entre o eu e a sociedade. O sujeito ainda tem núcleo ou essência interior que é o “eu real”, mas este é formado num diálogo contínuo com os mundos culturais “exteriores” (HALL, 2002, p.11).

Esta afirmação faz parte do argumento desenvolvido por Hall para explicar o descentramento dos sujeitos e das identidades. Os interacionistas, segundo o autor, situam-se em um, por assim dizer, estágio intermediário entre o “sujeito cartesiano”, expressão do individualismo e de sua identidade a partir de uma perspectiva do liberalismo econômico e político nos séculos XVIII e XIX, e os sujeitos descentrados, característicos da sociedade pós-moderna. Segundo Hall, a noção de sujeito e identidade desenvolvida pelo interacionismo simbólico resulta em uma concepção ainda centrada e essencialista do “eu” não obstante ser produzida por meio das interações sociais.

Para nós, interessa reexaminar as contribuições de alguns dos representantes do interacionismo simbólico para se pensar os processos identitários. Na realidade, isto se torna ainda mais necessário se desejamos ir além de uma leitura linear da tipologia desenvolvida por Hall em relação aos sujeitos e suas identidades. Para nós, é possível, empregando a terminologia do autor, encontrar características do “sujeito descentrado” no “sujeito sociológico”, do mesmo modo as características do “sujeito cartesiano” podem reaparecer no “sujeito descentrado”. Seguindo este raciocínio, o interacionismo simbólico pode ser uma referência válida para pensarmos os processos identitários característicos da sociedade contemporânea⁴.

Procuramos, assim, explorar algumas ideias importantes do interacionismo simbólico para a compreensão dos processos identitários, que podem ficar ocultas em uma expressão generalista como, por exemplo, “sujeito sociológico”, desenvolvida por Hall (2002, p.45) em seu esforço de sistematizar o processo histórico das mudanças na produção da diferença e do sentimento de pertencimento.

Os interacionistas simbólicos constituem um grupo de estudiosos relativamente heterogêneo. Grande parte de sua história teve a Universidade de Chicago como sede e representa um dos capítulos mais importantes da chamada sociologia

⁴ Como o próprio autor afirma, a identidade e o “sujeito sociológico”, tal como o “sujeito descentrado”, são produzidos por meio das relações sociais. É interessante notar que muito da “soberania” do “sujeito cartesiano” pode ser encontrada no “sujeito descentrado”.

americana⁵. Em sua origem, este grupo vivenciou o intenso e multifacetado processo de urbanização e industrialização nos EUA, processo no qual questões como imigração e delinquência, características da sociedade de massas americana, tornaram-se temas de investigação.

De acordo com Coulon (1995), a Escola de Chicago (e os interacionistas simbólicos por extensão) teve em sua primeira fase uma forte influência religiosa, cristã-protestante. Além disso, conforme Becker (1996), a sociologia desenvolvida pelos interacionistas tem conexão em diferentes momentos e por diferentes modos com Simmel, a começar pelo fato de Robert Park ter sido seu aluno. Além disso, o *American Journal of Sociology*, revista cuja origem está associada ao grupo pioneiro do interacionistas, traduziu alguns dos artigos do sociólogo alemão.

Deste modo, a preocupação com a ação social (no sentido da intervenção na sociedade) em razão da perspectiva normativista cristã-protestante e a ênfase que Simmel deu à dimensão cotidiana da realidade social explicariam, ao menos em parte, a ênfase teórica e metodológica dada às interações sociais.

Além da importante influência de Simmel, de acordo com Gilberto Velho (1999), a Escola de Chicago sofreu, por meio das contribuições de William James (1842-1910), John Dewey (1859-1952) e George H. Mead (1863-1931), forte influência do pragmatismo e do evolucionismo.

Nesta direção, a origem cristã-protestante da Escola de Chicago não é uma unanimidade. Joas (1999), por exemplo, defende o pragmatismo inspirado em Dewey como de grande importância para a definição dos princípios epistemológicos e metodológicos desenvolvidos pelos interacionistas.

É importante notar que este pragmatismo tem origem tanto nas condições sociais, políticas, culturais e econômicas do período, produzidas, em especial, pela Guerra Civil Americana, quanto na oposição e crítica à tradição filosófica cartesiana.

Essa crítica de [Pierce contra Descartes] nada mais é que a defesa de autoridades inquestionáveis contra a reivindicação emancipatória do eu pensante; é, portanto, um pleito em defesa da

⁵ As gerações mais recentes dos interacionistas simbólicos trabalharam, e ainda continuam trabalhando, em outras universidades americanas e de outros países, a exemplo de Everett Hughes representante da segunda geração que se mudou para o Canadá para trabalhar na McGill University e, entre as gerações mais recentes, o próprio Howard Becker que na ocasião de sua conferência no Museu Nacional/UFRJ, trabalhava na Washington University em Seattle, EUA.

verdadeira (g.a.) dúvida, em defesa do enraizamento da cognição em situações concretas. A noção central cartesiana do eu solitário que duvida sucumbe à idéia de uma busca coletiva da verdade para solucionar problemas reais encontrados no curso da ação (JOAS, 1999, p.134).

Percebe-se que o pragmatismo defende a impossibilidade do “eu” existir fora de um contexto ou, por assim dizer, em um vazio social. Este “eu” não é anterior e nem exterior ao meio social e, portanto, não pode pensar e agir fora dele.

De acordo com Joas, em Mead as interações sociais pressupõem não apenas o “outro” como determinante no posicionamento e ação do “eu”, mas também, o “eu” se apresenta, ele próprio, como estímulo para o “outro”.

Em situações sociais, o agente é, ele próprio, uma fonte de estímulo para seu parceiro. Ele deve então estar atento a seus modos de ação uma vez que estes suscitam reações do parceiro e por isto, tornam-se condições para continuidade de suas próprias ações. Neste tipo de situação, não apenas a consciência, mas também a autoconsciência são funcionalmente requeridas. Com essa análise da ‘auto-reflexividade’, Mead tentou reconstruir, pragmaticamente, a herança do idealismo alemão (JOAS, 1999, p.139).

Ainda conforme Joas (1999), as interações sociais são dinâmicas cujo repertório de “esquemas e expectativas” orientam a ação do “eu” e a “reação” dos “outros”.

Independentemente da falta de unanimidade sobre a origem da Escola de Chicago, há vários aspectos comuns destacados por seus representantes na definição de interação social e do interacionismo.

[...] para nós a unidade básica de estudo era a interação social, pessoas que se reúnem para fazer coisas em comum – exemplificando com um tema antropológico, para constituir uma família, para criar um sistema de parentesco. [...] Portanto, o que nos interessava eram os modos de interação, especialmente as interações repetitivas das pessoas, modos estes que permanecem os mesmos, dia após dia, semana após semana (BECKER, 1996, p.186).

Além da ênfase dada às “interações repetitivas”, que não interessam aos propósitos deste artigo, Becker ressalta a dimensão relacional e a produção coletiva da vida social.

Por sua vez, representante da primeira geração, Blumer define três premissas básicas do interacionismo simbólico:

A primeira estabelece que os seres humanos agem em relação ao mundo fundamentando-se nos significados que esse lhes oferece. [...] A segunda premissa consiste no fato de os significados destes elementos serem provenientes da ou provocados pela interação social que se mantém com as demais pessoas. A terceira premissa reza que tais significados são manipulados por um processo interpretativo (e por este modificado) utilizado pela pessoa ao se relacionar com os elementos com que entra em contato (BLUMER, 1980, p.119).

Em síntese, as premissas estabelecidas por Blumer baseiam-se em um conjunto de elementos que se interdeterminam em um movimento espiral. Nesse sentido, a ação é orientada por meio da relação com o mundo. Esta relação com o mundo é ela mesma uma interação social, que, por sua vez, orienta e é orientada por dinâmicas interpretativas.

Já para Strauss (1999), representante da geração “pós-guerra”, a interação pode ser compreendida como um complexo processo social que envolve a motivação, a interação face a face, as dimensões racionais e irracionais (fantasia), as dimensões estruturais e as relações de poder.

De acordo com este autor, toda interação pressupõe “motivação”, cujo significado consiste na identificação de objetos físicos e humanos utilizados na “organização” do “eu” em uma determinada situação. Com base nesta, o “eu” avalia como agir e proceder na interação. É este elemento da interação que definirá se uma situação é ou não problemática, ou seja, se o “eu” reconhece ou não os estímulos e símbolos com os quais se depara ao longo da interação. “Numa situação problemática, uma pessoa precisa não apenas identificar o outro naquele momento, mas também, *pari passu*, identificar o *self* naquele instante” (STRAUSS, 1999, p.64).

Ao desenvolver a dimensão face a face da interação, Strauss apoia-se nas noções de *status* e papel social. De acordo com este autor, estas noções, no entanto, não podem ser entendidas com características, atributos e posições rígidas, cristalizadas e definitivas. Ao contrário, a dimensão face a face da interação expressa sempre sua mobilidade e sua fluidez. Strauss adverte que a motivação é apenas a fase inicial da interação. “A leitura

inicial da identidade do outro apenas determina o estágio para a ação, dá a cada um algumas deixas para suas linhas” (STRAUSS, 1999, p.70).

Para a compreensão da interação, Strauss introduz o elemento, ou a dimensão, da “fantasia”. Segundo o autor, esta dimensão é fundamental para não se reduzir as interações ao plano do consciente, do lógico, do racional e do previsível. A fantasia como devaneio possui um caráter de antecipação, isto é, contém um caráter preparatório (imaginar a interação). Além disso, pode servir de subsídio, no sentido de informar e criar expectativas de como se comportar e, neste sentido, representa um importante mecanismo para conservar ou mudar as identidades (STRAUSS, 1999, p.82).

Ao lado da interação face a face e da fantasia, Strauss destaca a importância do “processo interacional estruturado”. Esta dimensão da interação seria mais destacada entre sociólogos e menos entre psiquiatras⁶. Estes, segundo o autor, voltam-se mais para a dimensão do imaginário social. Deste modo, o exame das interações estaria incompleto se se desconsiderar dimensões que extrapolam a relação face a face.

Para Strauss, a estrutura aparece de modo graduado na interação. Segundo o autor, “é útil pensar que a interação é não só estruturada, no sentido de que os participantes representam posições sociais; mas também, ao mesmo tempo, que não é tão estruturada” (STRAUSS, 1999, p.84). Esta ideia está associada à compreensão da importância do status nas dinâmicas de interação. O *status*, para Strauss, é uma referência aos papéis sociais produzidos pela sociedade e exercidos pelos atores sociais na interação. Estes papéis, e por consequência o *status*, no entanto, não são unívocos e nem definitivos. Ao contrário, resultam da combinação de muitos fatores. É “[...] bastante comum a possibilidade de dois atores estarem atuando com base em status entendidos de maneira diferente. Um pode assumir que é médico falando com outro médico, enquanto o outro está atuando como um negro em frente a um branco” (STRAUSS, 1999, p.86).

⁶ Para termos claro o “lugar” a partir do qual se discute identidades e interações, é importante que consideremos que o autor orienta o leitor no sentido de que o livro de “Espelho e Máscaras”: “[...] deveria ser encarado propriamente como uma tentativa de justapor e fundir a perspectiva interacionista simbólica e a perspectiva organizacional social numa psicologia social sugestiva e exequível!” (STRAUSS, 1999, p.30-31).

Como se vê, a produção e a mudança de *status* podem ir além de uma dinâmica ritualizada e previsível, comportando-se de modo mais livre e imprevisível, o que escapa de ordens preestabelecidas. Por outro lado, esta mudança não obedece à vontade do indivíduo, entendida de modo soberano e independente, nos moldes do sujeito soberano descrito por Stuart Hall (2002, p.17-31).

A mudança de *status* pode, em última análise, ser definida pelas regras do “jogo interacionista”. A este processo, Strauss denomina de “forçamento de *status*” (STRAUSS, 1999, p.88). A vergonha é um recurso do “forçamento de *status*”, o que é mais típico em situações bastante formais. Mas este não é o único exemplo, pois “[...] grupos de todo tamanho e composição podem forçar, e o fazem, seus membros a assumir e a abandonar todos os tipos de identidades temporárias” (STRAUSS, 1999, p.88).

A última dimensão da interação é o processo de controle. De acordo com Strauss, a intensidade e modo de funcionamento do controle estão associados ao nível de estruturação das interações. Seguindo o argumento sobre o “forçamento de *status*”, o controle é maior nas situações mais estruturadas e, ao contrário, menor nas menos estruturadas.

Contribuições do interacionismo simbólico

Pensar os processos identitários como relações de poder, de classificação e de hierarquização social pressupõe uma perspectiva na qual os indivíduos e grupos sociais orientam suas ações de diferentes maneiras em razão das diferentes interações nas quais estão inseridos. Esta pode ser uma referência importante para pensar a negociação, o hibridismo e o descentramento das identidades, ideias e dinâmicas tão característicos da sociedade contemporânea⁷.

Ao refletir sobre a realidade social por meio das relações sociais, os interacionistas dão importância central ao que seus representantes denominam ora de “situação”, ora de “contexto”, para se referirem à materialização das interações no espaço e no tempo. Isso nos remete a opções e procedimentos metodológicos, tal como define Becker (1996, p.186): “[...] achávamos que era preciso fazer entrevistas, coletar dados estatísticos, ir atrás de

⁷ A respeito destas questões e de como são recorrentes nos estudos sobre imigração e etnicidade no Brasil, ver Ennes (2010a).

dados históricos. [...] era fundamental compreender o contexto em que se davam os fatos estudados”.

Localizar os dados obtidos durante a pesquisa deveria, assim, permitir uma análise distinta daquelas propiciadas por “[...] princípios metodológicos que procuram retirar os dados de seu contexto para torná-los objetivos” (COULON, 1995, p.22). A importância da ideia de Becker está no princípio segundo o qual as interações simbólicas não ocorrem no vazio social.

Em outra passagem, Blumer destaca a importância de se considerar a “situação” para a compreensão das dinâmicas interacionais:

[...] em nossa opinião, a sociedade humana acha-se composta de indivíduos que desenvolveram o seu “Eu”; a ação individual é uma construção e não uma ação espontânea, sendo construída pelo indivíduo mercê das características das *situações* (itálico nosso) que ele interpreta e a partir das quais ele age (BLUMER, 1977, p.36-37).

Nesta mesma direção, para Blumer, além da centralidade da “situação” para a análise das interações sociais, deve-se considerar o “encadeamento histórico”:

Um novo tipo de ação jamais se origina separadamente de um alicerce proporcionado pelas ações anteriores dos participantes. Os participantes envolvidos na formação do novo comportamento conjunto trazem ao mesmo tempo o universo de objetos, os conjuntos de significados e as sistematizações de interpretação que já possuem. Assim, a nova forma de ação conjunta sempre surge de um contexto de comportamentos coletivos anteriores, e a ele se associa. Não pode ser analisada fora deste contexto; deve-se considerar tal encadeamento juntamente com manifestações precedentes de comportamento conjunto (BLUMER, 1980, p.136-137).

Assim, se a realidade social é produzida pelas interações sociais, estas não podem ser compreendidas a não ser dentro de um processo maior no qual herdamos de outras interações o sentido e o significado dos objetos⁸ e ao mesmo tempo geramos elementos e significados para outras interações.

⁸ Para Blumer (1980, p.127): “[...] podemos classificar os objetos em três categorias: (a) objetos físicos, como cadeiras, árvores, ou bicicletas; (b) objetos sociais, como estudantes, padres, o presidente, a mãe ou

A riqueza dessa explicação, se podemos falar nesses termos, está na possibilidade de entender a produção do “Eu” “na” e “pelas” relações sociais. Se pensarmos da perspectiva relacional, essa abordagem representa um avanço do ponto de vista analítico porque as decisões dos “participantes” da interação e o sentido das ações são produzidos nas relações que, por sua vez, não podem ser entendidas fora do contexto no qual ocorrem.

Blumer (1977), neste sentido, dá uma importante contribuição para os estudos dos processos identitários ao enfatizar a importância dos antecedentes e encadeamentos entre atores e interações do presente e do passado.

No entanto, apesar da importância destacada, não podemos confundir a perspectiva de Blumer, que articula história e contexto, com a das chamadas abordagens estruturalistas. Em relação a elas, esse autor faz a seguinte crítica:

Geralmente essas forças [exteriores] se encontram situadas na própria sociedade, como se dá no caso do ‘sistema social’, da ‘estrutura social’, da ‘cultura’, da ‘posição social’, da ‘instituição’, da ‘representação coletiva’, da ‘situação social’, da ‘norma social’, dos ‘valores’. Nessa perspectiva, o comportamento dos indivíduos como membros de *uma sociedade* não é senão a resultante de todos aqueles fatores ou forças. [...] Esta explicação nega, ou pelo menos ignora, que os seres humanos têm personalidades e que agem depois de se haverem informado. [...] Fatores psicológicos têm o mesmo papel que os fatores sociais atrás mencionados: são considerados como fatores atuantes sobre o indivíduo, quando ele age (BLUMER, 1977, p.37).

De certo modo, Blumer se antecipa, na perspectiva do interacionismo simbólico, em relação à importância da subjetividade como dimensão explicativa das relações sociais. Esta dimensão passou a ser central, ainda que de perspectivas teóricas e metodológicas diferentes, por exemplo, na análise e compreensão dos movimentos sociais a partir da década de 1960, realidade associada ao processo de descentramento do sujeito e de suas identidades (HALL, 2002).

A diferença e o sentimento de pertencimento seriam, pois, produzidos em “situações” ou “contextos” nos quais indivíduos orientam suas ações a partir de outros indivíduos com o quais

um amigo e (c) objetos abstratos, como princípios morais, doutrinas filosóficas ou conceitos, tais como justiça, exploração ou compaixão”.

mantêm relações. Estas relações, produzidas na e por meio destas “situações” ou “contextos”, nos ajudam a pensar os processos identitários como relações de poder porque permitem enxergar as circunstâncias nas quais a interação ocorre, tanto no que diz respeito à liberdade e autonomia dos participantes quanto de aspectos que vão além de suas próprias vontades.

Outras importantes contribuições do interacionismo simbólico para se compreender a produção da diferença e do sentimento do pertencimento podem ser encontradas nas noções de *self* e do outro-generalizado. Para Mead, estas duas noções são centrais para se entender que o *self* é o indivíduo socializado e a socialização do indivíduo, por sua vez, depende do outro-generalizado.

No caso de Mead, a palavra “outro” não parece fazer referência apenas a grupos diferentes, no sentido do grupo do qual não se faz parte, como estamos acostumados a ver nos estudos mais recentes sobre identidades (BAUMAN, 2005; HALL, 2002; WOODWARD, 2000). O outro-generalizado e o outro-significativo⁹ são referências à comunidade na qual o indivíduo interage para a produção de seu *self*; não se referem, portanto, ao outro como grupo étnico (latinos, eslavos, japoneses), gênero (homens, mulheres), orientação sexual (homo, hétero, bi, trans), nacionalidade (“nativo”, estrangeiro) e todas as suas variações. O outro-significativo e o outro generalizado são, cada um a seu modo, referências à diferença dentro do próprio grupo “socializador” do indivíduo.

Essa parece ser uma contribuição importante dos interacionistas simbólicos, em particular de Georg Mead, pois permite compreender que a diferença não existe apenas nas relações “entre”, mas, também, “intra” grupo. Do mesmo modo, mesmo no interior do grupo, ou seja, na relação com o outro-significativo e o outro-generalizado, a origem do *self* é igualmente uma relação de poder expressa por mecanismos de controle social e pelos papéis sociais.

Apesar das controvérsias sobre o seu pertencimento ao heterogêneo grupo de representantes do interacionismo simbólico da geração pós-guerra, Goffman, ao estudar o

⁹ Ver Berger (2007, p.112-113): “A criança primeiro assume papéis ligados àquelas pessoas que Mead chama de seus outros significativos, isto é, aquelas que lidam com ela mais de perto e cujas atitudes são decisivas para a concepção que a criança faz de si mesma. Mais tarde, a criança aprende que os papéis que representa são relevantes não só para seu currículo íntimo, como também se relacionam com as expectativas da sociedade em geral. Esse nível mais alto de abstração na resposta social é denominada por Mead de descoberta do outro generalizado”.

“estigma”, nos oferece pistas importantes para se pensar os processos identitários:

[...] quando um estranho nos é apresentado, os primeiros aspectos nos permitem prever a sua categoria e seus atributos, a sua “identidade social” – para usar um termo melhor do que “*status social*” já que nele se incluem atributos como “honestidade”, da mesma forma que atributos estruturais, como ocupação. [...] Baseando-nos nessas pré-concepções, nós as transformamos em expectativas normativas, em exigências apresentadas de modo rigoroso. (GOFFMAN, 2008, p.12).

Tanto o status social como o preconceito podem ser entendidos como expressão do processo de localização, classificação e hierarquização social. Estes mecanismos têm como objetivo estabelecer previsibilidade nas relações sociais.

[...] durante todo o tempo estivemos fazendo algumas afirmativas em relação àquilo que o indivíduo que está em nossa frente deveria ser. Assim, as exigências que fazemos poderiam ser mais adequadamente denominadas de demandas feitas ‘efetivamente’, e o caráter que imputamos ao indivíduo poderia ser encarado mais como uma imputação feita por um retrospecto em potencial – caracterização ‘efetiva’, uma *identidade social virtual*. A categoria e os atributos que ele, na realidade, prova possuir serão chamados de sua *identidade social real*. Grifo do autor (GOFFMAN, 2008, p.12).

Assim, a partir das idéias de *identidade social virtual* e *identidade social real* é possível entender, respectivamente, os processos identitários com base em atributos conhecidos e existentes ou em uma expectativa de como seria e como o indivíduo ou grupo deveria ser. Em situações de interação, por exemplo, traços fenotípicos (cor da pele, tipo de cabelo, formato do nariz) podem contribuir para a produção de “identidades reais”; a ancestralidade e a naturalidade, por sua vez, são a base das “identidades virtuais”.

O termo estigma e seus sinônimos ocultam uma dupla perspectiva: Assume o estigmatizado que sua característica distintiva já é conhecida ou é imediatamente evidente ou então que ela não é nem conhecida pelos presentes e nem imediatamente perceptível por eles? No primeiro caso, está-se lidando com a condição do *desacreditado*, no segundo com a do *desacreditável*. Esta é uma

diferença importante, mesmo que um indivíduo estigmatizado em particular tenha, provavelmente, experimentado ambas as situações (GOFFMAN, 2008, p.14).

O estigma, assim, tem como contrapartida a normalidade e ambos são socialmente construídos por meio de relações de poder, onde o normal, ou o mais normal, é sempre definido pelo grupo dominante. Assim, de acordo Goffman, o estigma é capaz de desumanizar aquele sobre o qual recai. “Por definição, é claro, acreditamos que alguém com um estigma não seja completamente humano” (GOFFMAN, 2008, p.15). Isso demonstra a radicalidade do processo identitário porque a exclusão, a discriminação e mesmo a eliminação do estigmatizado precisam ser vistos como elementos que o constituem.

O estigma, bem como suas conseqüências, tanto para quem sofre como para quem o pratica, por ser produzido por meio de interações sociais, não é definitivo e pode ser resignificado. Exemplos são os casos da “aceitação”, por parte do estigmatizado, e de estratégias por meio das quais a vítima procura amenizar os “sinais” produtores do estigma (GOFFMAN, 2008, p.18-19)¹⁰.

Outras estratégias desenvolvidas na situação de interação podem ser acionadas como uma espécie de compensação por meio da qual o estigmatizado procura a notoriedade exatamente naquilo sobre o que recai o peso do estigma. Um exemplo atual seria o das paraolimpíadas, onde deficientes físicos são valorizados pelos seus feitos muitas vezes impossíveis para a maioria das pessoas consideradas normais (GOFFMAN, 2008, p.19)¹¹.

Outras contribuições importantes do interacionismo simbólico para se pensar os processos identitários podem ser encontradas no texto já citado de Strauss (1999). O autor desenvolve a problemática da identidade a partir de cinco ideias: a) o poder de “nomear como um ato de colocação ou de classificação – do eu e dos outros”; b) [...] a perpétua interdeterminação das identidades na continua mudança dos contextos sociais [...]; c) o “[...] caráter simbólico e do tipo de desenvolvimento dos contextos sociais”; d) [...] as mudanças no comportamento e na identidade dos

¹⁰ A este respeito ver Ennes (2010b).

¹¹ Um interessante contraponto a esta situação apresentada por Goffman é a discussão que Bourdieu faz a respeito da conversão do estigma em emblema. A este respeito consultar Bourdieu (1989, p.125).

adultos [...] e; e) “[...] o caráter simbólico da afiliação a grupos [...]” (STRAUSS, 1999, p.31-32).

Há interessantes possibilidades de pensar os processos identitários a partir destas ideias. Primeiro porque entende o processo de definição do “eu” e do “outro” como relação de poder por meio da qual se nomeia e se classifica os participantes das interações sociais a partir de sua dimensão relacional. Strauss também fornece pistas importantes para pensar os processos identitários em seu movimento e em sua dinâmica. As identidades estão permanentemente em mudança pelo fato das relações de interação produzirem diferentes contextos. Muda-se o contexto, mudam-se as identidades, e vice-versa, mudam-se as identidades, muda-se o contexto.

Deste modo, o caráter simbólico das interações sociais é responsável não apenas pelo desenvolvimento dos contextos sociais, mas, também, age como elemento demarcador da “afiliação” dos indivíduos aos grupos sociais.

O conceito de identidade é tão esquivo quanto o é o senso que toda pessoa tem de sua própria identidade pessoal. Mas, seja o que for, a identidade está associada às avaliações decisivas feitas de nós mesmos – por nós mesmos ou pelos outros. Toda pessoa se apresenta aos outros e a si mesma, e se vê nos espelhos dos julgamentos que eles fazem dela. As máscaras que exhibe então e depois ao mundo e a seus habitantes são moldadas de acordo com o que ela consegue antecipar desses julgamentos. Os outros se apresentam também; usam as suas próprias marcas de máscaras e, por sua vez, são avaliados (STRAUSS, 1999, p.29).

Com base nas idéias de Strauss, retoma-se aqui os processos identitários a partir de duas dinâmicas, já mencionadas acima, de modo inseparável: a das relações sociais e a do contexto social. A riqueza analítica dessa abordagem está no fato de não se poder separar o contexto das relações. Ou seja, os contextos não são um “ambiente” vazio a ser ocupado pelas relações sociais.

Por fim, não fez parte do escopo do presente artigo apresentar as críticas que os interacionistas simbólicos receberam e ainda recebem no campo do pensamento e da teoria social. De qualquer modo, se por um lado os interacionistas nos oferecem pistas interessantes para se pensar os processos identitários como relações de poder, por outro, nem sempre os

problematizam adequadamente. Isso, com frequência, resulta em uma perspectiva naturalizada, a exemplo do uso dos papéis sociais como categoria de análise.

Conclusão

O presente artigo procurou discutir como os interacionistas simbólicos contribuem para pensarmos os processos identitários como dinâmicas de produção de diferenças e de pertencimento por meio de relações assimétricas de poder.

Há importantes pontos comuns entre os representantes do interacionismo simbólico para se avançar na apreensão e compreensão dos processos identitários. Entre estes, o mais significativo é a ênfase dada a dimensão relacional da realidade social. Isto é, as interações não podem ser pensadas fora de “situações” ou “contextos”.

Este aspecto nos permite ir além de uma perspectiva baseada em uma concepção para a qual as relações face a face, em si, esgotam a realidade social. Deste modo, o interacionismo simbólico se antecipa em relação às críticas a concepções substancialistas e essencialistas em uso tanto na mídia como em parte do campo acadêmico.

Por outro lado, se não são centrais, as idéias de poder e dominação não estão ausentes, como fica claro na discussão sobre a produção do estigma que, de acordo Goffman, é um processo de desumanização do outro. Strauss, por sua vez, associa a identidade com o poder de nomeação do “eu” e dos “outros”.

Além disso, compreender a realidade social por meio das interações simbólicas nos obriga a pensar no conjunto de elementos (indivíduos, grupos sociais, instituições, normas etc.) em sua interdependência. Por isso mesmo, como inseparáveis e interdependentes.

O interacionismo simbólico, na diversidade de seus autores e categorias analíticas, constitui-se como uma importante contribuição para uma crítica ao senso comum (denunciado no início do artigo) relativo ao reiterado uso do termo “identidade”, o que ajuda a avançarmos na compreensão do que aqui foi denominado como “processos identitários”. Isto porque, sem a dimensão contextual, não é possível apreender a dimensão das relações de poder, de subordinação e hierarquização social.

Em contrapartida, as abordagens que desconsideram a dimensão relacional muitas vezes resultam em análises substancializadas e despolitizadas. Dificultam, assim, a apreensão das novas dinâmicas dos processos de dominação característicos da sociedade contemporânea.

ENNES, M. A. Symbolic interactionism: contributions to think identity processes. *Perspectivas*, São Paulo, v.43, p.63-81, jan./jun. 2013.

■ **ABSTRACT:** *This paper aims to present and discuss contributions of symbolic interactionism to understand the identities beyond a essentialized and naturalized perspective. For this purpose, works from representatives of symbolic interactionism and its commentators have been consulted, which helped us to contextualize and understand the contributions of this important segment of social thought. The article suggests that the concepts of self, other-significant, other-general, situation and context are important contributions to the understanding of identity processes as an expression of power relations and domination produced by the feelings of belonging and difference that classify and rank socially actors in interaction.*

■ **KEYWORDS:** *Symbolic interactionism. Identity processes. Location, hierarchy and social status.*

Referências

BAUMAN, Z. *Identidade: entrevista a Benedetto Vecchi*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

BECKER, H. A escola de Chicago. *Mana*, Rio de Janeiro, v.2, n.2, p.177-188, 1996.

BERGER, P. L. *Perspectivas sociológicas: uma visão humanística*. Petrópolis: Vozes, 2007.

BLUMER, H. A natureza do interacionismo simbólico. In: MORTENSEN, C. D. *Teoria da comunicação: textos básicos*. São Paulo: Mosaico, 1980.

BLUMER, H. A sociedade concebida como uma interação simbólica. In: BIRNBAUM, P.; CHAZEL, F. *Teoria sociológica*. São Paulo: Hucitec; EDUSP, 1977. p.36-40.

BOURDIEU, P. A identidade e a representação. Elementos para uma reflexão crítica sobre a idéia de região. In: _____ . *Poder simbólico*. Lisboa: Difel, 1989.

COULON, A. *A escola de Chicago*. Campinas: Papyrus, 1995.

ENNES, M. A. Imigração japonesa e produção de “entre-lugares”: uma contribuição para o debate sobre identidades. In: SPOSITO, E. S.; BOMTEMPO, D. C.; SOUSA, A. A. *Geografia e migração: movimentos, territórios e territorialidades*. São Paulo: Expressão Popular, 2010a. p.37-58.

_____. Imigrantes, cirurgias plásticas e poder em dois tempos: Contribuição para uma hipótese de pesquisa. *Revista de Ciências Sociais*, Fortaleza, v.41, p.163-174, 2010b.

GOFFMAN, E. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

HALL, S. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

JOAS, H. Interacionismo simbólico. In: GIDDENS, A.; TURNER, J. (Org.). *Teoria social hoje*. São Paulo: UNESP, 1999. p.127-174.

STRAUSS, A. L. *Espelho e máscaras*. São Paulo: EDUSP, 1999.

VELHO, G. (Org). *Antropologia urbana: cultura e sociedade no Brasil e em Portugal*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

WOODWARD, K. Identidade e diferença: uma introdução teórica conceitual. In: SILVA, T. T. (Org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000.

Bibliografia consultada

MEAD, G. H. O jogo livre (folguedo), o jogo regulamentado e o “outro-generalizado”. In: BIRNBAUM, P; CHAZEM, F. *Teoria sociológica*. São Paulo: Hucitec; EDUSP, 1977.

FIXANDO SIGNIFICADOS: PRÁTICAS DE CONSUMO E PROCESSOS DE CONSTRUÇÃO DE IDENTIDADES COMO RITUAIS COTIDIANOS

Lucas Lopes de MORAES¹

■ **RESUMO:** Este artigo apresenta uma reflexão acerca das práticas de consumo contemporâneas e a maneira como se constituem em dimensões importantes da construção de discursos e identidades na contemporaneidade. O consumo foi tratado como uma prática ritual que fixa significados e fornece material simbólico para a elaboração de uma imagem e um discurso sobre a identidade individual. Para tanto, foi realizada uma pesquisa de campo na *Galeria do Rock* localizada na cidade de São Paulo, na qual, através de observações e entrevistas, foram apreendidas algumas dimensões da apropriação dos bens simbólicos e da produção discursiva que circundam a definição de uma identidade individual constantemente (re)afirmada e (re)elaborada.

■ **PALAVRAS-CHAVE:** Consumo. Identidade. Práticas cotidianas. Antropologia Urbana.

Introdução

Esse artigo é produto das reflexões de uma pesquisa que buscou apreender, através de uma análise de cunho antropológico, algumas dimensões dos processos de formação de identidades na contemporaneidade, elencando as práticas de consumo como objeto de estudo e observação empírica.

O local escolhido para as observações empíricas foi a *Galeria do Rock* (um *Shopping Center* localizado no centro da cidade de

¹ USP – Universidade de São Paulo. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. São Paulo – SP – Brasil. 03828-000 – lucaslmoraes@usp.br

São Paulo, especializado no comércio de artigos ligados ao *rock and roll* e outros gêneros musicais e coletivos urbanos), na qual a circulação intensa de pessoas possibilitou exemplos diversos de consumo de bens simbólicos de um tipo bem específico: aquele ligado prioritariamente à produção de “imagens de si” e aquilo definido por alguns autores como *estilo de vida* (BOURDIEU, 1996; FEATHERSTONE, 1995). Entre *punks*, *headbangers*, *emos*, “manos” e outros estilos já etnografados por pesquisas anteriores (CAIAFA, 1985; ABRAMO, 1994; COSTA, 2000; SOUZA, 2005; LOPES, 2006) a intenção inicial foi mapear indivíduos praticantes desse consumo simbólico que transitassem não somente entre o seu coletivo de referência, ou entre os ambientes mais comumente ligados ao seu *estilo de vida*, mas que em seu cotidiano atravessassem campos sociais diversos, dotados de outros referenciais simbólicos, diferentes daqueles nos quais as escolhas de consumo estariam baseadas. Em outras palavras, um sujeito *headbanger*² (que em seu discurso se define como tal), que em suas experiências cotidianas também transitaria em outros campos nos quais o seu visual causaria um impacto diferente (como no trabalho, na escola, ou em uma reunião de família) do que no interior do seu grupo de referência, ou até mesmo dos ambientes ligados às suas práticas mais “identitárias”.

A antropologia nos indica que todas as práticas diárias, e até as relações menos perceptíveis, são rotas de desvendamento para os sentidos dados às ações humanas e ao mundo; neste sentido, nenhuma dimensão da vida social pode ser menosprezada. A “experiência/cultura ordinária”, como diria Raymond Williams (1992), ou a constante “invenção do cotidiano” na obra de Michel De Certeau (1998) são questões que não podem ser negligenciadas, pois seria nos momentos em que os sujeitos demonstram sua capacidade criativa no trato com as relações sociais que as estruturas poderiam tornar-se “mais visíveis”. Ou melhor: seria nos instantes nos quais o indivíduo aplica suas *táticas*, que as *estratégias* se tornariam mais claras (DE CERTEAU, 1998).

Portanto, o consumo como uma prática diária é um elemento muito importante para a compreensão das perspectivas individuais acerca de suas relações. Deste modo, não se abrange

² *Headbanger* é um termo em inglês usado para definir os indivíduos relacionados à cultura *Heavy Metal*. *Bangear* (corruptela do inglês *bang*) entre eles é o ato de balançar as cabeças durante os shows seguindo o ritmo da música. Também são comuns os termos *Metalhead* e *Metalheart*, já que “metaleiro” é considerado pelos adeptos do estilo como um termo pejorativo.

as sutilezas e a complexidade do fenômeno ao ter como ponto de partida a noção de que o consumo é unicamente uma resposta dos consumidores às propagandas, ou, em outros termos, um produto das estratégias de marketing das empresas e das “intenções” de uma Indústria Cultural (ADORNO; HORKHEIMER, 1985). Talvez todos, em algum momento, já tenhamos sentido impulsos de consumir um bem após assistir uma propaganda na televisão, o que não significa que compramos pelos mesmos motivos, que usamos esses bens para as mesmas finalidades e que estabelecemos as mesmas perspectivas diante da satisfação através dessas mercadorias. A “ideologia unidimensional” (MARCUSE, 1982), a “indústria cultural” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985) ou os “simulacros” (BAUDRILLARD, 2005) são respostas que, a partir das observações de campo realizadas nesse trabalho, pareceram muito radicais para uma pergunta que diz respeito ao cerne das relações nas sociedades contemporâneas: por que as pessoas consomem?

Como Mary Douglas (1976, 2006) aponta, os bens seriam a dimensão material de um ritual que ocorreria cotidianamente entre as pessoas e fixaria significados, servindo como “pontes” ou “cercas” entre os sujeitos e os grupos. Por isso, se as práticas de consumo poderiam ser tomadas como uma dimensão importante do processo de construção das identidades, todo discurso produzido com a intenção de dizer “quem somos” – e que usa os bens como recursos – também poderia ser encarado como um ritual que (re)estabelece uma determinada “ordem” em nosso contexto cultural contemporâneo.

A partir dessas questões, este trabalho buscou analisar as maneiras como os sujeitos contemporâneos se apropriam de bens no sentido de dar forma a um discurso que busca estabelecer a representação de uma identidade individual (e coletiva) muito maleável, mas nem por isso efêmera. Para tanto, a *Galeria do Rock* na cidade de São Paulo foi um ambiente propício para a observação e reunião de informações, dado que diversos coletivos/atores e estilos urbanos, como góticos, *punks*, *headbangers*, entre outros, circulam pelo local, consomem por lá e estabelecem relações com seus pares e demais frequentadores. Fui, então, tentar entender como essas práticas de consumo relacionadas a um determinado *estilo de vida* estariam ligadas ao processo de construção de identidades individuais, ou seja, como os usos e apropriações dessas mercadorias seriam promovidos

cotidianamente a partir de referenciais pré-determinados pelas experiências e intenções desses sujeitos.

Consumo: reprodução ou produção cotidiana?

Há um universo amplo de estudos que se debruçam na compreensão das transformações ocorridas nas últimas décadas nas sociedades capitalistas modernas e, em grande parte dessas reflexões, o consumo surge como uma dimensão importante dos processos que vivenciamos. Como prática cotidiana ele aparece definido como produto e, muitas vezes, objetivo final de toda propaganda e, no limite, dos próprios processos produtivos (HARVEY, 1992). É uma visão unânime que muitas de nossas relações são mediadas por mercadorias – já no século XIX, Karl Marx apontava esse fenômeno, definido ao seu modo como “fetichismo da mercadoria” (MARX, 2011[1867]) –, ainda que o tratamento do tema tenha gerado diversas posições e interpretações. Contudo, o enfoque da discussão apresentada aqui parte de uma perspectiva antropológica sobre o consumo e as maneiras como essas práticas podem influenciar ou servir a construções identitárias.

A abordagem aqui proposta parte das interpretações que autores como Mary Douglas (2006) e Michel De Certeau (1998) realizam dessas práticas cotidianas, com a perspectiva de ampliar as possibilidades de manipulação dos bens como demarcadores sociais, dando atenção especial à maneira como os sujeitos se apropriam e fazem uso dessas mercadorias.

Consumo como prática, prática como consumo

Ao analisar as práticas de consumo de alguns sujeitos na *Galeria do Rock*, busquei delimitar de que forma a identidade individual se estabilizaria como referencial para as ações futuras, estando ligada a uma gama de relações diversas com as quais esses sujeitos travam contato. Por assumir a identidade na contemporaneidade como um processo ininterrupto de negociação simbólica, tornou-se necessário adotar uma perspectiva sobre as práticas de consumo que não se distanciasse do argumento da reprodução passiva de valores por parte dos sujeitos.

Nesse sentido, Michel De Certeau (1998) realiza uma contribuição muito importante ao debate sobre as práticas

cotidianas e a forma como indivíduos se comportam diante das determinações estruturais dispostas na sociedade. Ele defende que muitas vezes as condutas e valores impostos ao indivíduo (as *estratégias*) podem ser subvertidos no momento da prática, estabelecendo possibilidades de ação (a *tática*) que, se não contrariam totalmente as estruturas, ao menos se aproveitam das “brechas” deixadas pela ordem social estabelecida. Apesar de sua reflexão ter um caráter ensaístico, sem se preocupar com a elaboração sistemática de um corpo teórico ou com a definição de um aparato conceitual facilmente aplicado a uma pesquisa empírica, De Certeau abre um debate que amplia as possibilidades de leitura da ação individual diante das determinações estruturais. Ao enfatizar os conceitos de *usos e práticas cotidianas*, o autor avança na reflexão dos processos de interiorização individual das estruturas sociais em relação à obra de Pierre Bourdieu (1996, 2001, 2007), que mesmo dando grande ênfase à dimensão subjetiva desse fenômeno, mantém os sujeitos atados às estruturas sociais através de seu conceito de *habitus*.

As práticas para Bourdieu seriam uma dimensão muito importante da vida social, pois através delas os sujeitos se relacionariam com o mundo social e assimilariam essas disposições. O *habitus* seria a *estrutura estruturada* que “interpreta” o mundo e “filtra” as informações, se constituindo também em uma *estrutura estruturante*, perfazendo um mecanismo inescapável de interiorização e exteriorização das formas. É nesse ponto que De Certeau irá construir sua crítica, pois, segundo ele, ao definir os parâmetros dessa relação entre indivíduos e sociedade como uma sobreposição de *estruturas estruturadas e estruturantes*, Bourdieu colocaria em segundo plano as capacidades de apropriação e subversão dos sujeitos diante das determinações sociais. Para De Certeau há uma “margem de manobra” dos indivíduos que escapa à *douta ignorância do habitus*, “acusada de ser sábia inconscientemente, justamente por saber demais o que não quis dizer” (DE CERTEAU, 1998, p.129)³.

Entretanto, não podemos negar as contribuições de Bourdieu aos temas do consumo e da identidade, pois em sua obra são

³ Nessa passagem Michel de Certeau busca apontar as limitações do conceito de *habitus*, e como ele seria, por sua vez, produto de uma postura intelectual de Bourdieu, que, ao tentar nublar as possibilidades transformadoras das “microatividades diferentes” presentes nas práticas individuais, eliminaria um elemento que ameaçaria todo e qualquer modelo sociológico. Para De Certeau, a “recusa” dessa dimensão da ação individual responderia às necessidades totalizantes de uma teoria social – presentes em Bourdieu – e talvez daí advenham as reservas de De Certeau em construir um corpo teórico bem definido.

recorrentes as ligações entre o *habitus* e a posição do sujeito no campo social – posição essa que seria resultado do cruzamento de diferentes capitais culturais, sociais e econômicos (BOURDIEU, 1996) – com as práticas cotidianas. Ao falar sobre os *gostos de classe e os estilos de vida* (ORTIZ, 1994), Bourdieu salienta como o *habitus* orientaria as escolhas dos sujeitos acerca do consumo e a maneira como esses bens são apropriados, demonstrando através de suas práticas e formas de representação, quem são esses indivíduos, de onde vêm e como pretendem se distinguir. Ainda assim, como já foi apontado, essas disposições foram consideradas rígidas demais para a nossa abordagem sobre o consumo e seu papel na construção das identidades, pois constituiriam uma orientação imperativa das formas de exteriorização daquilo que foi interiorizado; as práticas, para Bourdieu, tenderiam a adequar-se às estruturas, no sentido em que se expressam por parâmetros anteriormente estruturados dos quais os sujeitos dificilmente podem escapar.

Portanto, Michel de Certeau nos serve como uma ponte para partirmos das reflexões de Bourdieu para outras que seriam mais frutíferas para a compreensão do nosso objeto de estudo. E essa passagem nos leva até Mary Douglas (1976, 2006)⁴, uma autora que também recebe forte influência estruturalista, mas que nos permite pensar nas diferentes formas de apropriação dos bens e como os sujeitos podem fazer uso dessas mercadorias para estabelecerem relações, serem reconhecidos e, no limite, “fixarem significados”.

Ao analisar o consumo em nossas sociedades ocidentais capitalistas, Douglas busca estabelecer uma teoria dessas práticas que seja capaz de entender os fins e pressupostos desse fenômeno também em outras culturas⁵, elencando sua importância como ritual que é realizado cotidianamente. A autora desconstrói os argumentos dos economistas que enxergavam no consumo um produto da ação humana racional, orientada pela necessidade, pela utilidade e pela competitividade. Além de conceituar a pobreza como uma categoria definida culturalmente, Douglas a aponta como uma forma de exclusão

⁴ Ao tratar do pensamento de Mary Douglas, suprimi as referências a Baron Isherwood, que trabalhou junto a ela na obra *O mundo dos bens*, pois é reconhecida a preponderância das reflexões da autora nesse texto, no qual Isherwood contribuiu em relação à discussão com os pressupostos da Economia.

⁵ Cabe salientar que Mary Douglas compreende as limitações de sua análise ao ser transferida para outros contextos culturais. Há em suas afirmações o reconhecimento de que a prática do consumo como ritual existe alhures, mas tem fins próprios e opera categorias diversas daquelas das sociedades ocidentais industrializadas.

tanto dos meios materiais de sobrevivência como das formas de representação social. Os bens dos quais alguém é privado podem não ser necessários por eles mesmos, mas pelas relações sociais que sustentam. Como Douglas defende, “[...] os bens são neutros, seus usos são sociais; podem ser usados como cercas ou como pontes” (DOUGLAS; ISHERWOOD, 2006, p.36). Nesse sentido, sua abordagem enfatiza os modos como esses bens são apropriados e usados pelos sujeitos, pois seria nessa dimensão prática que a ação individual operaria as capacidades comunicadoras dessas mercadorias, capazes de estabelecer relações (servirem de pontes) ou desfazerem laços e alianças sociais (servirem como cercas), um movimento de distanciamento e aproximação que permitiria aos sujeitos fixarem os significados diante de um contexto no qual a contingência é uma condição imposta diariamente.

O ritual, como algo que estabelece as orientações para uma conduta futura, reafirmando um passado próximo, não necessariamente precisa ser uma cerimônia solene que demande um tempo de preparação. Douglas usa essa categoria como um vetor de fixação de significados que está presente no cotidiano das pessoas. “Viver sem rituais é viver sem significados claros e, possivelmente, sem memórias” (DOUGLAS; ISHERWOOD, 2006, p.112), e no limite é não possuir cultura, dado que a razão humana só operaria através de um universo inteligível permeado por símbolos devidamente organizados. Por isso, o consumo é tratado como um ritual e, por conseguinte, como uma prática livre no sentido em que aquilo que fixa e define pode não ser reconhecido, ou apenas mobilizar significados flutuantes por um curto espaço de tempo.

Temos, portanto, uma perspectiva que parte de três pressupostos principais sobre o consumo. O primeiro deles afirma que o consumo é um ritual cotidiano, o segundo define o ritual como uma prática que dá sentido às ações e às coisas, e o último apresenta os bens como comunicadores e matéria visível desses rituais: “os bens, nessa perspectiva são acessórios rituais; o consumo é um processo ritual cuja função primária é dar sentido ao fluxo incompleto dos acontecimentos” (DOUGLAS; ISHERWOOD, 2006, p.112).

Sendo assim, inserimos na leitura do consumo e de seu papel na construção das identidades individuais contemporâneas uma dimensão de ação dos sujeitos sobre os significados disponíveis.

As intenções que atravessam a aquisição de um bem e seu uso aparecem como elemento determinante do sentido que essa mercadoria ganhará e de quais relações irá estabelecer ou arrefecer. Podemos encarar o consumo, então, como uma prática que fixa significados diante de um contexto permeado por experiências erráticas e contingenciais, como uma ação constante de estabelecimento da ordem por meio da comunicação de sentidos através de mercadorias. A partir disso, então, fica mais clara a importância do consumo (ritual) para o tema das identidades, dado que ao ostentar determinados bens podemos determinar “quem somos”, com quem queremos nos relacionar (ou não) e como esperamos ser reconhecidos pelos outros.

Identidades e práticas na *Galeria do Rock*

A discussão acerca da identidade e de seus processos formativos vem sendo problematizada, principalmente com os trabalhos de autores como Homi Bhabha (1998) e Stuart Hall (2001, 2003), que, em um contexto pós-colonial, buscam elucidar as formas como sujeitos e coletivos de atores sociais mobilizam temas e signos no sentido de estabelecerem discursos sobre si, que definam suas posições diante de um mundo cada vez mais pautado pelo interesse e pelo reconhecimento. Para Bhabha:

[...] o afastamento das singularidades de ‘classe’ ou ‘gênero’ como categorias conceituais e organizacionais básicas resultou em uma consciência das posições do sujeito – de raça, gênero, geração, local institucional, localidade geopolítica, orientação sexual – que habitam qualquer pretensão à identidade no mundo moderno (BHABHA, 1998, p.25).

Esse é um debate que insere novos elementos à questão, impondo necessidades de negociação que impedem que uma definição sumária sobre a identidade seja feita. Ainda assim, ao mesmo tempo em que temos esse processo de mediação e articulação de referenciais simbólicos, também são produzidos novos discursos e práticas que tendem a reforçar tais identidades, estabelecendo parâmetros muitas vezes rígidos, como modos de legitimação daquilo que Barth (1998) definiu como “fronteiras étnicas”. Esse seria um processo pautado pela complexidade das relações de significação e de multiplicação das identidades, com as quais, segundo Stuart Hall (2001, 2003), os sujeitos se

identificariam mesmo que temporariamente, perfazendo um processo de “identificação”.

Entretanto, mesmo tomando tal discurso sobre si, como algo processual e inacabado, suas bases ainda estariam ancoradas nas práticas cotidianas e nas relações estabelecidas com coletivos, sistemas simbólicos e referenciais morais e éticos, permitindo a “coerência” necessária para que tal movimento de “identificação” não seja arbitrário, aleatório e desligado das experiências anteriores de cada sujeito. A discussão sobre o conceito de identidade a partir desses autores – e outros, como Oliveira (2006), Magnani (2007), Velho (2004) – suscita novas reflexões, o que nos possibilita pensá-la de maneira menos absoluta e essencial e mais dinâmica e processual.

Com base nas considerações anteriores, optamos por um universo delimitado de consumo (a *Galeria do Rock*) e por indivíduos que ali transitassem e orientassem suas práticas cotidianas por elementos ligados a um estilo de vida determinado, ou seja, sujeitos que possuíam um padrão na forma de se vestir, e uma definição clara de sua identidade na imagem produzida através de suas vestimentas e de seus discursos afirmativos.

O objetivo foi elucidar esse processo de escolha dos bens simbólicos e sua influência no discurso sobre a identidade desses sujeitos. Sendo assim, as articulações dos saberes com suas experiências cotidianas em um modelo prático discursivo seriam encaradas como um referencial de pertencimento ao qual esses sujeitos se voltariam para se autoafirmar e se distinguir em relação às demais pessoas com as quais se relacionam em seu cotidiano.

A escolha da *Galeria do Rock* em São Paulo como universo empírico de pesquisa perpassou a experiência pessoal do pesquisador, como frequentador desse espaço, e também as leituras realizadas, que apontaram as diversas possibilidades de análise das práticas vivenciadas por seus frequentadores. Heitor Frúgoli Jr. (2005, 2006a, 2006b) explicita como as galerias em São Paulo ganharam, principalmente nas décadas de 1980 e 1990, grande importância como ambientes de consumo e convivência de diversos coletivos urbanos. Entre esses estabelecimentos paulistanos, a *Galeria do Rock* seria aquele que teria ganhado maior proeminência, recebendo reconhecimento internacional por ser um dos poucos *Shopping Centers* do mundo voltado principalmente para o consumo

de artigos ligados ao *Rock and Roll*⁶. Helena Abramo (1994) também nos mostra como algumas *cenar juvenis*, como a dos *punks*, transformaram durante a década de 1990 esse estabelecimento comercial em espaço de convivência e encontros (muitas vezes conflituosos)⁷. Portanto, a delimitação desse campo de análise se justificou por ser um espaço que concentraria consumo, *estilos de vida* e identidades.

A dimensão empírica da pesquisa se resumiu a conversas informais, entrevistas com consumidores e lojistas da galeria e observações no ambiente de análise em uma tentativa de identificar os tipos ou perfis de frequentadores, travando conhecimento com aqueles que demonstraram maior interesse em participar da pesquisa.

Ficou evidente nas primeiras incursões ao campo que esse consumo de bens simbólicos estaria entre as práticas mais fundamentais na produção da imagem de si que funcionaria como o *cartão de visita* de um indivíduo em sociedade; mas, conjuntamente a isso, foi importante observar a forma como esses mesmos sujeitos não escondem a necessidade de “desconstruir” essa imagem, mesmo que parcialmente – como alguns afirmam: “suavizar o visual” – para transitarem em outros ambientes, nos quais os sistemas classificatórios passam a produzir outros valores sobre os símbolos à mostra. Classificação e representação tomadas como continuidades de um mesmo processo estariam, então, presentes de forma explícita nas práticas diárias desses indivíduos, seja nas escolhas dos bens a serem consumidos e ostentados, seja na forma como tais símbolos acabam por ser eliminados provisoriamente das formas de representação em dadas ocasiões.

Assim, sem recortar um coletivo urbano específico, mas sem deixar de levar essa referência em consideração, buscamos tratar os sujeitos como consumidores, mas acima de tudo como agentes de uma construção identitária que é constantemente revista e reeditada.

Compreendemos a cultura como uma “teia de significados” (GEERTZ, 1978) e por isso a identidade seria uma construção

⁶ Em um documentário lançado em 2007, intitulado *Global Metal*, o cineasta e antropólogo canadense Sam Dunn visita a *Galeria do rock* em São Paulo e define o lugar como um símbolo da força da cultura *Heavy Metal* no Brasil.

⁷ Nos dias de hoje a *Galeria do Rock* não concentra tantos grupos como nas décadas passadas. Muitos deles buscaram outros espaços na cidade, mas ainda assim a *Galeria* é um ponto de encontro e de consumo muito freqüentado, concentrando também lojas de artigos de estilos não vinculados ao *rock*.

no interior desse emaranhado produzido pelas relações sociais. Assim como define Roberto Cardoso de Oliveira (2006), existiria entre as duas (cultura e identidade) mais uma relação de *implicação* que de pura *causalidade*. O conceito de identidade não foi, portanto, tomado como um epifenômeno da cultura, mas antes como uma construção paralela, através da qual indivíduos e grupos se apropriam daquilo que está disponível – no nosso caso, os bens simbólicos acessíveis pelo consumo – podendo estabelecer outros arranjos simbólicos, assim como, no limite, ressignificar aquilo que está estabelecido no sentido de ampliar as possibilidades de diálogo com o mundo social.

Com base nas afirmações de Roberto Cardoso de Oliveira (2006), é possível pensar o par cultura/identidade como processos interdependentes que se cruzam, sem estabelecer um condicionamento fechado que retire o sujeito de seu papel performativo. O objetivo, portanto, foi o de levar as pretensões dos atores a sério, sem que aquilo que está subjacente ao discurso fosse colocado de lado. Como aponta Oliveira (2006, p.34): “o anseio de ter reconhecido os seus direitos – e dentre esses direitos está o de possuir uma identidade – é uma realidade que se impõe no mundo da vida como algo primordial”, mesmo que muitas vezes as contingências de uma sociabilidade em constante transformação – principalmente no caso das sociedades urbanas modernas – apresentem condições muito delicadas de fixação dos discursos.

Dessa maneira, ao definir as práticas cotidianas de consumo como objeto de estudo, tive a intenção de tornar inteligíveis algumas das dimensões desse processo de formação das identidades na contemporaneidade, ou seja, como esses sujeitos produzem e reproduzem discursos que dizem respeito ao que é ser um adepto de determinado estilo, ou que definem uma forma particular e individual de encarar o mundo. Sendo assim, um dos objetivos dessa pesquisa foi também pensar até que ponto o conceito de identidade precisaria ser “flexibilizado” no sentido de ampliar sua capacidade de atender às necessidades significativas de sujeitos que transitam por um universo em ininterrupta transformação e que, constantemente, apresentam novas formas de representação, sem ao mesmo tempo recair sobre uma alternativa pós-moderna (HARVEY, 1992; JAMESON, 2004; LYOTARD, 2000), que, segundo Mike Featherstone (1995), teria por intuito implodir determinadas categorias, impondo

uma aleatoriedade na formação desses discursos e práticas, obliterando uma leitura elucidativa desses processos.

“O que eu sou não é só roupa e visual, é um estilo, um jeito de pensar, uma opinião sobre as coisas”

Através da análise das entrevistas realizadas, ficou evidente a forma como o consumo é tratado como esfera importante da construção de uma “narrativa do eu”, ou seja, de uma imagem e de um discurso de identidade que perpassa as práticas cotidianas desses sujeitos. Diferentemente da ideia de consumismo e descartabilidade como sintomas de nosso contexto histórico, a maneira como os sujeitos operam o consumo de bens simbólicos, na maioria das vezes, indica reflexão, questionamento e reorganização constante, de acordo com as perspectivas individuais. Como afirmou um de nossos entrevistados, Carlos, ao ser perguntado sobre o seu modo de se vestir e se comportar, e a ligação com suas práticas de consumo:

Ninguém vai me dizer que eu devo me comportar e me vestir de um jeito, sabe. Eu escolhi isso como estilo de vida, eu vou e compro uma calça que é do meu jeito, e depois dou umas mudadas nela, se eu aparecer com uma coisa diferente o pessoal já vai falar, olha lá o cara, já está mudando, largou mão... É fuleiro (depoimento de Carlos, 19 anos, concedido em fevereiro de 2011).

Existem duas dimensões na fala de Carlos que podem fornecer material para a reflexão acerca do tema do consumo e de sua ligação com a identidade individual. A primeira diz respeito ao momento da escolha, ou seja, a maneira como aquilo que é consumido não é selecionado aleatoriamente, mas respeita o estilo de vida desse sujeito, o seu “jeito”. Definir qual bem será consumido e qual posteriormente será agregado ao seu modo de se vestir, constituindo parte da sua imagem de si, é um ato que exige a projeção de uma classificação, ou seja, o reconhecimento da carga simbólica dos signos que estão sendo mobilizados, pois sem isso, o próprio processo de identificação estaria impossibilitado. Nesse sentido, a segunda dimensão daquilo que Carlos nos diz seria o reconhecimento dos signos pelo grupo, como ele mesmo declara, se ele aparecer com algo diferente “o pessoal vai falar”, dizer que ele “está mudando”. Nosso interlocutor se define como *punk*, mas já se defende dizendo que não é ligado

à “galera” do *underground*, o que significa dizer que ele não faz parte dos grupos mais “tradicionais” do *punk* paulistano, grupos constituídos geralmente de indivíduos mais velhos que possuem códigos de conduta mais rígidos e que se negam a aceitar as bandas ligadas ao *mainstream*⁸ como sendo realmente *punks*. Portanto, ao definir o seu coletivo de pertencimento, Carlos deixa claro que seu modo de se vestir se enquadra em um determinado estilo, e que esse estilo orienta suas escolhas. Entretanto, fica evidente como, ao mesmo tempo em que afirma serem suas as escolhas (“ninguém vai me dizer que eu devo me comportar e me vestir de um jeito”), ele mesmo reconhece que, se alterar sua forma de se vestir, será julgado e classificado pelo seu grupo de forma negativa, será chamado de “fuleiro”. Ou seja, será visto como alguém que não segue as determinações do estilo e não mantém uma regularidade em sua conduta.

Podemos perceber em algumas falas a necessidade de expressar certa individualidade, que pela sua singularidade pode colocar o sujeito em um local privilegiado no sistema de classificação. O consumo também seria um vetor de elaboração e afirmação dessa singularidade, no momento em que a construção identitária através de uma imagem pode representar a individualidade desse sujeito. Teríamos a identificação com um arranjo coletivo e ao mesmo tempo a diferenciação, no sentido de pertencer sem perder sua individualidade, como podemos perceber na fala de Hellen, que se define como “gótica”:

Eu venho aqui [na Galeria do Rock] às vezes com um pessoal, mais de passagem mesmo, aqui tem muita coisa. O que eu compro é bem pessoal saca! Não se acha em qualquer lugar, às vezes até encomendo umas peças, porque é bem melhor comprar alguma coisa que você sabe que vai ser difícil alguém ter igual (depoimento de Hellen, 23 anos, concedido em fevereiro de 2011).

⁸ Uso os termos *underground* e *mainstream* da forma como foram categorizados por Leonardo Carbonieri Campoy (2010). Para o autor, o *underground* diz respeito a um ambiente de relações mais restritas, formado por bandas que se distanciam do circuito comercial da música. Há comércio nesses ambientes de shows, mas é uma circulação de bens voltada diretamente para a divulgação dos artistas e eventos dentro desse universo restrito, diferentemente da dimensão *mainstream*, interessada na distribuição massiva das produções artísticas. O *underground* seria mais voltado para os “verdadeiros” adeptos, enquanto as bandas do *mainstream* buscariam o lucro e o enriquecimento através da música, independentemente de quem esteja consumindo. Campoy realiza uma análise dessas categorias no universo do *underground* do *heavy metal* extremo, mas essas definições são muito similares àquelas feitas pelos adeptos do *punk*, onde existe uma clara disputa por legitimidade acerca do estilo baseada nessas duas categorias.

Aquilo que Hellen compra está ligado ao seu estilo e não escapa à maneira de uma “gótica” se vestir: roupa pretas, na maioria das vezes vestidos com “meias arrastão” ou coloridas por baixo, maquiagem com o uso de cores fortes nos lábios e tons claros no rosto, etc.; entretanto, ela afirma procurar sempre artigos que sejam “pessoais”, ou seja, que estampem a sua individualidade na apropriação de referenciais que são coletivos. O consumo desses bens simbólicos é, então, não só uma prática que permite a adequação ao coletivo/estilo, mas também disponibiliza elementos para que a individualidade do sujeito seja expressa. Aqui poderíamos ir mais longe, se relacionarmos esse comportamento em busca da exclusividade com aquilo que Bourdieu (2007) define como a luta por legitimidade no interior dos campos sociais. Ao adquirir artigos que dificilmente alguém vai conseguir iguais, Hellen tenta se diferenciar, demonstrando que interiorizou melhor que outros os referenciais do estilo ligado ao seu coletivo. Disputa-se por reconhecimento e “autoridade” dentro do estilo, e o consumo é uma maneira que diferencia e dá originalidade ao sujeito.

Como apareceu implícito – e muitas vezes explícito – em muitas falas, esses sujeitos afirmam se identificar com um determinado estilo, mas sempre buscando se diferenciar de seus pares; esse é um processo constante de aproximação e distanciamento, no qual o par identidade/diferença opera a todo momento. Assim como um sujeito utiliza determinados bens para fixar significados e para representar quem ele é, mandando uma mensagem para o mundo social, ele também busca se auto-afirmar no interior desse universo inteligível. O domínio dos significados, ou o “conhecimento dos nomes” como afirma Douglas (1976), demonstra qual o nível de integração do sujeito ao seu estilo/coletivo, e o potencial de “verdade reconhecível” de seu comportamento. Talvez essa seja a chave para compreender o sentido que o termo *true* (verdadeiro ou autêntico) tem para esses indivíduos. Diversas vezes ele apareceu nas falas, em referência a alguém que é um verdadeiro adepto de um estilo – *true headbanger*, *true punk old school*, etc. – e não um “farsante” que apenas compra determinadas roupas e acessórios para “se aparecer”. Os bens são importantes, mas as maneiras como são usados e apropriados é que fixarão ou reproduzirão os significados aceitos, pois essas mercadorias são o material utilizado nesses rituais cotidianos, e a análise deve articulá-las ao contexto em que se inserem.

Outra dimensão dessa relação entre bens simbólicos e identidades seria aquela que diz respeito ao momento dos sujeitos lidarem com outros ambientes cotidianos, como o do trabalho, da casa ou da escola/universidade. Ao adentrar outros contextos relacionais, nos quais estariam operando outras expectativas e referências, adotar um determinado estilo seria permitir ser classificado e muitas vezes julgado de maneira negativa.

Ao questionarmos Carlos se ele se vestia daquela forma (como um *punk*) em todos os ambientes que freqüentava, ele afirmou reconhecer que seu estilo chama muita atenção em ambientes coletivos e lugares diferentes daqueles frequentados pelos seus amigos, e, por isso, acaba modificando um pouco sua forma de se vestir para evitar alguns constrangimentos.

É, mas não dá também para chegar na casa dos tios muito no “visu”. É aquela coisa, vão encher seu saco, vão ficar perguntando, e daí eu canso, só coloco uma camiseta de banda e já era... Mas é mais para não ficar de “saco cheio” e acaba falando besteira (depoimento de Carlos, 19 anos, concedido em fevereiro de 2011).

Carlos possui a vantagem de não trabalhar, ele se define como estudante: está fazendo um cursinho pré-vestibular e por isso seus pais não cobram que ele trabalhe; ele afirma que se trabalhasse seria mais complicado, pois: “talvez precisasse vestir roupa de ‘trampo’, tem lugares que eles não aceitam que você vá trabalhar de ‘visu”. O fato de não trabalhar permite a Carlos manter uma imagem ligada ao seu estilo e identidade por mais tempo, dado que o ambiente do trabalho é visto como um espaço simbólico mais rígido, no sentido em que enquadra o sujeito em um comportamento esperado, que pode ser muito diferente daquele do coletivo de referência. Nossa interlocutora Hellen, por sua vez, trabalha em uma loja de departamentos em um *Shopping Center* na cidade de São Paulo e, em uma das ocasiões em que foi entrevistada na *Galeria do Rock*, estava vestida com o uniforme de seu trabalho: calça e camisa sociais e sapatos de salto alto, muito diferente de quando está vestida como a “Hellen de verdade”, como ela mesma diz.

Eu compro aquilo que me interessa, que está de acordo com o que eu visto, e meu visual já diz tudo, ninguém vem me perguntar se eu sou isso ou aquilo, já está na cara. Claro que quando eu vou trabalhar não me enfio em um “vestidão” e passo uma maquiagem pesada.

Lá é outro “lance”, tem que se vestir de outro jeito (depoimento de Hellen, 23 anos, concedido em fevereiro de 2011).

Há uma pressão no sentido de modificar a forma de se vestir para ser aceito em outros ambientes, e muitas vezes isso se apresenta como uma imposição ao sujeito, como no ambiente do trabalho, que no caso de Hellen não é um opção, mas uma necessidade que obriga a “verdadeira Hellen”, ou melhor, que a imagem construída como representação de sua identidade individual seja manipulada e parcialmente ocultada. Contudo, há um discurso que restabelece a “coerência” dessa identidade, pois Hellen justifica essa sua adaptação a um outro ambiente como algo necessário: “a gente precisa trabalhar, e outra, sem meu pagamento eu não consigo comprar nada”. Sem o salário desse emprego que a obriga modificar seu modo de se vestir, ela supostamente não poderia construir uma imagem tão elaborada em relação ao seu estilo e àquilo que Hellen afirma ser sua “verdadeira” identidade. Porém, essa identidade, além de ser um produto em constante processo de elaboração, também não pode ser vista como um monólito rigidamente formatado, impossibilitado de sofrer alterações e ser manipulado. E aquilo que o sujeito afirma ser sua verdadeira identidade seria uma dimensão constituinte do todo mutante que se manifesta cotidianamente.

Roberto Cardoso de Oliveira (2006) nos aponta como em diferentes contextos os sujeitos podem mobilizar discursos diversos para justificar suas ações sem que isso signifique a desconstrução da identidade individual. Ambas, identidade e cultura, não são constructos essenciais e modelos prontos e acabados, mas arranjos que se comunicam constantemente.

Um caso parecido é o de Roberto, adepto do *Black Metal*, um estilo musical derivado do gênero musical *heavy metal*, reconhecido pelas constantes referências ao satanismo, possuindo uma postura de crítica e ataque às religiões judaico-cristãs. Roberto frequenta há muito tempo os ambientes ligados a esse estilo e afirma que seria difícil defini-lo (ele, Roberto) sem citar suas bandas preferidas. Entretanto, ao menos duas vezes por mês Roberto frequenta a missa católica junto com sua mãe idosa. Ele justifica:

Moro com minha mãe e ela sempre me ajudou quando eu precisei. Ela está velha e não adianta eu tentar mudar a cabeça dela, dizer

que o cristianismo é uma mentira, que a Igreja é uma instituição nociva e tudo mais... E daí é difícil, ela não consegue mais ir sozinha na missa, é meio que obrigação de filho... Eu sento lá e pronto. No início eu ficava nervoso, hoje me divirto com o circo que é aquilo. O lema do *Black Metal* não é força e honra? Que honra tem um cara que abandona a família? (depoimento de Roberto, 29 anos, concedido em março de 2011).

Uma observação rápida sobre o comportamento de Roberto poderia concluir que ele não é realmente um integrante fiel ao *black metal*, e essa talvez seja a conclusão de outros adeptos do estilo ao tomarem conhecimento de suas práticas. Entretanto, o discurso de Roberto utiliza os próprios referenciais de seu estilo para justificar suas supostas ações desviantes. *Força* e *honra* são ideais que devem regular a conduta de um adepto do *black metal*, portanto, deixar de ajudar sua mãe seria demonstrar “ingratidão com sua família”, algo infame segundo a visão de Roberto. Ao observarmos um sujeito, visto em seu cotidiano ostentando em suas vestimentas pentagramas e cruzeiros invertidos, modificar essa imagem e frequentar uma missa católica, poderíamos sugerir que tal comportamento é incoerente ou contraditório. Contudo, como Mary Douglas (1976, 2006) defende, o discurso do sujeito pode restabelecer a ordem abalada pelas contingências da vida em sociedade. Como no caso de Roberto, ele consome álbuns de suas bandas preferidas de *Black metal* e dos artistas locais com os quais tem contato em shows, assim como suas roupas são características de um adepto do estilo (camiseta e calças pretas, jaqueta de couro e diversos adereços de metal), ainda assim, em determinados momentos essa imagem é desconstruída para que ele possa transitar por outros espaços. Esses bens são comunicadores da imagem que Roberto pretende demonstrar de si, mas a capacidade deles [os bens] de fornecer informações ao mundo está diretamente ligada às perspectivas do sujeito que mobiliza tais significados e com aqueles que os reconhecerão, sobretudo se levarmos em consideração que ser *black metal* não seria somente usar determinadas roupas, mas acreditar em algo e carregar determinados valores em sua conduta, como Roberto mesmo diz: “o lema do estilo não é força e honra?” Seriam esses valores referenciais que acabariam por justificar uma atitude aparentemente contraditória.

Em outro caso, Vinícius, *true headbanger* (um verdadeiro *headbanger*), como ele mesmo se define, afirma não modificar a

forma de se vestir para ser aceito nos ambientes que frequenta. Ao ser questionado sobre a maneira que se veste em seu ambiente de trabalho, ele afirmou:

Só “trampo” desse jeitão assim mesmo. Outro dia achei uma jaqueta perfeita cara, sabe daquelas que você sempre quis? (*sic*) Daí pensei, vou deixar de usar uma coisa que é a minha cara, é o meu jeito, só para agradar patrão! Os caras acostumaram, nem esquentam mais, sacaram que eu sou do bem, faço direito tudo lá, daí passa assim mesmo. Mas tem um pessoal por aí que coloca o uniforme mesmo, e já era. Não curto... (depoimento de Vinícius, 28 anos, concedido em março de 2011).

Ao não modificar seu modo de se vestir para ser aceito no ambiente de trabalho Vinícius afirma reconhecer os riscos de acabar perdendo o emprego, mas, segundo ele, modificar seu modo de se vestir seria abandonar sua identidade e não ser fiel ao seu estilo. A imagem é parte importante daquilo que ele define como ser um *true headbanger*, ou seja, um verdadeiro adepto e seguidor do *heavy metal*. Há, neste caso, a valorização e afirmação da coerência entre seu discurso e suas práticas.

Em contraposição, podemos apontar o caso de Hellen, que, ao ser questionada sobre considerar-se menos gótica por ter que mudar sua forma de se vestir para trabalhar, responde prontamente:

O que eu sou não é só roupa e visual, é um estilo, um jeito de pensar, uma opinião sobre as coisas, deixar de me vestir do meu jeito para trabalhar não faz de mim menos do que os outros. Tem uns por aí que andam “montados” o tempo todo, acho que até dormem daquele jeito, mas daí você vai trocar idéia e descobre que não sabe nada, que é só visual mesmo (depoimento de Hellen, 23 anos, concedido em fevereiro de 2011).

Nesse sentido, podemos pensar que a imagem construída a partir desses referenciais simbólicos ancorados em um determinado estilo – estar “montado”, como afirma Hellen – é uma dimensão das práticas desses sujeitos, mas não a única. Consumir um determinado bem é parte do processo de construção dessa identidade individual, mas existem outras dimensões que dão suporte a essas escolhas. Como Hellen nos diz, não basta apenas se vestir como tal, é preciso conhecer o

estilo, saber justificar suas escolhas e se identificar não somente com a questão estética, mas também com os valores morais e éticos do estilo. Pensando nos demais casos citados, Vinícius pode ser um *true headbanger*, e isso poucos questionariam devido ao seu comportamento, mas, por sua vez, Roberto, a partir de sua perspectiva, não poderia ser tratado simplesmente como um farsante diante dos “verdadeiros” adeptos do *black metal*, dado que suas ações são justificadas a partir do ideário que permeia esse estilo. Os bens estão para esses sujeitos como mecanismos de comunicação, eles por si só não significam nada sem os sujeitos e valores que alimentam sua capacidade comunicativa. É a perspectiva de reconhecimento que move a escolha dessas mercadorias (ao menos nos casos apresentados), havendo uma constante referência ao que estaria por trás dessas imagens: valores, ideais, etc. É um uso que transcende a afirmação de que os bens dominam as pessoas em nossa sociedade de consumo. A apropriação é prática que se confirma e se reelabora a todo momento.

Podemos pensar, como Mary Douglas, para quem haveria a constante construção de um sistema de rótulos, num sistema classificatório propriamente dito, que vai encaixando a experiência às estruturas, na tentativa de manter a “coerência”, mesmo que para isso seja necessária a produção de um novo discurso.

A qualquer hora, pode ser que tenhamos que modificar nossa estrutura de pressupostos para acomodar a experiência nova, mas quanto maior for a coerência da experiência com o passado, mais confiança podemos ter em nossos pressupostos. Fatos desconfortáveis, que se recusam a ser ajustados, nós os ignoramos ou os distorcemos a fim de que não perturbem aqueles pressupostos estabelecidos. *Grosso modo*, tudo que tomamos conhecimento é pré-selecionado e organizado no próprio ato da percepção (DOUGLAS, 1976, p.51-52).

Estes são elementos ambíguos e anômalos, que em diversas situações são classificados ou realocados no sistema para que não estabeleçam a desordem (ou desestabilizem a ordem). A necessidade de ordem – que poderia ser tomada como essa “coerência” constantemente perseguida pelo discurso – imporia um processo de reordenamento estrutural a partir da experiência, colocando sujeito e estrutura em relação, senão de igualdade, pelo

menos de transformação recíproca. Portanto, nos aproximamos de uma perspectiva que explicaria aquilo que foi observado em campo: sujeitos que apresentam arranjos identitários defendidos diariamente, mas que devido à necessidade ou a experiências inesperadas necessitam reorganizar suas formas de representação, produzindo justificativas “plausíveis” para tal, como no exemplo testemunhado de um jovem que ostentava símbolos cristãos profanados (cruzes invertidas) e acabou assumindo que frequentava a missa católica.

Todo um discurso é produzido para justificar tal aparente “contradição”, impedindo que tais atos desconstruam a imagem produzida de si. As cadeias simbólicas que entram em relação são previamente reconhecidas e trabalhadas na experiência e na tentativa de restabelecimento da ordem. Não há nada de arbitrário nos signos em jogo, pois há pré-condições, as quais perpassam o sujeito e retornam ao sistema de classificação. “As perspectivas não são fixas, nem são aleatoriamente arranjadas como um caleidoscópio. Em última análise, suas estruturas são ancoradas nos propósitos humanos” (DOUGLAS; ISHERWOOD, 2006, p.114); e como foi observado em campo, tais propósitos para serem alcançados precisam estabelecer uma relação coerente com o universo simbólico no qual pretende-se que sejam realizados, ao menos na dimensão do discurso.

Práticas de consumo e discursos de identidade como rituais que fixam significados

Pensar na dinâmica das identidades como algo fluído a ponto de tornar-se um jogo arbitrário de signos (LYOTARD, 2000), ou, em contraposição, como simples reprodução das estruturas levada a cabo por sujeitos amarrados a essas determinações e impossibilitados de reformular significados através de sua experiência, seria como anular todas as impressões que o campo nos forneceu ao observarmos mais detidamente as formas como indivíduos agem e dão sentido às suas experiências no cotidiano. As situações impõem condições adversas à sustentação dessas imagens construídas de si, que não são fixas como impressões na pele – mesmo que na maioria das vezes não possamos separar os sujeitos das narrativas que produzem sobre si –, se inscrevendo de forma coerente através das práticas cotidianas, das quais o consumo aparece como uma das mais importantes

e significativas. Afirmar que não temos mais identidades, mas processos de identificação orientados pela diferença explicitada na relação (HALL, 2003), seria tornar relevante a gama de possibilidades que a experiência social contemporânea disponibiliza aos indivíduos no momento de dizerem quem são. Ainda assim, adotar radicalmente tais pressupostos seria fechar os olhos para aquilo, que no cotidiano, se torna evidente, ou seja, não se escapa aos sistemas classificatórios, aos rótulos, e aos significados estabelecidos nas relações – e que fundam as relações –, e por isso mesmo, precisam estar alicerçados em um local (no tempo e espaço) anterior a essa nova experiência. O passado do signo existe a partir da experiência social do sujeito. Assim, o signo pode ser alterado e manipulado dentro da margem que mantém sua principal característica, aquela de comunicar algo.

Há em um autor como Homi Bhabha afirmações enriquecedoras sobre essa dinâmica das representações e das identidades, principalmente quando ampliam as dimensões significativas dos símbolos dispostos na realidade, defendendo, como nos aponta Sérgio Costa, “[...] que os signos possuem possibilidades inesgotáveis de significação e só podem ganhar sentido particular, ainda assim provisório e incompleto, num contexto significativo determinado” (COSTA, 2006, p.123). Foi percebido nas primeiras experiências de campo que o contexto é um determinante para a definição da carga simbólica de um signo, alterando sua leitura e os valores agregados a ele; suas capacidades de significação são realmente extensas e dificilmente mensuráveis. Ainda assim, esse provisório, que está sujeito à experiência, não é arbitrário e depende de um passado fundamentado na experiência, que determina o significado e impede que a aleatoriedade empobreça a sua capacidade de comunicar, classificar e representar.

Quando um sujeito abandona o ambiente do seu coletivo estilístico de referência e adentra outras paragens (o trabalho, a escola, etc.), parece ser totalmente perceptível a ele que os significados se alteram; entraríamos em outro regime simbólico, dentro do qual o próprio sistema de classificação passaria a operar sob uma nova ótica. Como foi verificado em campo, há um reconhecimento constante dos sistemas classificatórios por parte dos sujeitos.

Aquilo que é utilizado como mecanismo de expressão de uma identidade definida pelo sujeito pode passar a ser uma marca negativa, ser ridicularizado e, no limite, impedir a aceitação do indivíduo como membro de outro ambiente relacional. Usar uma calça rasgada e um “cinto de balas”⁹ em seu ambiente de trabalho – ou no caso da nossa interlocutora Hellen: um “vestidão” e uma “maquiagem pesada” – pode não causar a mesma impressão quando ostentados na *Galeria do Rock* ou entre seus pares góticos, *punks* ou *headbangers*. O contexto simbólico/relacional, no qual os significados estão inscritos, demonstra a capacidade inesgotável desses signos, mas não elimina a ordem na qual se estabelecem, muito pelo contrário, realiza a manutenção das classificações e do repertório de representações possíveis, dadas as expectativas dos sujeitos. A identidade, portanto, poderia ser tomada como um produto em processo, nem por isso arbitrário, mas constantemente reformulado de forma coerente. Como Mary Douglas defende, a relação entre sujeitos e estruturas é sempre um movimento de restabelecimento da ordem constantemente abalada pela experiência. Um discurso ou uma nova atitude podem ser elaborados, mas existe uma base da qual retirar os significados, mesmo que eles sejam transformados na relação.

Esses significados estão fixos, mas não permanentemente, e por isso mesmo levam esses sujeitos a modificar sua forma de se vestir e se comportar de acordo com o ambiente que frequentam. Como já foi mencionado, a capacidade de comunicar presente nos bens só pode ser compreendida a partir dos usos que os sujeitos fazem dos signos. Em outros termos, se os bens são comunicadores é porque comunicam algo a alguém, podendo ser classificados e reconhecidos. A identidade individual, portanto, tomada como um produto em constante processo, seria um arranjo que orientaria as práticas dos indivíduos em seu cotidiano e permitiria a eles realizarem suas escolhas, sendo ao mesmo tempo um produto dessas práticas.

Há referências que antecedem essas escolhas, mas, ainda assim, identificar-se com algo é um fenômeno que se dá na relação com o outro, e pode gerar novas condições e necessidades do discurso e da prática se refazerem e se adaptarem. Como vimos nos casos observados em campo, aquilo que é dito sobre

⁹ Acessório usado comumente por adeptos do *punk* e do *heavy metal*, que consiste em um cinto de couro, muitas vezes o próprio trilho de uma metralhadora, que carregam munição, que podem ser tanto réplicas como as originais descarregadas.

a identidade individual é muito importante, pois justifica para o mundo social e para o sujeito suas próprias ações, tornando-as “coerentes”, até mesmo em situações nas quais elas se mostram aparentemente contraditórias.

Talvez seja um equívoco em toda ciência que se denomina humana tratar os seres humanos como objetos passivos das determinações sociais, ou como simples mecanismos de reprodução das estruturas, pois isso colocaria os sujeitos como ratos em um laboratório, incapazes de responder de formas diferentes aos estímulos aos quais estão suscetíveis. Em seu cotidiano o sujeito produz uma narrativa sobre si mesmo, que pode parecer contraditória para quem “está de fora”, mas que possui toda uma coerência que é constantemente restaurada pelo seu discurso, e é no interior dessa dinâmica constante que as identidades são produzidas. A identidade surge como um arranjo complexo, que na contemporaneidade se apresentaria como um processo que é informado por diversos elementos e que busca se estabilizar como discurso e prática, fazendo com que o produto dessa atividade não possa ser tomado como algo acabado e sim como um produto em processo ininterrupto.

Portanto, com base nos autores que foram sendo assimilados a essa reflexão e nas observações realizadas em campo, a formação das identidades individuais foi encarada aqui como um processo ao mesmo tempo flexível e fixador de significados, não sendo possível tomá-la como um produto “acidental”, um simples epifenômeno da cultura mais ampla. Por isso esse trabalho se voltou para a sua apreensão, senão em sua totalidade, ao menos na dimensão das práticas de consumo de bens simbólicos, que se apresentaram como um elemento muito importante para a compressão desses processos sociais. Se o consumo é um ritual que fixa significados, os discursos que são produzidos por esses sujeitos sobre sua identidade, cotidianamente, também podem ser encarados como rituais, pois são eles que reforçam os sentidos das práticas e contornam os imponderáveis da vida social.

MORAES, L. L. Fixing meanings: consumption practices and processes of construction of identities as daily rituals. *Perspectivas*, São Paulo, v.43, p.83-109, jan./jun. 2013.

■ **ABSTRACT:** *This article presents a reflection on contemporary consumption practices and the way they constitute important dimensions of the construction of discourses and identities in*

contemporary society. In this paper consumption was treated as a ritual practice that provides fixed meanings and symbolic material for the preparation of an image and a discourse about identity. For this purpose, was conducted a field survey on the Rock Gallery located in the city of São Paulo, in which, through observations and interviews, were seized some dimensions of the appropriation of symbolic goods and the discursive production that surround the definition of an individual identity constantly (re) affirmed and (re) produced.

■ **KEYWORDS:** *Consumption. Identity. Daily practices. Urban Anthropology.*

Referências

ABRAMO, H. W. *Cenas juvenis: punks e darks no espetáculo urbano*. São Paulo: Scritta, 1994.

ADORNO, T.; HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

BAUDRILLARD, J. *Sociedade de consumo*. Lisboa: Edições 70, 2005.

BARTH, F. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, P.; STREIFF-FENART, J. *Teorias da etnicidade*. São Paulo: EDUNESP, 1998.

BHABHA, H. *O local da cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 1998.

BOURDIEU, P. *Razões práticas: sobre a teoria da ação*. Campinas: Papyrus, 1996.

_____. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

_____. *A distinção: crítica social do julgamento*. São Paulo: EDUSP, 2007.

CAIAFA, J. *Movimento punk na cidade: a invasão dos Bandos Sub*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985. .

CAMPOY, L. C. *Trevas sobre a luz: o underground do heavy metal extremo no Brasil*. São Paulo: Alameda, 2010.

COSTA, M. R. *Os carecas do subúrbio: caminhos de um nomadismo moderno*. São Paulo: Musa, 2000.

COSTA, S. Desprovincializando a Sociologia. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v.21, n.60, fev. 2006.

DE CERTEAU, M. *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. Petrópolis: Vozes, 1998.

DOUGLAS, M. *Pureza e perigo*. São Paulo: Perspectiva, 1976.

DOUGLAS, M.; ISHERWOOD, B. *O mundo dos bens: para uma antropologia do consumo*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2006.

FEATHERSTONE, M. *Cultura de consumo e pós-modernismo*. São Paulo: Studio Nobel, 1995.

FRÚGOLI JR., H. O urbano em questão na antropologia: interfaces com a sociologia. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v.48, n.1, p.133-165, 2005.

_____. *Centralidade em São Paulo: trajetórias, conflitos e negociações na metrópole*. São Paulo: EDUSP, 2006.

_____.; ANDRADE, L. T.; PEIXOTO, F. A. (Orgs.). *As cidades e seus agentes: práticas e representações*. Belo Horizonte: PUC Minas; EDUSP, 2006.

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

HALL, S. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

_____. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

HARVEY, D. *Condição pós-moderna: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural*. São Paulo: Edições Loyola, 1992.

JAMESON, F. *Pós-Modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio*. São Paulo: Ática, 2004. 431 p.

LOPES, P. A. L. *Heavy metal no Rio de Janeiro e dessacralização de símbolos religiosos: a música do demônio na cidade de São*

Sebastião das Terras de Vera Cruz. 2006. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2006.

LYOTARD, J. F. *A condição pós-moderna*. Rio de Janeiro: José Olympio: 2000.

MAGNANI, J. G. C.; SOUZA, B. M. (Orgs.). *Jovens na metrópole: etnografias de lazer, encontro e sociabilidade*. São Paulo: Terceiro Nome, 2007.

MARCUSE, H. *A ideologia da sociedade industrial: o homem unidimensional*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

MARX, K. *O capital*. v.1. São Paulo: Civilização Brasileira, 2011.

OLIVEIRA, R. C. *Caminhos da identidade: ensaios sobre etnicidade e multiculturalismo*. São Paulo: EDUNESP; Paralelo 15, 2006.

ORTIZ, R. (Org.). *Pierre Bourdieu*. São Paulo: Ática, 1994.

SOUZA, B. M. *Os straight edges e suas relações com a alteridade na cidade de São Paulo*. 125f. 2005. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

VELHO, G. *Individualismo e cultura: notas para uma antropologia da sociedade contemporânea*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.

WILLIAMS, R. *Cultura*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

Bibliografia consultada

CASTRO, A. L. *Culto ao corpo e sociedade: mídia, estilos de vida e cultura de consumo*. São Paulo: Annablume; FAPESP, 2003.

HOGGART, R. *As utilizações da cultura*. Lisboa: Presença, 1973.

MAGNANI, J. G. C. De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v.17, n.49, p.11-29, jul. 2002.

MARTÍN-BARBERO, J. *Dos meios às mediações: comunicação, cultura e hegemonia*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1997.

MIRA, M. C. O global e o local: mídia, identidades e os usos da cultura. *Revista Margem*, n.3, p.131-149, 1994.

ORTIZ, R. *Mundialização e cultura*. São Paulo: Brasiliense, 2000.

SILVA, T. T. (Org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000.

ZALUAR, A. *A máquina e a revolta: as organizações populares e o significado da pobreza*. São Paulo: Brasiliense, 2000.

CIDADELAS DA CULTURA NO LAZER: A VIRADA DO SESC SÃO PAULO NOS ANOS 1980

Yara Schreiber DINES¹

■ **RESUMO:** Este trabalho aborda o lazer na metrópole paulistana, buscando compreender os sentidos adquiridos por este conceito e pela problemática da cultura nas décadas finais do século XX em São Paulo. O artigo focaliza a atuação de uma instituição voltada para o lazer dos trabalhadores – o SESC São Paulo – para analisar o seu direcionamento e as práticas sociais ali implementadas desde meados dos anos 1980. A pesquisa realizada trabalhou com o acervo iconográfico do SESC São Paulo e depoimentos de membros e ex-funcionários da instituição, que permitem contextualizar a análise da iconografia. Esta metodologia permitiu compreender a significação de sua trajetória, possibilitando identificar aspectos da orientação seguida pela entidade e refletir sobre os significados de lazer e de cultura no interior deste universo, em diálogo com a metrópole.

■ **PALAVRAS-CHAVE:** SESC São Paulo. Lazer. Cultura. Antropologia da Imagem. Antropologia Urbana. Metrópole. Política cultural. Sociabilidade.

Introdução²

A problemática do lazer e da cultura ganha destaque na sociedade atual em virtude do panorama de transformação gerado pela globalização e pelo reposicionamento do universo do trabalho, suscitando um vasto leque de questões e reflexões referente às práticas do lazer, seus significados e seu alcance social.

¹ USP – Universidade de São Paulo. Pesquisadora Associada do Laboratório de Imagem e Som em Antropologia (LISA/USP) e do Grupo de Estudos de Antropologia Contemporânea (GEPAC – Unesp Araraquara). São Paulo – SP – Brasil. 05800-900 – yara_schreiber@uol.com.br

² Neste artigo, apresento uma síntese da tese de doutorado intitulada “*Cidadelas da cultura no lazer: um estudo de Antropologia da imagem do SESC São Paulo*”, expondo as principais discussões presentes na pesquisa e os resultados alcançados.

Esta pesquisa enfoca o lazer na metrópole paulistana para entender os sentidos adquiridos por este conceito e pela dimensão da cultura, nas décadas finais do século XX, em São Paulo. Neste período, consolida-se a área do lazer, enquanto uma disciplina do saber vinculada à esfera do trabalho e a novas demandas de entretenimento na metrópole, intensificando-se, assim, o ensejo pela compreensão da atribuição de significados a esta questão.

O artigo focaliza a atuação do SESC São Paulo – instituição direcionada para o lazer dos trabalhadores – no intuito de analisar as ações e práticas sociais implantadas por ele. Neste trabalho, realizo o estudo proposto por meio da análise da iconografia desta instituição, acompanhado do registro de depoimentos com membros e ex-funcionários do SESC. Esta metodologia possibilita o conhecimento de suas práticas esportivas e culturais, ao longo de sua trajetória, permitindo identificar aspectos da orientação seguida por esta entidade e principalmente propiciando uma reflexão sobre os significados das noções do lazer e da cultura deste universo em diálogo com a metrópole.

Um desdobramento da amplitude adquirida por este campo são os congressos, as reuniões e os simpósios que discutem aspectos da globalização e as dinâmicas de lazer e do uso do tempo livre nas sociedades locais.

A inovação na ação cultural e social do SESC São Paulo

No clima otimista, que marca o contexto de democratização e de término da ditadura, ocorre, em 1986, a inauguração do SESC Fábrica, que, de alguma maneira, concretiza com criatividade a nova visibilidade e a expressividade dos campo do lazer e da cultura. Em 1982, Erivelto Busto Garcia, sociólogo, ex-Gerente de Planejamento, redigiu um texto denominado “Quo Vadis, Pompéia?”, antes mesmo da inauguração do SESC Pompéia, no qual comenta sobre a criação do SESC Fábrica, como era então conhecido. Este texto pode ser compreendido como uma metáfora da proposta e do enfoque de ação cultural do SESC para todos os seus equipamentos na época.

O primeiro desses pressupostos é o de que a Fábrica da Pompéia é um equipamento de ponta, que tem a inovação como valor. Não se pode pensar a Pompéia de forma tradicional, através do ‘*dejà vu*’

institucional, por mais rica que possa ser nossa experiência. Esta deve se constituir, no máximo, em limite a partir do qual avançamos, um referencial a ser superado. O conteúdo dos programas, o sistema de animação, a gestão e o provimento de recursos, as relações institucionais e com o público, devem ser organizados a partir dessa perspectiva. Assim, quando nos assaltar a dúvida sobre o que fazer, a resposta é simples: fazer o que ainda não se fez, o que ainda não se ousou fazer.

O segundo pressuposto é o de que a Fábrica da Pompéia é um patrimônio cultural da coletividade. (...) Não haverá contradição em dizer que a Pompéia se destina aos trabalhadores comerciários e, ao mesmo tempo, definir que seu público imediato não é necessariamente este. Através da Pompéia, claro, o SESC atenderá sua clientela específica, mas num outro nível: gerando e modificando valores culturais, formando e preparando lideranças e instituições culturais que se reproduzirão em nível da população em geral e, naturalmente, em nível da população comerciária. É um equipamento cultural que, para ser rico, precisa ser aberto, espaço livre para abrigar todas as tendências e movimentos culturais, de forma inovadora. (...).

O terceiro pressuposto é o de que o público da Pompéia é basicamente um público de criadores, de animadores e de futuros animadores culturais. A ação cultural da Pompéia deverá estar centrada no estímulo ao trabalho dos criadores e na formação e reciclagem de animadores culturais, público de acentuada capacidade de produção cultural e de difusão de novos valores. A ideia de produção cultural deverá sempre preceder em importância à de consumo (...) (GARCIA, 1999).

É importante perceber como este texto é antecipatório, pois esta unidade, além de atuar na mudança de valores culturais correntes no período, configura-se como um espaço que passa a ser considerado um patrimônio arquitetônico para a cidade. Desde a sua inauguração, ela representa um marco simbólico na produção cultural da cidade como a criação de algo:

[...] de vanguarda, de novo. Tanto é que um dos grandes projetos do SESC Pompéia – isso na fase inicial – foram 16 noites de *performances*. Foi um projeto muito marcante, São Paulo nunca tinha visto nada parecido com aquele projeto. Isso, de uma certa

forma, definiu o perfil do SESC Pompéia. Um perfil que você pode acompanhar até hoje – o perfil do SESC Pompéia é o mesmo. É claro que as outras unidades do SESC começaram a se contaminar também com essa característica do SESC Pompéia, da inovação. O SESC Pompéia influenciou todas as outras unidades (Depoimento de Dante Silvestre, ex – Gerente da GEDES – Gerência de Estudos e Desenvolvimento, concedido em maio de 2004).

É nesse contexto que se deve entender as décadas de 1980 e 1990 como um período em que o SESC – São Paulo irá aumentar muito o número de unidades e equipamentos na cidade, dentro de uma política social de expansão da sua abrangência espacial e capacidade de atendimento de público na metrópole.

De fato, na cidade de São Paulo havia já uma demanda crescente de atividades de lazer e de cultura desde os anos 1970, que se amplia e se diversifica nos anos seguintes. Assim, a construção de vários equipamentos no centro e na periferia está respondendo a uma demanda de atendimento de massa voltado para grandes públicos, considerando as diferenças de gênero e gerações e a diversidade necessária dos próprios equipamentos para atingir os diferentes interesses e as vocações de públicos específicos.

Durante estas duas décadas, o SESC dobrou o número de unidades, pois, além do SESC Pompéia são implantados o Ipiranga, o Itaquera, o Paraíso, o Pinheiros, o Vila Mariana, o Santo Amaro e o Belenzinho, sendo que o espaço utilizado das unidades passou de 140 para 340 mil m² (LEMONS, 2005, p.87-88), e a capacidade de atendimento cresceu de 27 mil para 60 mil pessoas por dia. Além disso, fica pronta a unidade Santana, com 16.568 m², em 2005, e também a unidade permanente do Belenzinho e do Bom Retiro, que conta com uma área de 19.598 m²³. Unidades como Interlagos e Santo Amaro, na Zona Sul, Belenzinho e Itaquera, na Zona Leste, e Santo André e São Caetano, na Grande São Paulo, situam-se em regiões periféricas e carentes destes tipos de equipamento e programação cultural e

³ “Ipiranga: inaugurada em 1992, com 8.530 m² de área construída e capacidade para 3.500 pessoa/dia. Itaquera: inaugurada no mesmo ano, é considerada uma unidade campestre conhecida por Parque Lúdico de Itaquera em 1996, com 350.000 m² e capacidade para 20.000 pessoas/dia. Paraíso: inaugurada em 1993, mas, em março de 2005 se transfere para o SESC Av. Paulista. Pinheiros: existia numa casa alugada entre 1993 e 2004, sendo inaugurado em um grande edifício com 37.786 m² de área construída. Vila Mariana: inaugurada em 1997, possui um prédio com 26.634 m² de área construída, tem capacidade de atender 6 mil pessoas por dia. Santo Amaro: unidade inaugurada em 2011 tem 7.587 m² e apresenta capacidade para 2 mil pessoas/dia. Site do SESC SP, quem somos, unidades (LEMONS, 2005, p.88).

esportiva. Desta maneira, buscam atender os usuários e integrar os moradores destas áreas, inclusive criando e desenvolvendo projetos culturais e sociais para intervir nestas comunidades de acordo com demandas culturais e esportivas que atendam às suas necessidades.

Há uma ordem no modo de intervenção social da instituição na metrópole paulistana, que parte dos equipamentos construídos e passa depois a atuar em áreas abertas para a população urbana, como praças e parques, para atingir enfim os meios de comunicação, como empresas comerciais, a TV, o rádio, a revista *E* e a internet, sem contar os funcionários das empresas comerciais, que são os destinatários primeiros dos seus serviços.

Estas formas mais recentes de intervenção social e cultural e a utilização dos suportes e mídias citados relacionam-se a uma reflexão interna por parte da instituição, no sentido de rever a orientação das suas práticas sociais e de ação cultural implementadas em São Paulo. Por decorrência, passam a se destacar intensamente três focos de ação cultural, “fundamentados na formação da cidadania, distribuição social da cultura e excelência dos serviços, norteando-se pelo binômio cultura-cidadão” (LEMOS, 2005, p.87).

A leitura do documento interno “Avaliação das Diretrizes Gerais de Ação do SESC”, elaborado em 1988, permite inferir uma compreensão peculiar da noção de:

‘Campo Cultural’ como a área mais expressiva para a elevação dos indivíduos aos patamares superiores da condição humana e da produção do conhecimento. Possibilidade de enriquecer intelectualmente o indivíduo; levá-los à preparação mais acurada; propiciar nova compreensão das relações sociais; releitura do seu estar-no-mundo, para transcender suas condições de origem e formação; dotá-los de consciência universal (LEMOS, 2005, p.81).

Em virtude do enfoque de “campo cultural”, a instituição busca uma alteração nas suas formas de intervenção social que propicie, de acordo com a sua concepção, um “desenvolvimento integral dos indivíduos”. Para a consolidação desta meta, uma das formas de ação da instituição é a produção cultural, que desta maneira passa a atuar como um articulador e mediador entre produtores e consumidores de bens culturais, conduzindo à criação de suportes materiais como espaços e equipamentos para a realização dos trabalhos culturais.

Segundo o olhar do animador cultural Almeida Júnior, em seu depoimento citado por Lemos, o diferencial do SESC, em relação a outras instituições culturais, é que nele se busca o desenvolvimento integral do indivíduo, a partir de uma programação de perfil próprio. Como afirma Almeida Júnior:

[...] a programação do SESC é de caráter processual. O programador cultural que coordena as atividades monta uma programação que tem unidade, faz parte de um processo, as atividades estão interligadas entre si. Às vezes, as pessoas vão ao SESC por uma atividade específica, mas ela faz parte de um conjunto temático, então se ela vai percorrer esse processo, ela completa uma fatia do bolo. Os outros tendem a olhar muito essas atividades isoladamente, mas elas fazem parte de um processo. E muitas vezes é uma rede entre todas as unidades (ALMEIDA JÚNIOR *apud* LEMOS, 2005, p.85).

Neste depoimento, é importante salientar a visão de “programação de caráter processual”, pois ela destaca a possibilidade de contato amplo com as práticas sociais vinculadas ao universo da cultura. A partir das experiências de campo vivenciadas no decorrer deste trabalho, posso afirmar que são poucas as instituições de cultura em São Paulo que mostram este enfoque, seja por dificuldades com verbas e patrocínios, seja por uma não continuidade nas intervenções culturais implementadas que permitam esta visão de processo, ou até mesmo pela ausência de discussões internas contínuas, que possibilitem refletir em profundidade sobre uma linha de atuação cultural mais abrangente e complexa.

Dentre as várias maneiras de atuar do SESC na cidade de São Paulo, e os diferentes sentidos de suas práticas esportivas e culturais para os diversificados públicos, enfatiza-se o papel da instituição como reparador de danos em relação ao modo de vida urbano. Esta metrópole está marcada pela violência e pela falta de cidadania e de dignidade, dentre outras questões, sobre as quais a instituição busca refletir e encontrar caminhos, ao oferecer equipamentos e práticas sociais que se contraponham a estas realidades, criando outras possibilidades mais acolhedoras e aprazíveis no espaço e no tempo de seus equipamentos.

Procurando refletir mais amplamente sobre os problemas sociais contemporâneos e a elaboração de discursos legitimadores a esse respeito, cabe destacar também a compreensão, a partir

de um olhar de dentro, da noção de cultura formulada e utilizada pela instituição, que pode ser inferida com base no seguinte depoimento: “[...] Todo o SESC tanto pode utilizar o termo cultura como criação simbólica, quanto como formação educacional. E, nesse caso, também formação de cidadania” (depoimento de Newton Cunha, ex-funcionário da GEDES – Gerência de Estudos e Desenvolvimento, concedido em maio de 2004).

Desta maneira, em relação às propostas das práticas físicas e artísticas do SESC, é possível considerá-las como experiências humanas, que não só trabalham com as atividades concretas, mas também com a dimensão simbólica envolvida nessas práticas e que cria uma multiplicidade de representações associadas ao corpo, à arte e a cultura, num âmbito mais amplo.

A partir de uma ação com perfil socioeducativo em suas unidades, com base na noção de cultura, seja em relação ao lazer ou ao esporte, o SESC São Paulo introduz a figura do animador cultural no seu quadro de funcionários. Notamos então que nesta instituição este profissional aparece concretizado através da ação do animador cultural.

No início da década de 1980, este perfil de atuação e mesmo o campo da ação cultural são incipientes no Brasil, levando o SESC a enviar para o exterior seus técnicos com formação universitária, como sociólogos, psicólogos e professores de educação física para aprimorar e especializar esta mão de obra voltada para a prática das ações culturais e esportivas de lazer. Os técnicos realizam cursos de especialização em lazer, educação de adultos e animação cultural.

O lazer socioeducativo assumido pela instituição passa a destacar a importância dos produtos ou serviços que os frequentadores escolhem para preencher o seu tempo livre. Esta visão pressupõe um atendimento de massa, em que a prática esportiva ou cultural oferecida, além de conter um caráter educacional, deve também ser de qualidade para atender o cliente, ou seja, ela é vista como uma mercadoria com atributos específicos.

Este serviço busca atingir a todos os segmentos de público: crianças, jovens, adultos e idosos. Logo, a figura do animador cultural adquire um papel fundamental, pois o seu perfil de atuação é direcionado para a atividade cultural e de lazer, no intuito de atender públicos específicos. A partir desta época, a animação cultural, vista como pedagogia da ação, é que vai

possibilitar na prática os programas culturais e de lazer a serem implementados pela instituição. A área de animação cultural consolida-se como uma forma de intervenção na cultura vivida no cotidiano, participando de sua criação e integrando-a ao desenvolvimento geral do indivíduo e da coletividade. Busca difundir as diferentes manifestações de cultura, seja da esfera erudita à cultura popular.

Os técnicos entrevistados do SESC São Paulo têm a expectativa de que o animador cultural deve ser um profissional bem atualizado, apresentando um repertório cultural amplo. Além disso, deve ser dinâmico, sensível e curioso, e precisa buscar novas ideias, caracterizando-se por ser ao mesmo tempo criativo e prático. Também afirmam que este profissional deve se questionar sempre em relação à demanda do público, buscando a inovação e o aperfeiçoamento das atividades. Outro aspecto fundamental esperado é saber ouvir e relacionar-se com o público. Jorge Moreira, animador cultural do SESC Pompeia, destaca em sua entrevista, concedida em 2002, que as crianças e os idosos são os termômetros em relação às práticas oferecidas, pois são muito espontâneos e comentam a sua percepção.

A relação primeira e fundamental dos animadores culturais é com o público, mais do que com os bens culturais. O sucesso da mediação vem das ideias e dos saberes que o animador cultural transmite e dos diálogos que estabelece com os diversos públicos.

Os animadores culturais entrevistados veem a sua atuação como um trabalho relevante em relação à apreciação e compreensão da cultura, mostrando-se muito envolvidos e interessados em sua prática social. Expõem compromisso em relação à sua atuação, dedicando-se a ela intensamente, já que também percebem na instituição um reconhecimento em relação ao seu desempenho, no sentido de aprimoramento e investimento técnico.

Cecília Camargo M. Pasteur, animadora cultural na unidade da Consolação, em entrevista de 2002, considera o SESC um oásis em relação a trabalho, pois possui recursos de infraestrutura e oferece muitas possibilidades de atuação e desenvolvimento. Maria Teresa La Macchia, assistente técnica da mesma unidade, afirma que: “[...] aqui é onde dou a mão de obra, recebo e me alegro muito, barbaramente” (entrevista com Maria Teresa La Macchia, Assistente Técnica do SESC Pompeia, concedida em

2002). Já Jorge Moreira, animador cultural do SESC Pompéia, em entrevista realizada no mesmo ano, ressalta que o seu envolvimento com o trabalho é tão grande que chega a sonhar com a sua ação.

Como se infere, o animador cultural é um “mensageiro”, apresentando um discurso múltiplo com diversas leituras, que ele disponibiliza para diferentes públicos. Seu discurso não pode ser único, mas plural, pois deve auxiliar o público a construir conhecimento sobre si e sobre o outro. Os profissionais entrevistados do SESC São Paulo têm incorporada esta visão. Assim, sabem da importância de ouvir e de conhecer as especificidades do público a que se dirigem, procurando corresponder às particularidades presentes em diferentes situações.

Seja em relação aos orientadores sociais e aos animadores culturais, seja no que se refere aos monitores esportivos e trabalhadores do lazer de modo geral, é relevante agora destacar o papel formador da instituição, em relação a seus funcionários. Para pensar este tema, o depoimento de Renato Requixa, ex-Diretor Regional, fornece importantes considerações. Em suas palavras:

Você vê que o SESC tem muito prestígio, porque tem um quadro funcional muito bom, um quadro funcional com muita exigência intelectual. Passava, só entrava para os quadros do SESC e do SENAC gente de real capacidade (...) O orientador social era capacitado, ele tinha formação universitária, mas o SESC sempre teve uma preocupação de criar condições para os seus servidores poderem conhecer mais, estudar mais. Então, contratava os melhores professores que existissem por aqui e fazia cursos dirigidos exclusivamente aos orientadores sociais (depoimento de Renato Requixa, ex-Diretor Regional do SESC São Paulo, concedido em 2004).

O depoimento de Luis Octavio de Carmargo, especialista em lazer, enfatiza, por sua vez, a preparação dos técnicos na gestão de Renato Requixa, na qual houve um investimento bastante grande:

[...] de formação de quadros. Foi uma época em que a instituição adquiriu uma visão homogênea. E, mais uma coisa: foi uma época que toda a área-fim e a área-meio – ou seja, área-fim é quem cuida

da programação e área-meio é quem cuida da administração, pessoal, material – [era] só com pessoas que pensavam em lazer. O Reiquia preferia. Quando tinha que nomear um gerente de pessoal, pegava um técnico de cabeça boa e que ele achava que tinha tino gerencial, e mandava fazer um curso de MBA, e voltar para assumir a área. Ele preferia isso a pegar alguém que só tinha lidado com recursos humanos na vida e mandar ele aprender a lidar com lazer. Então, hoje, no SESC, você vê, a direção do SESC: o Danilo, é óbvio, é técnico, não é administrativo (depoimento de Luís Octávio Lima Camargo, Doutor em Educação, concedido em maio de 2004).

É importante destacar que o papel formador interno da instituição, que vêm sendo salientado aqui, é ímpar dentro da área da cultura em São Paulo. Não se trata somente do orçamento que o SESC possui, mas de um enfoque e política institucional interna que valoriza e implementa uma formação contínua no sentido do aprimoramento e atualização dos animadores culturais, monitores esportivos e de profissionais mais especializados, o que não se vê com assiduidade em outras instituições culturais da cidade.

Numa outra dimensão, é relevante salientar que a formação contínua dos profissionais permitiu a criação de um corpo técnico especializado, com um amplo saber e competência na prática específica do lazer, possibilitando o domínio deste campo. Os técnicos mostram amplo conhecimento desse campo não só no que se refere à sua configuração, suas formas de mobilização e seus atores sociais (BOURDIEU, 1983, p.19), mas também em relação à elaboração de discursos, modos de expor reflexões e a respeito da formulação da ação social e cultural.

Esta formação possibilitou a autonomização da esfera de atuação do corpo técnico, de forma mais ampla, principalmente a partir dos anos 1980, e mais especificamente, desde meados da década de 1990, quando fica mais evidente a linha de orientação da instituição e esta passa a firmar-se no cenário social e cultural da cidade, de forma inovadora e contínua.

Outro aspecto significativo sobre o qual é preciso refletir diz respeito ao tipo de sociabilidade interna à instituição, como mostra Dante Silvestre:

O que é muito interessante nas relações internas do SESC, eu mencionei a você, é a nossa 'biodiversidade'. Eu, por exemplo, não tenho formação na área de ciências, mas daqui a pouco... Quando eu

vim te atender, eu parei uma reunião para discutir projetos relativos a esta questão de educação ambiental. O que eu sei de ecologia, de educação ambiental é completamente delimitado, mas eu vou encontrar dentro do SESC colegas meus que conhecem a área, e com os quais eu vou confrontar experiências e ideias. Então, a sociabilidade do SESC, eu diria para você, é um modelo que o SESC não cultiva, é uma endogamia cultural. A endogamia, sobretudo familiar, acaba dando problemas, pode gerar um monstro. E a diversidade, a mestiçagem, ela produz coisas boas. São diferentes culturas dentro do próprio SESC, diferentes indivíduos, com diferentes culturas, diferentes noções de mundo, que se colocam para conversar e para definir uma política de programação, uma política de ação. E é essa mestiçagem, essa pluralidade que faz com que essa sociabilidade seja uma sociabilidade às vezes com conflito... Existe conflito... (Depoimento de Dante Silvestre, ex-Gerente da GEDES – Gerência de Estudos e Desenvolvimento, concedido em maio de 2004).

Um dos temas em destaque neste artigo é a ideia de espaço que está fortemente simbolizada pela imagem do SESC Pompéia, mas que também se encontra presente nas unidades que surgem posteriormente, como Ipiranga, Vila Mariana, Santo Amaro, Belenzinho e Santana. Percebe-se que há uma grande valorização do espaço aberto, da discussão da concepção do projeto arquitetônico à reflexão sobre seu uso, incluindo-se diversas áreas para circular, para a sociabilidade e para o encontro social.

Além disso, nestes espaços livres nos quais são desenvolvidas práticas culturais e esportivas, favorecendo o encontro e a interação entre gerações, o que não ocorre na maior parte das vezes na moradia dos usuários, nos seus locais de trabalho ou em outras áreas urbanas, desenvolve-se uma sociabilidade importante e incomum entre gerações distintas, com a existência de vários grupos sociais e redes de relações, que se organizam segundo uma grande variedade de práticas sociais.

Estes espaços abertos atuam como praças de múltiplos usos e como ponto de parada e de reflexão. Como comenta Erivelto Busto Garcia, ex-assessor Técnico de Planejamento, a respeito da área de convivência do SESC Pompéia, que considera a praça como pausa. Garcia vê a praça como um lugar agradável para permanecer, dar uma parada, pensar um pouco na vida. Deste modo, o usuário tem condições de escolher a atividade social que deseja praticar, encontrando na

unidade a possibilidade de realização. Há na praça a abertura para a indefinição no tempo livre.

Roberto Da Matta (1985) destaca a riqueza do espaço social, ao se referir à sua singularização e ao conhecimento de suas delimitações e fronteiras, ressaltando que estas são marcadas de forma individualizada. Neste sentido, pode-se afirmar que, em cada uma das unidades do SESC, existem múltiplas trajetórias percorridas e específicos mapas mentais espaciais para seus frequentadores, assim como uma importante memória social tecida a partir das vivências nestes territórios carregados de significação.

As praças ou áreas de convivência presentes nas unidades do SESC formam territórios que favorecem momentos de parada, mas também atuam como pontos de inflexão para se pensar o que fazer no tempo livre e escolher o seu destino, pois, como comenta Erivelto Busto Garcia, muitas vezes o usuário vai até a unidade no fim de semana, mas não sabe o que fazer em seu lazer. Deste modo vão para o SESC, pegam algum livro na biblioteca e ficam lendo, ou senão, são informados de que irá ocorrer um espetáculo de teatro. Busca-se a ideia de praça mesmo, até no sentido da distribuição dos fluxos, de haver acesso fácil para qualquer ponto que se queira ir ao espaço do equipamento.

A multiplicidade de usos do mesmo espaço também propicia a proximidade e o contato entre gerações diferenciadas, seja em relação às práticas físicas ou mesmo ao uso da internet. Nas áreas multifuncionais, como os usuários estão em tempo de lazer, ou seja, com maior disponibilidade, pode ocorrer – tomando, por exemplo, o conhecimento e o uso da internet – que os idosos tenham a possibilidade de conversar entre si e também de contar suas experiências para os mais jovens.

Neste artigo, procura-se expor as formas mais relevantes de intervenção social do SESC, num período mais recente, abrangendo práticas esportivas, corporais e artísticas e buscando expor a ênfase atribuída ao âmbito da cultura como matriz geradora de sua linha de ação social.

Para se compreender melhor o caráter desta rede, convém reportar-se ao catálogo de uma exposição sobre o trabalho de Lina Bo Bardi, denominado *Cidadela da Liberdade* – 1999 –, no qual André Vainer e Marcelo Carvalho Ferraz, arquitetos colaboradores de Lina no projeto do SESC Pompéia, explicitam o termo escolhido pela arquiteta em relação à sua obra.

Ela usa o termo cidadela, que em inglês é entendido como meta ou local de defesa de uma cidade para denominar o seu conjunto. E também liberdade, buscando compreender o sentimento comum do amplo e diversificado público que utiliza a 'nova' fábrica (FERRAZ; VAINER, 1999, p.11).

É muito rica a utilização da ideia de cidadela para designar a antiga fábrica restaurada, reciclada e que permanece sendo apropriada para diversos fins relacionados ao lazer, à cultura, às artes e ao esporte. No caso, pode-se retomar a ideia de cidadela como 'ponto de defesa de uma cidade', como foco e centro disseminador de valores como – educação, cultura, dignidade, tolerância, respeito à diversidade cultural e à heterogeneidade social, dentre outros – cuja presença é tão fundamental numa cidade, mas ao mesmo tempo tão ausente numa metrópole caracterizada por certo tipo de barbárie moderna como São Paulo. Tanto é assim que esses valores intrínsecos à noção de cidadela não estão somente presentes nas práticas sociais da instituição, mas integram a própria concepção do espaço físico através da arquitetura, da limpeza, dos modos de atendimento e de manutenção do conjunto, por exemplo.

Além disso, os centros culturais e esportivos do SESC procuram atuar como cidadelas no coração da cidade, no sentido de que são entendidos como lugares de encontro, de referência, de territorialidade vivenciada como pertencimento para jovens, crianças e integrantes da 'melhor idade', contrapondo-se aos "não-lugares" (AUGÉ, 1997) da metrópole e mostrando-se carregados de sentido simbólico e múltiplos significados para seus frequentadores.

Deste ponto de vista, Dante Silvestre comenta, em depoimento concedido em maio de 2004, que tal visão foi estudada e é uma prerrogativa do SESC, no intuito de implantar uma escala de instalações mais completas e mais bem pensadas. Destaca que sempre existiram instalações menores espalhadas por todos os bairros de São Paulo, como um cinema, um teatro, um campo de futebol. Mas ficou prevalecendo no SESC a proposta ao contrário. Ou seja, a intenção é produzir equipamentos feitos e integrados, pois o SESC não possui recursos para atender todas as áreas da cidade e do interior. Então, a ideia foi produzir referências, que atuem como símbolos de qualidade. Salienta que Danilo Miranda denomina esta atuação de ação propositiva. Ou seja, é como um modelo de equipamento cultural. Traz implícita a ideia de que o governo pode fazer algo semelhante.

Considerações finais

Ao se referir à ação propositiva da instituição, é necessário destacar que ela não nasce pronta. Desde os anos 1960, ocorre gradativamente no SESC a passagem de um caráter assistencial para um perfil educativo e cultural. Esta mudança foi sendo aceita pelos empresários conforme foram sendo convencidos da relevância do enfoque educacional e da importância desta missão, a partir do discurso dos técnicos. Como destaca Danilo Miranda, Diretor Regional do SESC São Paulo, em depoimento concedido em dezembro de 2006, a partir dos seus 23 anos de atuação, que a instituição nem é uma extensão dos empresários nem faz política auxiliar deles. A instituição surgiu dos empresários, na década de 1940, mas adquiriu vida autônoma, com seus próprios recursos, sua história e metas.

Assim, pode-se compreender a existência de um *projeto* do SESC em curso, que parte da ampla demanda existente de acordo com a localização física das unidades, e que é discutido, revisto e atualizado de modo constante, por meio da contínua formação de seus técnicos. Para entender melhor a significação desse *projeto*, é relevante lembrar o modo como o conceito é definido por Gilberto Velho (1994), e que se mostra bastante adequado para a reflexão sobre a instituição em pauta. O autor vincula projeto a uma esfera mais racional e consciente no campo de possibilidades, atribuindo-lhe uma dimensão sociocultural fundamental, formadora de referências, modelos e paradigmas. Em tal dialética os seres humanos são constituídos, formados e refeitos por meio de suas trajetórias existenciais. O projeto na esfera individual se realiza com a atuação, as investigações, a *performance* e as escolhas, todas elas fundamentadas por avaliações e delimitações da realidade (VELHO, 1994, p.28).

Por outro lado, referindo-se à própria instituição, é também possível destacar um *projeto* que orienta sua atuação. Neste caso, convém recordar uma afirmação já comentada de um de seus dirigentes, de que o SESC tem um caráter "iluminista". De fato, é possível compreender como um projeto iluminista uma ação que propõe a formação dos indivíduos, pois as práticas sociais implementadas pela instituição mostram uma ordenação segundo uma meta que pode ser definida por um conceito ou uma ideia política que a produção e os bens culturais devem ser usufruídos coletivamente. Assim, mesmo o que parece mais

fragmentado, ou mesmo um modo de manifestação cultural desvinculado de compromissos, dentro do prisma da pós-modernidade, é apresentado na programação da instituição como integrante de uma maneira de pensar que também contribui para a reflexão e a formação dos usuários.

Desta maneira, através de ampla divulgação na mídia e pela internet, situam-se nestes espaços de lazer na metrópole paulistana múltiplas opções e liberdade de escolha no que se refere à esfera da cultura e do esporte, o que propicia o contato e o intercâmbio com as expressões da diversidade cultural do Brasil e do mundo. Isto é o que no SESC torna possível uma variedade de apropriações, releituras e sínteses sobre o universo da cultura, além de propiciar formas de sociabilidade e de pertencimento entre os frequentadores. Para se entender melhor esta forma de atuação, é interessante recorrer ao enfoque de Danilo Miranda no depoimento concedido em dezembro de 2006, que busca refletir sobre a ação da instituição de maneira bem clara e bem fundamentada teoricamente. Inspirado em Edgar Morin e em pensadores brasileiros, como Laymert Garcia dos Santos, Miranda tem destacado a relevância da ação cultural, entendida como ação pública, direcionada para um público vasto e o interesse público. Esta prática inclui de alguma maneira todos os outros campos. Busca o sentido epistemológico de cultura na origem, no seu conteúdo antropológico.

Do mesmo modo, a ação sociocultural do SESC abarca a dimensão educacional. A educação permanente é um modo de abranger o processo cultural contínuo em todas as faixas de idade e também no cotidiano. Miranda, portanto, compreende o SESC São Paulo como uma instituição de educação permanente, onde pode se encontrar esporte, saúde, cultura, arte, espetáculos, que são vivenciados, experimentados e seus significados incorporados em um processo. Há a disposição nas unidades uma “permanente” para se usufruir de suas atividades, mas de modo diferente dos clubes. O tempo livre só tem sentido para o SESC se for usado para a construção da cidadania e para a educação permanente.

O tempo livre no mundo atual, perante a reorganização da produção capitalista na era da globalização, pode representar para o trabalhador a marca inequívoca de que, desempregado, dispensável para o universo do trabalho, torna-se também descartável para a vida social como pessoa. Por outro lado, o

tempo livre pode significar para cada um a construção de um “reino da liberdade” como forma de resistência contra a barbárie ou a desumanidade, ao revelar as condições de vida que este sistema impõe a todos. Esse é o ‘lócus’ da cultura e da educação permanente que se relaciona com o pensamento de Danilo Miranda. Este é o papel que o projeto da instituição atribuiu a esses espaços para o gozo do lazer, que ela ergue em *cidadelas da liberdade* na construção da cidadania.

Contudo, como garantir a todos o acesso a esses bens culturais que o projeto do SESC se propõe a oferecer-lhes? Em relação à questão do acesso à cultura, Isaura Botelho (2003) expõe que as investigações internacionais⁴ sobre a democratização da cultura e a prática de uma verdadeira democracia cultural mostram que os maiores entraves à adoção de valores culturais são de ordem simbólica. A primeira lição percebida é a “lei do sistema de gostos”, que ressalta o fato de não se poder apreciar e valorizar o que não se conhece, portanto “o gostar” e “o não gostar” só se formam dentro de uma esfera de competência cultural, representando uma somatória dos valores institucionalizados pela estrutura social, pela educação escolar e pelos órgãos de informação (BOTELHO, 2003).

A autora também enfatiza que, além das medidas dos órgãos públicos procurando estimular a aquisição de cultura, as respostas do público vinculam-se ao repertório adquirido da família e do elo da pessoa com a escola. Deste modo, salienta que as políticas de democratização cultural só produzirão resultados de fato se não forem realizadas isoladamente.

A política cultural do SESC alinha-se com este enfoque e busca completar o trabalho efetuado pela escola e outras instituições sociais, pois a instituição procura a educação permanente e, com ela, também a formação do gosto. Intrínseco à realização de espetáculos, mostras, shows, simpósios, conferências, cursos e exposições, não há somente a proposição de um evento cultural, mas a articulação de manifestações culturais expressando a noção de educação permanente para públicos diferenciados, de acordo com a faixa etária, o gênero e a condição social.

Estes espaços culturais e esportivos que, atualmente, constituem as unidades do SESC São Paulo, em seu vínculo indissociável com a cidade em relação à dimensão social,

⁴ Sobre esse tema ver: DEP (1991) e Donnat (1994).

cultural e subjetiva da vida em um grande centro urbano, talvez possam ser considerados como as instituições culturais mais contemporâneas, configurando-se por serem lugares de manifestação de formas de prática social de caráter democrático, permeadas de sentidos para o ser humano e contrapondo-se à perda de vínculos de sociabilidade, à crise de desemprego e à negação da herança cultural e da memória coletiva.

DINES, Y. S. Leisure 's culture citadel: the turning point of São Paulo Commerce Social Service (SESC) on 80's. *Perspectivas*, São Paulo, v.43, p.111-129, jan./jun. 2013.

■ **ABSTRACT:** *The present work is focused on leisure in São Paulo city, in an attempt to grasp the meanings which this concept and that of culture have come to take on in this metropolitan context during the last decades of the 20th century. The article is centered on an institution designed to provide leisure for workers – the São Paulo Commerce Social Service, SESC – and it analyses the guide lines that have oriented its course of action and the social practices it has been implementing since mid 80's. The research was based on the iconographic collection of the SESC São Paulo and interviews with members and former workers of the institution, thus allowing for the analysis of the iconography to be sent in proper context. This methodology unveiled the significance of the various practices of sport and culture developed by the institution along its existence, thus permitting us to identify some aspects of the guiding lines followed by the SESC São Paulo, and to reflect upon the meanings taken on by leisure and culture within this universe, in the dialogue it has established with the metropolis.*

■ **KEYWORDS:** *SESC São Paulo. Leisure. Culture. Visual Anthropology. Urban Anthropology. Metropolis. Cultural policies. Sociability.*

Referências

AUGÉ, M. *Os não lugares*. Campinas: Papirus, 1997.

BOTELHO, I. Os equipamentos culturais na cidade de São Paulo: um desafio para a gestão pública. *Espaço & Debates – Revista de Estudos Regionais e Urbanos*, São Paulo, Neru, n.43-44, p.141-151, 2003.

BOURDIEU, P. Gostos de classe e estilos de vida. In: ORTIZ, R. (org.) *Pierre Bourdieu*. Sociologia. São Paulo: Ática, 1983.

DA MATTA, R. *A casa e a rua: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

DEP. *Les pratiques culturelles des français* – 1989. Paris: La Documentation Française, 1991.

DONNAT, O. *Les français face à la culture*. De l'exclusion à l'éclectisme. Paris: La Découverte, 1994.

FERRAZ, M.; VAINER, A. (Curadores). *Cidadela da liberdade*. São Paulo: Instituto Lina Bo e P. M. Bardi, 1999.

GARCIA, E. B. Quo Vadis Pompéia? In: FERRAZ, M.; VAINER, A. (Curadores). *Cidadela da liberdade*. São Paulo: Instituto Lina Bo e P. M. Bardi, 1999.

LEMONS, C. L. N. *Práticas de lazer em São Paulo*. Atividades gratuitas nos Sesc Pompéia e Belenzinho. 2005. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2005.

VELHO, G. *Projeto e metamorfose*. Antropologia das sociedades complexas. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

Depoimentos

Daniilo Santos de Miranda, Diretor Regional do SESC São Paulo, dezembro de 2006.

Dante Silvestre, ex-Gerente da GEDES – Gerência de Estudos e Desenvolvimento, maio 2004.

Luís Octávio Lima Camargo, Doutor em Educação, Especialista em Lazer, maio de 2004.

Newton Cunha, filósofo, ex-funcionário da GEDES – Gerência de Estudos e Desenvolvimento, maio 2004.

Renato Requiça, ex- Diretor Regional do SESC São Paulo, 2004.

Entrevistas abertas – 2002

Cecília Camargo M. Pasteur – Animadora Cultural do SESC
Consolação

Jorge Luis Moreira – Animador Cultural do SESC Pompeia

Maria Teresa La Macchia – Assistente Técnica do SESC
Consolação

MEDIAÇÕES SOCIOTÉCNICAS, POLÍTICAS E AÇÃO CULTURAL: EXPLORANDO TERRITÓRIOS

Marco Antônio de ALMEIDA¹
João Robson F. NOGUEIRA²

■ **RESUMO:** O texto tece considerações acerca de alguns dos processos socioculturais de mediação que objetivam a apropriação da informação por parte dos usuários. Uma questão que merecerá especial reflexão é a de como a ação cultural e as políticas culturais, associadas às novas tecnologias, têm possibilitado a emergência de novos ambientes de informação/comunicação e redimensionado a relação dos indivíduos com a produção, a prática e a própria construção da identidade e da memória cultural. Serão enfocadas as modificações nos processos de produção cultural e de circulação de informações culturais e a maneira pela qual os indivíduos delas se apropriam no cenário contemporâneo das tecnologias de informação e comunicação (TICs). Nesse contexto, também serão discutidos aspectos relacionados à inclusão digital e às redes sociotécnicas.

■ **PALAVRAS-CHAVE:** Tecnologias da Informação e Comunicação. Mediação. Política cultural. Ação cultural. Redes sociotécnicas. Apropriação da informação.

Cultura, tecnologia, mediações³

Nosso ponto de partida é a consideração de que o chamado “fluxo informacional” é produto de uma série de relações sociais

¹ USP – Universidade de São Paulo. Professor da Escola de Comunicação e Artes. São Paulo – SP – Brasil. 05508-020 – marcoaa@ffclrp.usp.br

² USP – Universidade de São Paulo. Escola de Comunicação e Artes. Mestrando em Ciência da Informação. São Paulo – SP – Brasil. 05508-020 – jrobson_fn@yahoo.com.br

³ Agradecemos ao CNPq e à FAPESP pelos insumos para essa pesquisa.

histórica e materialmente contextualizadas. No processo de produção, circulação e apropriação das informações entre indivíduos, grupos e instituições, constitui-se uma rica e densa rede de mediações culturais-informacionais. Essas mediações são as conexões que se estabelecem entre as ações sociais e os conteúdos simbólicos de uma dada sociedade ou grupo social. Um dos sentidos que geralmente se atribuem à ideia de *mediação* é o de servir de intermediário. Cristaliza-se assim a concepção de que essa ação não estabelece apenas uma mera relação entre dois termos de mesmo nível, mas também que nessa relação é produzida uma qualidade suplementar, um estado mais satisfatório (ALMEIDA, 2008). O intercâmbio de conteúdo simbólico sofre uma profunda mudança com as inovações tecnológicas: as interações interpessoais presenciais cedem cada vez mais espaço para as interações mediadas e para as quase-mediadas, ou seja, aquelas que os indivíduos e grupos sociais estabelecem com os conteúdos dos meios e dos aparatos de comunicação e informação, na concepção de John Thompson (1998). Nesse sentido, a socialização do conhecimento e da informação, a partir de processos sociais de ação e/ou mediação cultural, ganha novos sentidos e desdobramentos.

Essa perspectiva é que dá sentido a uma abordagem *cultural* das tecnologias de comunicação e informação (TICs), considerando o conjunto de seus componentes: artefatos, conhecimentos, organizações, instituições, símbolos. Ou seja, mais que um conjunto de práticas e artefatos técnicos, trata-se de todo um sistema de relações sociais, com amplas repercussões na constituição da própria sociedade, e, conseqüentemente, na produção, circulação e acesso aos bens culturais. A intenção do texto é, a partir de algumas questões suscitadas pela utilização dos conceitos de “cultura”, “tecnologia”, “mediação cultural” e “política cultural”, apontar pontos de intersecção e diálogos entre autores e problemáticas, traçando assim uma cartografia da discussão voltada para a reflexão sobre seus usos no âmbito das Ciências Sociais Aplicadas.

A palavra *cultura*, no latim, possui inúmeros significados, como: habitar, cultivar, proteger, honrar com veneração, etc. A *priori*, cultura era um substantivo que se referia ao processo de ter “cuidado” com algo. A partir do momento em que a palavra passa a ter seu sentido abstrato é que a “cultura” inicia sua complicada história moderna. Indo além das referências físicas,

antes atribuídas ao sentido da palavra, podemos reconhecer três amplas categorias práticas e ativas de uso: o substantivo independente e abstrato que descreve um processo de desenvolvimento intelectual, espiritual e estético; o substantivo independente, seja de modo geral ou específico, indicando um modo particular de vida, seja de um povo, de um período, de um grupo ou da humanidade em geral e, por último, o substantivo abstrato que descreve as obras práticas da atividade intelectual e, particularmente, artística. Este terceiro parece ser hoje, frequentemente, o sentido mais difundido, usado para caracterizar a música, literatura, escultura, cinema, teatro, museu. Enfim, o uso social e antropológico, em constante expansão, dos termos “cultura” e “cultural” e de formações como “subcultura” tem ocultado ou diminuído a hostilidade e o mal-estar que lhes são associados, exceto em algumas áreas. Esse uso recente do “culturalismo” para indicar um contraste metodológico com o estruturalismo na análise social mantém muitas das dificuldades que existiam antes, e nem sempre a hostilidade é evitada (WILLIAMS, 2007).

Com relação ao conceito de *tecnologia*, se remontarmos à raiz grega do termo, uma definição seria a de uma descrição das artes, consideradas na sua dimensão de técnicas ou ofícios, em especial as mecânicas. Técnica é uma construção ou método específico e tecnologia, um sistema desses meios e métodos. Uma das abordagens fecundas em matéria de história das técnicas foi a de Bertrand Gille, que falava em “sistemas técnicos” para caracterizar as épocas da tecnologia: um sistema técnico seria o conjunto das coerências que se tecem, em uma época dada, entre as diferentes tecnologias (SCHEPS, 1996). Por outro lado, não podemos esquecer que a técnica é, também, um produto do social, e que os desequilíbrios sociais são, hoje, ainda maiores do que as incertezas geradas pelas “novas tecnologias”. Enfim, os inúmeros significados do termo “técnica” nos remetem ora a conhecimentos e procedimentos específicos, ora a objetos e até mesmo a organizações.

Já o termo *mediação* é um caso típico daqueles conceitos-chave que, por força de sua abrangência temática e do acúmulo de discussões relacionadas, acabam por se impor à comunidade intelectual mais ampla, independentemente de consensos a seu respeito. Para as Ciências Sociais, a noção de mediação está intrinsecamente ligada às chamadas “teorias da ação”, ou seja,

está sempre articulada a sistemas mais amplos e a processos de compreensão intersubjetiva. Isto introduz a questão do papel do agente ou do ator – a mediação humana – nos processos através dos quais as ações são coordenadas. Davallon (2003) considera como um dos sentidos de senso comum, atribuídos à ideia de mediação, a ação de servir de intermediário ou de ser o que serve de intermediário. Cristaliza-se desse modo a concepção de que essa ação não é o estabelecimento de uma simples relação entre dois termos de mesmo nível, mas que em si ela é produtora de um “algo a mais”, de um estado mais satisfatório.

De um modo geral, foi essa perspectiva que se generalizou principalmente nos campos da Comunicação e da Ciência da Informação, a ideia de que um comunicador/profissional da informação (independentemente de sua denominação profissional) cumpriria uma função de “mediador” (ALMEIDA, 2008). Entretanto, essa concepção pouco explicitada e discutida de mediação acabou por cobrir coisas muito diferentes entre si, como as velhas concepções de “atendimento ao usuário”, a atividade de um agente cultural em uma dada instituição – museu, biblioteca, arquivo, centro cultural –, a construção de produtos destinados a introduzir o público num determinado universo de informações e vivências (arte, educação, ecologia, por exemplo), a elaboração de políticas de capacitação ou de acesso às tecnologias de informação e comunicação, etc. Na medida em que uma definição consensual de mediação parece quase impraticável, faz-se necessário, porém, um balanço crítico da maneira como o conceito tem sido utilizado e discutido pelas Ciências Sociais Aplicadas, especificamente nas áreas de Comunicação e Ciência da Informação. Portanto, torna-se importante atentar não só aos diversos níveis sociais onde o fenômeno da mediação cultural e da informação se processa, mas também às inter-relações entre os mesmos, desde as formulações dos gabinetes ministeriais até o seu enraizamento nas práticas comunitárias locais.

Embora o conceito de mediação seja bastante complexo, vale destacar seu valor estratégico para abordar as relações entre mudança social e mudança tecnocientífica. Diversos pensadores reforçam essa perspectiva, como, por exemplo, Bruno Latour (2000), Michael Callon (2004), Bernard Miége (2009) ou Josiane Joüet (1997). Esta última defende uma abordagem dessas transformações baseada na ideia de uma “dupla mediação”: ao

mesmo tempo técnica, pois a ferramenta utilizada estrutura a prática, e social, já que “os motivos, as formas de uso e o sentido atribuído à prática se alimentam no corpo social” (JOÛET, 1997, p.293).

Buscando refletir acerca de uma abordagem que considere a “dupla mediação”, vale destacar a contribuição de Bernard Miège para o tema, especialmente ao focar as tecnologias de informação e comunicação (TICs). No seu entender, para abordar a questão da inovação sociotécnica em matéria de TICs, é necessário atentar para duas linhas de força convergentes e complementares: a) as determinações da ordem da esfera técnica; b) os processos que contribuem para o “enraizamento” social das TICs. (MIÈGE, 2009). Com relação a esse último aspecto, Miège utiliza o termo “enraizamento” social das TICs com cautela, alertando para o risco de soar um pouco ambíguo, ao dar a entender que a tecnologia seria algo produzido num lugar fora do social e para lá transplantado posteriormente – o que seria contraditório com sua perspectiva. Na realidade, com essa expressão, Miège pretende apontar para os fatores que levam os indivíduos a se apropriarem das tecnologias, incorporando-as ao seu cotidiano, num processo que muitas vezes implica na combinação e reconfiguração de novos usos para as ferramentas e na criação de novos hábitos e atitudes sociais.

Essa apropriação sociocultural da tecnologia envolveria, na sua perspectiva, uma série de processos. Ele aponta sete: a) a informacionalização; b) a mediatização da comunicação; c) a ampliação do domínio midiático; d) a mercantilização das atividades comunicacionais; e) a generalização das relações públicas; f) a diferenciação das práticas; g) a circulação dos fluxos e a transnacionalização das atividades (MIÈGE, 2009). Em conjunto, estes processos podem ser entendidos como “lógicas sociais” da informação-comunicação, que, embora possuam de certa forma uma dinâmica própria, independente das TICs, recebem delas, por outro lado, impulsos dinâmicos que as vão conformando no decorrer do tempo.

A perspectiva de Miège aponta a importância de tentar enlaçar e combinar os níveis “macro” e “micro” da análise num mesmo movimento de compreensão do real. De um lado, considerar a dimensão política, econômica e social das atividades infocomunicacionais que implicam nas inovações e experimentações de novos suportes e ferramentas. De outro

lado, não perder de vista a articulação entre as TICs e a produção de mensagens e sentido, bem como o “enraizamento” social das tecnologias traduzido, entre outras, pela atividade dos usuários-consumidores no aperfeiçoamento dos dispositivos e ferramentas.

Cultura e tecnologia na sociedade da informação

O que sobressai, no cenário contemporâneo, é a associação das atividades de mediação cultural às novas tecnologias. A concepção de tecnologia que adotamos retoma o sentido original da palavra grega *teckné*, recuperando a noção de técnicas de produção como o conjunto de meios necessários para atingir determinado objetivo de produção (quer se trate de produções “materiais” ou de produções “imateriais”). O conjunto de tecnologias de informação e comunicação (TICs), assim compreendido, é muito diverso, pois vai dos conhecimentos e das habilidades às ferramentas e máquinas, passando pelos sujeitos, organizações e instituições (que fixam as regras e as normas), sem esquecer as representações simbólicas que produzem.

Nossa hipótese é de que as TICs – especialmente a internet – multiplicaram os canais de expressão dos “consumidores culturais” – no sentido empregado por De Certeau (2004) –, ampliando o espaço de produção e circulação de informações culturais e modificando os circuitos de mediação. Sites, blogs e redes sociais tornaram-se importantes fontes de informação e de comunicação para indivíduos e grupos sociais. Vale lembrar, por outro lado, que estes instrumentos se conectam às formas presenciais de organização dos indivíduos e/ou às suas práticas culturais, característica importante a ser considerada na pesquisa empírica desses fenômenos.

A questão em foco, apontada por autores como Manuel Castells e Pierre Lévy ainda na década de 1990, diz respeito à disseminação de um volume cada vez maior de informações pelas TICs e às formas de construção coletiva do conhecimento e de organização da sociedade em redes (CASTELLS, 1999; LÉVY, 1999). Torna-se corrente, aos poucos, a discussão de como os ambientes sistêmicos de recuperação da informação se modificaram a partir das novas condições tecnológicas virtuais, que reconfiguraram, inclusive, as formas pelas quais compreendemos o fenômeno da informação-comunicação. O

relacionamento dos usuários com a informação e entre si muda de foco:

A miscigenação entre conteúdos institucionalizados e públicos, somados às vozes dos especialistas e dos atores da vida cotidiana, desmembrou a solidez das garantias antes seguidas para representação e organização do conhecimento. [...] As práticas de colaboração, cooperação e associação entre interlocutores da rede tem sido um critério condicionante de validação de muitas das ações de busca da informação na Internet (GRACIOSO, 2008, p.159-162).

O que se percebe é que, cada vez mais, a possibilidade de fruição, compreensão e crítica das obras culturais depende do acesso a uma série de informações relacionadas a elas. O que presenciemos atualmente retoma, de certo modo, a concepção clássica da crítica como um julgamento de valor esclarecido e informado. O que ocorre, diferentemente de épocas anteriores, é que as TICs configuram agora a possibilidade de criação de espaços menos hierárquicos de circulação dessas informações, podendo fazer de cada leitor um coautor, um potencial crítico ou um mediador da informação cultural.

Essa perspectiva de construção e partilha de conhecimentos também recoloca sob outro prisma a questão da inclusão digital. Partiremos da premissa de que a capacidade de acessar, adaptar e criar novos conhecimentos por meio das TICs é decisiva para a inclusão na nossa época, a propalada “Sociedade da Informação”. Dessa forma, o acesso é decisivo para a inclusão social. Para Mark Warschauer (2006), existem dois modelos de acesso mais comuns: equipamentos e conectividade. Entretanto, por si só eles não são suficientes quando pensamos em uma utilização mais plena das potencialidades da WEB, o que torna necessário pensar num terceiro fator, que é o letramento.

Na sua argumentação, Warschauer aponta que o acesso às TICs que se dá pelo equipamento (posse) é o mais simples e limitado, pois restringe-se ao acesso às tecnologias pela posse dos objetos; representa um primeiro passo, porém só isso não é suficiente. Como não basta apenas o acesso a um equipamento, como segundo passo é necessário haver equipamentos interligados, conectados com uma linha de fornecimento regular. Esse processo é mais lento se comparado com a posse do equipamento, porque uma infraestrutura precisa

necessariamente ser estabelecida antes e porque uma taxa mensal regular desestimula/dificulta o acesso. Ainda que a conectividade proporcione um avanço em relação ao modelo baseado só em equipamentos, o que é mais importante não é tanto a disponibilidade do equipamento ou da rede de internet, mas sim a capacidade pessoal do usuário de fazer uso do equipamento.

Restaria, portanto, um terceiro aspecto do acesso, relacionado ao *letramento*, intimamente ligado aos avanços da comunicação humana e aos meios de produção do conhecimento. O *letramento* pressupõe habilidades de leitura que tornem o usuário capaz de processar e utilizar a informação. Desse modo, o *letramento* e o acesso à tecnologia digital envolvem não apenas a recepção da informação, mas também seu “processamento”. Configurar-se-ia assim a dupla face da exclusão: de um lado a grande exclusão associada ao *letramento* (considerado nos seus diversos aspectos) e de outro a exclusão digital (envolvendo os aspectos de recursos físicos/acessibilidade/habilidades).

O quadro a seguir, adaptado de Warschauer (2006, p.65), traça paralelos e estabelece diferenças entre a esfera do *letramento* e a esfera do acesso às novas tecnologias de informação e comunicação (TICs):

Quadro 1

	Letramento	TICs
Estágio de comunicação	Escrita, impressão	Comunicação mediada por computador
Era econômica	Capitalismo industrial	Capitalismo informacional
Artefatos físicos	Livros, revistas, jornais, etc.	Computador
Organização do conteúdo	Romances, contos, ensaios, artigos, relatórios, poemas, etc.	Websites, correio eletrônico, mensagens instantâneas (também)
Habilidades receptivas	Leitura	Leitura e interpretação de multimídia, busca e navegação
Habilidades produtivas	Escrita	Escrita; autoria e edição de multimídia

Adaptado de Warschauer (2006, p.65)

A partir desse breve esboço podemos concluir que o letramento não é uma habilidade neutra em valor e isenta de contexto; pelo contrário, a condição de ser letrado sempre se refere a ter domínio sobre os processos por meio dos quais a informação culturalmente significativa está codificada.

Pode parecer, à primeira vista, que o ato de informar-se seria algo bastante simples – o que não é verdade. A multiplicação da quantidade de informações e o “ruído” decorrente antes dificultam do que facilitam esse processo. Além disso, seria necessário refletir acerca das estruturas de interpretação utilizadas para passar da recepção dessas informações à sua “organização” e incorporação como conhecimento. Há que se reconhecer que o termo “conhecimento” é um pouco vago, especialmente quando seu uso prolifera em expressões tão abrangentes como “Sociedade do Conhecimento” ou “Gestão do Conhecimento”. O que se quer salientar aqui, entretanto, é que a informação é secundária em relação aos sistemas de conhecimento, aos esquemas socioculturais de interpretação que dão à informação seu status e seu valor. São esses quadros de interpretação simbólica que permitem separar a informação relevante do “ruído” provocado pelo incessante e sempre crescente fluxo informacional. Cabe interrogar, portanto, de que maneira esses quadros simbólicos de interpretação são construídos e compartilhados. O letramento possibilita o desenvolvimento ou o desenvolvimento desigual restringe o acesso das pessoas ao letramento? Em realidade, o letramento se dá através de um conjunto de práticas sociais e envolve diversos recursos, como artefatos físicos, conteúdos relevantes transmitidos por meio desses artefatos, conhecimentos e atitudes adequadas dos usuários, além dos tipos certos de comunidade e de apoio social. No atual contexto, as mídias sociais desempenham um importante papel nesse processo.

Principais responsáveis por essa série de mudanças, as mídias sociais (alguns as denominam plataformas sociais) possuem características que as diferenciam fundamentalmente das mídias tradicionais, como livros, jornais, televisão ou rádio. Elas podem ser vistas como ferramentas *online*, projetadas para permitir a interação social a partir do compartilhamento e da criação colaborativa de informação nos mais diversos formatos. Basicamente, as mídias sociais dependem da interação entre pessoas, porque é a partir da discussão e da integração entre

elas que o seu conteúdo será construído e compartilhado, usando a tecnologia informacional como recurso. Compreendem, assim, atividades diversificadas que integram tecnologia, interação social e construção/circulação de textos, fotos, vídeos e áudios. As plataformas sociais possibilitariam, seguindo as sugestões de Umberto Eco (1986), a ampliação das competências enciclopédicas e intertextuais dos consumidores culturais contemporâneos. Um dos aspectos mais interessantes desse processo consiste no fato de que ele está se desenvolvendo de forma coletiva e colaborativa, colocando em xeque alguns pressupostos relativos às clivagens socioculturais decorrentes das diferenciações relacionadas à posse de atributos educacionais, institucionais, econômicos e de outra natureza que permeariam o universo das práticas culturais. A intertextualidade característica da produção cultural pós-moderna, que configura o horizonte de expectativas dos leitores, ouvintes e telespectadores, tornou-se, graças às novas tecnologias, em alguma medida, também acessível aos consumidores culturais.

Identidades, economia e políticas culturais

Se ainda é prematuro falar-se num processo de “democratização” do acesso à informação cultural e de novas práticas dos usuários, fica patente, por outro lado, que o processo tecnológico em curso descortina possibilidades inéditas e promissoras nesse sentido. Esse cenário estimula a se repensar políticas de informação e cultura a partir de novas perspectivas, considerando-se desde a sua formulação mais geral até o seu impacto local, percorrendo-se assim toda a cadeia de mediações que vai do macronível do Estado ao micronível do usuário-cidadão. Provisoriamente, consideraremos no âmbito desse texto um enfoque sobre a mediação a partir das práticas de ação cultural e das políticas culturais, tomando-as como um caso exemplar de mediação da informação cultural (em suas diversas acepções, que não iremos detalhar aqui). Entretanto, um breve parêntese para esclarecer melhor alguns termos se faz necessário. Newton Cunha dá uma definição bastante geral, mas que nos será útil como ponto de partida:

Genericamente, pode-se dizer que a ação e a animação culturais têm em comum propor, estimular ou tornar possíveis conhecimentos, experiências simbólicas, sociais e também sensitivas (corporais),

e por tais meios instituir um sentido e um ideal de *formação aprimorada e de hábito*, tanto de um ponto de vista individual quanto coletivo, assim como apoiar a realização de obras ou subvencionar artistas ou autores em processo de criação (CUNHA, 2011, p.62). (Grifos do autor).

Newton Cunha nos remete a Niklas Luhmann e à sua concepção de sistemas sociais, nos quais a comunicação exerce papel preponderante. Os meios de comunicação, no caso, além de permitirem a intercompreensão mútua entre os atores sociais, também são um elemento motivador dos mesmos, na medida em que sugerem visões de mundo, possibilidades de ação e potenciais resultados. Os meios de comunicação, como expressão do poder e enquanto poder, buscam delimitar o espaço de seleção dos atores sociais – sejam eles classes sociais, grupos de interesse, coletividades, instituições ou indivíduos. Assim, nas sociedades contemporâneas complexas, “[...] os códigos comunicativos podem tornar-se diferentes e concorrentes, condicionando relações de poder e de verdades, de aceitação ou recusa de valores, de consenso ou conflito de objetivos” (CUNHA, 2010, p.40). A partir dessa perspectiva, o autor aponta as relações estabelecidas entre “ação cultural” e “política cultural”:

[...] a ação cultural elaborou-se historicamente como forma de atividade simbólica e sociopolítica, a partir de projetos e no interior de organizações da *sociedade civil* (e assim permanece até hoje em vários lugares e situações diversas). Portanto, o que mais tarde veio a ser denominado *política cultural* corresponde a uma ação cultural institucionalizada e assumida pela esfera pública, que pode variar segundo representações ideológicas e entendimentos do papel do Estado (CUNHA, 2010, p.40-41). (Grifos do autor).

As políticas culturais envolvem, portanto, desde instituições (governo, ONGs, associações) até aparatos infraestruturais e agentes humanos (gestores, técnicos, usuários) em diversos níveis. Podemos considerar, do ponto de vista heurístico, o estabelecimento de três níveis de mediação: um nível macro, referente à formulação mais ampla das políticas; um nível intermediário, relacionado a arranjos institucionais locais; e, finalmente, um nível micro, que envolveria propriamente os usuários/beneficiários dessas redes, assim como os programas e sua interação com os mesmos. Um aspecto suplementar, que

torna essa discussão ainda mais complexa, é o deslocamento do termo “cultura” para o campo da economia e sua reapropriação no âmbito da formulação de políticas públicas de cultura em todos os níveis (do nacional ao local). A compreensão da prática cultural na contemporaneidade é algo bastante complexo, uma vez que diversos fatores atuam fortemente na transformação “[...] daquilo que entendemos por cultura e do que fazemos em seu nome” (YÚDICE, 2006, p.27). No atual contexto, o papel da cultura expandiu-se como nunca para as esferas sociopolíticas e econômicas, ao mesmo tempo em que suas noções convencionais se esvaziaram ou mudaram de sentido. Muitas vezes ela é usada diferentemente da ideia de “transcendência espiritual” que outrora se extraía através da arte. Atualmente a cultura é muitas vezes usada “enquanto recurso para se atingir um fim” (YÚDICE, 2006, p.52).

O autor problematiza a utilização do termo cultura no mundo contemporâneo na medida em que, cada vez mais, ela passa a ser considerada como um recurso. Pensar a cultura como recurso, nesse caso, não se limitaria apenas a apontar o seu simples papel de mercadoria. No atual contexto, os recursos culturais, assim como os naturais, não comportam uma exploração pura e simples. Mais do que isso, o que se deve buscar é o gerenciamento, a conservação, o acesso, a distribuição e o investimento em cultura. Yúdice (2006) enxerga na arte e na cultura um potencial para estimular o crescimento econômico e melhorar as condições sociais de determinadas comunidades. É a economia cultural utilizando-se da cultura como recurso para outros fins – vale aqui considerar também as contribuições de Paul Tolila (2007) ao tema. A arte e a cultura acabam por cobrir espaços não preenchidos pelo Estado, que, pressionado pelas políticas neoliberais, transferiu progressivamente para a sociedade civil a responsabilidade pela assistência social da população. A cultura – assim como a educação, a religião, o esporte e o lazer – assume papel de poder público, com funções pedagógicas e disciplinares. Nesse contexto, a promoção da cultura como recurso requer a adoção de uma estratégia orientada pelos processos de gestão, entrando em choque, portanto, com a premissa gramsciana que define a cultura como um terreno de luta. Ambas as perspectivas disputam espaço no cenário atual e podem ser percebidas na dialética concreta das muitas experiências em andamento. O autor conclui que é

possível apropriar-se dos avanços tecnológicos e cultivar uma comunidade interativa e de oposição (TOLILA, 2007). Já Yúdice (2006) sugere que as instituições e ONGs devem financiar uma “alfabetização crítica”, pois o reconhecimento das diferenças culturais por si só não é suficiente (o que, no atual cenário das TICs, ecoa as reflexões, mencionadas anteriormente, acerca da inclusão digital na perspectiva de Warschauer).

Nesse sentido, torna-se necessário um aparato de informação (envolvendo recursos físicos e humanos) cada vez mais amplo e sofisticado para gerenciar as políticas culturais. No âmbito de algumas iniciativas do Ministério da Cultura⁴ e de outros órgãos de fomento da cultura, isso é perceptível na elaboração de programas, na abertura de linhas de crédito e na formação e qualificação de pessoal técnico apto a lidar com esse aspecto de “gestão” das políticas culturais nos diferentes níveis de incidência das mesmas. No entanto, valeria a pena estabelecer uma distinção inicial entre duas vertentes complementares de ação nessa área: de um lado, políticas de apropriação da informação cultural; de outro, políticas culturais de apropriação da informação (numa perspectiva mais propriamente de inclusão digital-cultural).

Uma das formas convencionais de uso da cultura é seu direcionamento como um recurso para a melhoria das condições sociais – como na criação de tolerâncias multiculturais e de participação cívica – e no crescimento econômico – através de projetos de desenvolvimento cultural urbano, como a proliferação de museus para o turismo cultural –, sendo “[...] quase impossível encontrar declarações públicas que não arregimentem a instrumentalização da arte e da cultura” (YÚDICE, 2006, p.27), em detrimento de suas definições mais tradicionais. De um ponto de vista “ideal”, pode ser interessante para um governo que a cultura se desenvolva nas localidades mais remotas: através do capital humano extraído da arte e das tradições, a autoestima da comunidade é mantida, capacitando-a para suportar os traumas e as perdas da vida cotidiana, além de revitalizar os espaços sociais e gerar recursos através do turismo e do artesanato.

⁴ O comentário vale para as ações do MINC nas duas gestões que tiveram à frente do órgão os ministros Gilberto Gil e Juca Ferreira. No período de um ano da gestão da ministra Ana de Hollanda (2011), entretanto, o que se pôde observar foi uma descontinuidade em relação às políticas anteriores de integração e inclusão cultural por meio da internet e tecnologias digitais, compreendendo a discussão de direitos autorais, livre circulação de material cultural pelas redes e formação e capacitação de agentes culturais via Telecentros e Pontões Culturais.

A compreensão da cultura como campo crucial de investimento faz com que ela seja tratada como qualquer outro recurso, sendo que em países diversificados culturalmente, como o Brasil, os investimentos em cultura se fazem apenas em relação às manifestações culturais específicas, as quais apresentam mais possibilidade de retorno – mesmo que de forma indireta – como incentivos fiscais, valor publicitário ou a comercialização da atividade cultural, não importando muito se os valores culturais dos residentes serão compreendidos e honrados quando esses recursos forem destinados. Para Yúdice (2006, p.34), “[...] o resultado final é que as instituições culturais e financiadores estão cada vez mais voltados para a medida da utilidade, pois não há outra legitimação aceita para o investimento social”. A ideia de que as necessidades decorrentes das diferenças culturais de um povo deveriam ser reconhecidas se transformou num poderoso argumento e encontrou receptividade em vários fóruns internacionais. À medida que a identidade social é desenvolvida num contexto cultural coletivo, discute-se a necessidade de se reconhecer as diferenças e os contextos nos quais são estabelecidas as noções de responsabilidade e direitos desenvolvidos na comunidade. Como afirma Yúdice (2006), os direitos culturais são ambíguos e difíceis de serem aplicados a diferentes contextos, além de terem menor prioridade que os direitos individuais no que diz respeito aos tratados internacionais. Os direitos econômicos também se sobrepõem aos direitos culturais, pois são calcados em fortes leis internacionais, enquanto os outros nem mesmo jurisdicionados são.

A cultura é uma condição necessária para a formação da cidadania, uma vez que cria espaços onde as pessoas se sintam seguras e “em casa”. Os direitos culturais, que conferem equidade em relação a vários perfis identitários, competem com o contexto jurídico-normativo defendido pela classe hegemônica, na medida em que implicam que grupos unidos por certos aspectos socioculturais devem participar das esferas públicas da constituição política do Estado, restringindo assim o seu poder de decisão sobre a vida das comunidades. Nessa perspectiva, a cultura serve como garantia para fazer reivindicações de direito no terreno público, onde a estrutura social toma precedência sobre a identidade, uma vez que uma política de reconhecimento é geralmente uma forma de se chegar a reivindicações pela inclusão

social ou política para grupos desestabilizados estruturalmente. Grande parte das reivindicações políticas baseadas em grupos não se reduz apenas à preservação do significado cultural, sendo que a cultura diminui de importância à medida que a utilidade da reivindicação da diferença seja legitimada. O mesmo capitalismo que, através das TICs, cria uma nova divisão internacional do trabalho cultural e um grande número de redes para fins de acumulação, também possibilita a tessitura de redes de todos os tipos de associações afins trabalhando em solidariedade e cooperação. Assim, a cultura “[...] se aproxima da comunidade, expressa a busca da justiça social e os direitos do cidadão, além de ser sobredeterminada pela penetração da lógica do capital nos recessos ainda recônditos da vida” (YÚDICE, 2006, p.44).

As comunidades virtuais em rede têm se popularizado de forma a abarcar uma variedade imensa de possibilidades comunicacionais e formas de experimentação da realidade, resultando em diferentes graus de experiência e de tipos de apropriação que delas resultam. As TICs mudam de forma rápida e profunda o modo como nos comunicamos com outras pessoas e nos relacionamos com os diversos fluxos informacionais locais e globais. A apropriação dessas tecnologias é continuamente reinventada, conforme possibilidades são exploradas e outras caem em desuso, assim seus limites comunicacionais são modificados e expandidos de forma constante. Para Recuero (2009), essas ferramentas condicionam a mobilização de pessoas em causas comuns, sendo “a linha de frente de linhas de apoio”.

Segundo Bauman (2003), a busca pela formação de comunidades surge em decorrência da fragilidade do Estado em apoiar os indivíduos mais fracos e desamparados, num contexto social onde reina a competição, a insegurança e a desconfiança. Para ele, o sentimento comunitário é um “sentimento recíproco e vinculante”, cuja vontade de se manter unido a outras pessoas se sobressai às diferenças e fatores que os separam. Porém, os indivíduos não procuram mais grupos a que “poderiam pertencer, com certeza e para sempre, num mundo em que tudo se move e se desloca, em que nada é certo” (BAUMAN, 2003, p. 20). Para Hall (2005), uma coisa que a identidade não indica é a existência de um núcleo estável, mantido do começo ao fim, mesmo com todas as vicissitudes de uma história de constantes mudanças. Mas, como afirma este autor, a necessidade de construção, ainda que passageira, dessas comunidades, é cada vez mais sentida,

uma vez que a globalização mina e desregula as características que outrora davam controle, certeza ou segurança às pessoas. Enquanto a comunicação ocorrer de forma flexível na comunidade, a criatividade e o consenso que se estabelecem entre os usuários sobre determinados assuntos – que afloram do debate e troca de ideias – terão maiores oportunidades de ocorrer. Uma maior interatividade condiciona um ambiente amigável e agradável, que dá ânimo à participação social, podendo estendê-la para além dos espaços de conversação digitais.

Na história moderna, a identidade nacional tende a se sobrepor a outras fontes mais particularistas de identificação cultural. Através de suas estratégias de formação de sentidos, o discurso da cultura nacional forma “uma trama que nos prende invisivelmente ao passado” e é usada para dar sentido ao mundo e às práticas cotidianas (HALL, 2005, p.52). A posse comum de um rico legado de memórias do passado, assim como a necessidade de vivê-las em conjunto, faz com que aflore o desejo de se perpetuar toda essa herança para as gerações futuras. Porém, mesmo com a forma pela qual as culturas nacionais “[...] tentam costurar as diferenças numa única identidade, como se fossem tão unificadas ou homogêneas quanto fazem crer as representações que delas se fazem” (HALL, 2005, p.65), o processo de globalização vem deslocando as identidades culturais para locais onde passam a ser brutalmente modificadas e construídas a partir de outros repertórios. Assim, há três possíveis consequências da globalização sobre as identidades nacionais. Na primeira, elas estariam se “desintegrando” como resultado do crescimento da homogeneização cultural; a seguinte define que elas, juntamente com outras identidades “locais”, estariam sendo “reforçadas” pela resistência à globalização; e a última poderia ser a de um declínio das identidades nacionais, cada vez mais substituídas por novas identidades híbridas (HALL, 2005, p.69). A tensão entre global e local cria diversificadas formas de identidades e modifica manifestações culturais que antes estavam protegidas pelas barreiras geográficas ao redor do planeta – apesar de ainda existirem muitas desigualdades de conexão ao redor do globo.

O ciberespaço não possui nenhum princípio organizador, nem se desenvolve de maneira única, mas é atravessado por diferentes divisões sociais que, ao mesmo tempo em que desarticulam identidades antes estáveis, criam uma variedade de outras com diferentes graus de hibridização – decorrentes de novas

capacidades humanas, novos sentimentos identitários e novas formas de organização do conhecimento –, e mantém culturas e histórias mantidas há muito tempo através de sentimentos de interesse e fascínio pelo local, pelo que é diferente e único. Hall propõe que pensemos em uma nova articulação entre “o global” e “o local”, onde são produzidas, simultaneamente, novas identidades globais e novas identificações locais (HALL, 2005, p.77-78). Desse modo, tanto o liberalismo quanto o marxismo davam a entender que o apego ao local e ao particular era uma maneira de reproduzir formas arcaicas em meio aos valores universais e cosmopolitas que se instaurariam nas sociedades pós-modernas, substituindo tradições e memórias por identidades mais racionais e universais. Para Hall (2005, p.97), a globalização não produz nem o “triunfo do global” nem a persistência da “velha forma nacionalista do local”, mas deslocamentos e desvios cada vez mais variados e contraditórios.

O diversificado repertório informacional da globalização, apresentado de forma arbitrária e sem conexão entre si, favorece a desvalorização do passado, mas, a partir da instauração de comunidades culturais no ciberespaço, que se torna um local de práticas sociais, a ideia de perda da memória pode ser substituída pelo favorecimento da divulgação e manutenção de conteúdos e práticas culturais através desses ambientes como forma de resgatar a memória e de dar sentido ao mundo. O fortalecimento de identidades é muitas vezes visto como resultado de uma estratégia defensiva contra a exclusão social e cultural.

Ciberespaço & identidades: política e ação cultural

A comunicação mediada pelo computador muda profundamente as formas de organização, identidade, conversação, difusão e mobilização social. A partir desse pressuposto, revela-se a necessidade de se abordar essas plataformas sociais através de estudos empíricos que busquem a observação desses fenômenos com o intuito de se verificar padrões e teorizar sobre os mesmos. Trata-se de “estudar as relações entre suas trocas de mensagens e o sentido das mesmas, estudar como as trocas sociais dependem, essencialmente, das trocas comunicativas” (RECUERO, 2009, p.31). Para a autora, a observação dos “rastros” deixados pelos usuários através da interação e da comunicação que estabelecem com outros atores

permite não só o reconhecimento dos padrões de conexão entre eles, mas também entender “[...] como essas interações mediadas são capazes de gerar fluxos de informações e trocas sociais que impactam essas estruturas” (RECUERO, 2009, p.22).

Apesar de muitos autores sugerirem que relações mediadas pelo computador restringem o contato social mais íntimo, permitindo apenas os relacionamentos pautados em laços mais fracos, Recuero (2009) afirma que a Internet, ao criar novos espaços de interação, proporcionou a desterritorialização dos laços sociais, permitindo assim flexibilizar a criação e manutenção de laços fortes e múltiplos mesmo separados a grandes distâncias, principalmente em grupos que utilizam vários suportes para interagir, facilitando assim o aprofundamento desses laços sociais.

As relações sociais que se estabelecem no interior de comunidades, e entre elas no ciberespaço, geram um capital social que varia de acordo com a intensidade do relacionamento entre os indivíduos, a confiança interpessoal e o compartilhamento do perfil cognitivo gerado através da reciprocidade dos relacionamentos. O capital social permite formas mais igualitárias de participação, pois promove uma maior conscientização dos direitos de seus membros, além de conferir um maior apoio emocional através de processos psicossociais. Segundo Costa (2005), capital social significa a coerência cultural e social no interior dos relacionamentos pessoais, sendo governado pelas normas e valores estabelecidos por eles próprios. Ele é constituído por um conjunto de elementos cognitivo-organizativos, tais como confiança mútua, normas de reciprocidade e solidariedade, como também por elementos estruturais, como o engajamento cívico em redes de associação, que facilitam a coordenação e cooperação de ações coletivas para o alcance de benefícios mútuos, pois melhoram o fluxo de informação, que encoraja a interação e interconexão das relações sociais.

Para executar, portanto, uma primeira aproximação empírica do fenômeno, desenvolvemos uma pesquisa que envolveu a observação de alguns casos de mediação cultural a partir de plataformas sociais focadas na preservação e disseminação de conteúdos relacionados a práticas culturais populares e que apresentassem como características principais a troca de ideias, informações e experiências de forma democrática e participativa.

As análises referem-se a uma metodologia de coleta de dados em diferentes plataformas relacionadas a conteúdos diversos, porém que abarcassem o tema da cultura brasileira. A análise levou em conta a atualidade dos comentários, o tempo de duração da conversação, se ela manteve-se centrada em finalidades específicas ou se serviu somente para prolongar a conversa como forma de se “manter visível” para os outros usuários, além de outras características relacionadas aos motivos de seu início e fim. A análise centrou-se nos processos comunicativos gerados em uma amostra selecionada dos dados coletados, que demonstrasse empiricamente a aplicação do referencial teórico, resultando em deduções quanto à participação dos usuários na proposta do portal, as estratégias empregadas nos processos comunicativos e os sentidos envolvidos no relacionamento com os outros atores. Em função do espaço, selecionamos para este texto dois casos à guisa de exemplo.

O primeiro caso analisado foi o *Portal Capoeira* – com quinhentos e noventa e nove membros – editado pelo professor Luciano Milani, com a colaboração de cineastas, jornalistas, pesquisadores e outros professores, com o objetivo de divulgar as várias manifestações da capoeira de forma democrática e imparcial. O conteúdo do portal é baseado em artigos, vídeos, fotos, crônicas e músicas, além de apresentar notícias, eventos, entrevistas e fóruns de discussão sobre o tema. Através de uma análise geral da página, pode-se notar que o local onde ocorriam as maiores discussões era a coluna denominada *Crônicas de Capoeiragem*, escrita por Predo Abib, professor da Universidade Federal da Bahia, músico e capoeirista, focada em histórias, casos, experiências, críticas e opiniões sobre o universo da capoeira. Uma de suas crônicas que obteve um dos maiores números de acessos (setecentos e setenta e seis) e de comentários é intitulada “*Capoeira: esporte olímpico ???*”. Com data de publicação em 23 de março de 2011, aborda a capoeira como um estilo de vida, uma expressão do povo brasileiro, e não como um mero esporte competitivo, que diminuiria sua tradição e memória.

Os primeiros comentários, cerca de 80% do total analisado, concordam plenamente com o autor no sentido de que, se a capoeira virasse um esporte olímpico, seria ressaltada apenas a dimensão de espetáculo conferida às artes marciais – no sentido de que o futuro de um atleta depende de sua visibilidade

no cenário esportivo para receber patrocínios de empresas que pegam carona com tal visibilidade – e não o sentimento que um capoeirista coloca durante a luta. Para justificar seus argumentos, os usuários dão exemplos de como tal cultura está ameaçada pela existência de vários outros sentidos que diferem de seu principal e tradicional, de uma cultura que agrega sentidos à vida em sociedade. Para eles, a despeito de práticas que realmente exaltaríamos suas origens e reflexões – como sua inserção nas aulas de educação física das escolas – pensar a inserção da capoeira na arena competitiva banalizaria seus sentidos de contribuição para a comunidade, para focar num jogo de superioridade individual e de atribuição de regras que feriria sua essência histórica e ritualística. Com isso seriam deixados de lado todos os sentimentos idiossincráticos que estão presentes em sua prática, como alegria, coragem, autocontrole, disciplina, etc. Porém, os últimos comentários demonstram como a opinião do emissor pode ser confrontada conforme o diálogo se desenrola e os argumentos são expostos. Cerca de 20% dos comentários colocam algumas ideias contrárias quanto à fala do emissor, afirmando que a capoeira, vista de uma maneira diferente do seu sentido tradicional, não implicará necessariamente na perda de sua essência e no abandono de suas peculiaridades, e que a forma como as pessoas se relacionam com a cultura reflete a atual sociedade, que permanece rodeada de uma pluralidade de sentidos e segmentos de atuação. É possível presenciar discussões enriquecedoras quanto ao assunto proposto, ora demonstrando posições contrárias às do emissor, ora as apoiando e acrescentando outros argumentos. Apesar da não manifestação – a favor ou contra os argumentos propostos – do emissor inicial da mensagem, nota-se o potencial reflexivo dos comentários, onde os usuários se expressam de forma livre e criativa e suas reflexões contribuem para a ampliação do capital social da comunidade. O diálogo demonstra o interesse dos usuários no debate de temas contemporâneos e sua preocupação com as vicissitudes da globalização, além de atender ao objetivo do portal de divulgar a capoeira e discutir suas manifestações de forma democrática e participativa.

O segundo caso analisado, e o mais importante para ilustrar a perspectiva apresentada nesse texto, foi o do portal *Overmundo*. O site permite que se conheçam culturas presentes no território nacional, sem custo e em curto espaço de tempo, possibilitando o

acesso a um conteúdo variado de informações através de alguns cliques de mouse. O site apresenta um enorme banco de dados de manifestações culturais de todo o país que não têm espaço em meio à maioria das mídias, oferecendo subsídios para a pesquisa e divulgação dos vários formatos assumidos pela cultura brasileira, pois reúne em um só lugar conteúdos que remetem a manifestações culturais distribuídas em diversos portais dispersos pela rede.

O processo comunicativo analisado se refere a uma música divulgada pelo grupo *Clara Bóia*, de Blumenau (SC), que teve 171 *downloads*. Apesar do diálogo não conferir uma reflexão sobre determinado conteúdo relacionado às características culturais, é importante observar as diferentes localidades dos usuários – Ribeirão Preto, São Paulo, Blumenau, Salvador, Rio de Janeiro – demonstrando seu potencial para mediar a interação entre usuários de diversas regiões do país. O portal disponibiliza ferramentas que permitem a qualquer pessoa participar do mesmo espaço colaborativo de conteúdos, sendo os próprios usuários que produzem, editam e selecionam o que será veiculado, através de arquivos textuais, sonoros, iconográficos e audiovisuais. Essa é principal característica que o diferencia dos outros portais analisados.

O conteúdo do portal é organizado de forma hierárquica através dos tipos de suporte e do local de origem, além de permitir a busca de conteúdo através de palavras-chave. O usuário, ao disponibilizar um conteúdo, é vinculado às *tags*, digitadas livremente, bem como a uma UF, a uma cidade brasileira e a uma grande categoria, como música, poesia ou cinema. Ou seja, o usuário precisa se cadastrar para escrever o que quiser nas seções do portal. O portal possui recursos que ajudam no processo de experiência do usuário, auxiliando a identificar onde ele está, além de permitir uma navegação rápida aos diversos locais da plataforma. Títulos e subtítulos se alteram em fontes e tamanhos que facilitam a leitura, além das cores predominantes combinarem tons de azul, branco e cinza, garantindo boa legibilidade e boa hierarquização do conteúdo. O portal ainda possui botões de votação, de forma rápida e intuitiva, que determinam a organização do conteúdo na página, além de apresentar elementos que permitem a visualização clara de quem é responsável pelas contribuições, permitindo assim uma maior interação entre usuários.

Quando se tem a união de várias comunidades que trabalham espalhadas por todos os estados do país, pode-se contribuir para a divulgação, em nível nacional, da cultura regional. O poder de mobilização social é favorecido através da prática comunicacional descentralizada em torno de interesses comuns, que não são oferecidos por uma instância maior, mas construídos através de um constante jogo de interesses individuais e coletivos que se chocam até chegar a um interesse comum – pelo menos para a maioria que representa a comunidade. O conteúdo construído de forma descentralizada, entretanto, como em qualquer outra formação comunitária, necessita de algumas políticas quanto à entrada de dados e a disponibilização de conteúdo. Todo conteúdo disponibilizado está sob uma licença *Creative Common*, uma tendência que promete ser uma das principais realidades no ciberespaço, pela qual os usuários cedem alguns direitos de seu produto para toda a comunidade, permitindo que as informações disponibilizadas possam ser editadas e recriadas, desde que sem objetivos comerciais e com a referência ao seu mediador. Ou seja, todo o conteúdo do *site* é de responsabilidade dos próprios usuários.

Considerações finais

As alterações no campo social, político, científico e tecnológico pelas quais passa a sociedade contemporânea afetam profundamente o comportamento das pessoas e as relações sociais. A incorporação das TICs na sociedade resulta na aceleração de processos já existentes, como o uso da linguagem, as formas de ler e escrever e a comunicação em geral, modificando a construção da subjetividade e os sentidos da experiência. A leitura não está mais presa ao código formal do livro: em meio digital o texto se transforma em um emaranhado de cadeias imprevisíveis sem uma qualificação hierárquica determinada. Fóruns e comentários estão em constante construção, e, mesmo quando acabados, permitem um contínuo diálogo através de sua narrativa, que atravessa os motivos pelos quais foram gerados. Os pesquisadores das Ciências Sociais (aplicadas ou não) devem adequar seus métodos tradicionais a partir das mudanças da sociedade, mas a cena se torna cada vez mais complexa devido à imprevisibilidade da rede, que se refaz a cada instante, mudando os discursos e a relação entre eles. O valor que se atribui a

alguma informação digital é um valor circunstancial que lhe é atribuído naquele dado instante; num piscar de olhos esse valor pode ser totalmente mudado. Canclini (2007) afirma que mesmo as inovações no campo da arte e as surpreendentes descobertas científicas não são tão capazes de nos assombrar quanto o fato de toda a diversidade do mundo estar cada vez mais presente em cada uma das sociedades devido à globalização, onde a conectividade é capaz de aproximar o que está distante, ou que já estava esquecido, em poucos segundos. Para ele, toda ordem classificatória torna-se questionável uma vez que toda a história da sociedade, as práticas cotidianas e várias previsões para o futuro se encontram no mesmo ambiente virtual, e onde cada informação está distante a um mísero clique de todas as outras.

Segundo o autor, só no ano de 2007 nasceram 27,4 milhões de sites, juntando-se aos outros cem milhões que já existiam. Surgem assim tentativas de definir e classificar essa multiplicação do diferente de modo aberto, através do encontro de várias vozes que criam um saber coletivo de forma flexível, sem atender aos interesses da “cultura dominante”. Como afirma Almeida (2010), são os esquemas socioculturais de interpretação que dão às informações seu *status* e seu valor: as informações são *secundárias* em relação a esses esquemas sociais que permitem separar a informação relevante do “lixo eletrônico”. As redes sociais formadas através de diferentes tipos de comunidades abarcam informações específicas a determinados interesses socioculturais. Portanto, pela posição estratégica que ocupam, os pesquisadores em geral devem afinar suas técnicas para melhor entender os fenômenos sociais que nela se desenvolvem e os quadros simbólicos de interpretação que são construídos e compartilhados, a fim de melhor conhecer esses processos comunicacionais e de oferecer subsídios aos processos de organização das informações nesses espaços. Quanto maior o acesso universal às formas de conhecimento, mais transparentes as informações se tornam, dificultando a manipulação de informações como prática de poder. Na medida em que as TICs possibilitam o conhecimento de muitas realidades, permitindo que se empreenda uma visão mais crítica da própria vida em sociedade, elas também abrem a possibilidade de que os indivíduos ajam em grupo para reivindicar mudanças para uma sociedade mais ética, permitindo assim que grupos e lugares antes esquecidos possam ter seus direitos de cidadania ouvidos.

O conhecimento, hoje, tornou-se um recurso fundamental para os atores conflituais: permite revelar a natureza real das relações sociais por trás das aparências que os aparatos dominantes tendem a impor à vida coletiva. Nas sociedades sempre mais complexas, a cultura torna-se o terreno por excelência dos conflitos.

Os espaços de produção do conhecimento são espaços “políticos” nos quais se encontram e se desencontram demandas provenientes dos atores sociais e exigências do sistema. Do mesmo modo, são espaços que caracterizam e difundem informações. Eles fazem parte daquele espaço público no qual podem ocorrer a participação e a representação das identidades coletivas. Na condição, porém, de que permanecem como espaços abertos ao confronto e à negociação dos interesses. Isso advém quando é reconhecida e salvaguardada a autonomia da função que desenvolvem (MELUCCI, 2001, p.143).

Fazendo eco às observações de Melucci (2001), no momento em que este texto estava sendo concluído, ocorria na esfera pública toda uma discussão relativa à propriedade intelectual e ao controle da internet, opondo corporações, grupos de interesses, instituições, indivíduos e comunidades. É verdade que as intervenções sociais muitas vezes não alcançam as proporções que poderiam, mas ainda assim a união comunitária virtual traz consigo possibilidades antes inimagináveis. A forma como se tem acesso às informações vem se diversificando e esse fator traz consigo uma imensidão de possibilidades aos usuários. As TICs, à medida que permitem um relacionamento emissor-receptor-emissor, trazem consigo novas possibilidades para que comunidades disponibilizem seus conteúdos culturais e criem diversificadas formas de interação a partir deles. Esses sistemas simbólicos medeiam o desenvolvimento social dos indivíduos, através de recortes do real e da aproximação interpessoal. Por outro lado, também se constituem na mais nova arena de disputa sociocultural, o mais novo espaço de disputa pelo poder. Assim, a construção da cidadania ganha mais uma dimensão a ser conquistada.

ALMEIDA, M. A.; NOGUEIRA, J. R. F. Sociotechnical mediation, policies and cultural action: exploring territories. *Perspectivas*, São Paulo, v.43, p.131-157, jan./jun. 2013.

■ **ABSTRACT:** *The text weaves considerations about some of the sociocultural processes of mediation that focus on the appropriation of information by users. One issue that deserves special consideration is how the cultural action and cultural policies associated with new technologies have enabled the emergence of new environments for information /communication and resized the relationship between individuals and the production, practice and actual construction of identity and cultural memory. Changes in the processes of cultural production and circulation of cultural information and the manner in which individuals take ownership of them in the contemporary scenario of information and communication technologies (ICTs) will be addressed. In this context, are also discussed issues related to digital inclusion and socio-technical network.*

■ **KEYWORDS:** *Information and Communication Technologies. Mediation. Cultural policie. Cultural action. Sociotechnical networks. Appropriation of information.*

Referências

ALMEIDA, M. A. Mediações da cultura e da informação: perspectivas sociais, políticas e epistemológicas. *Tendências da Pesquisa Brasileira em Ciência da Informação*, Brasília, v.1, n.1, p.1-24, 2008.

_____. Mediações tecnosociais e mudanças culturais na sociedade da informação. *Revista Em Questão*, UFRGS, v.16, n.1, p.113-130, 2010.

BAUMAN, Z. *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

CALLON, M. Por uma nova abordagem da ciência, da inovação e do mercado – o papel das redes sociotécnicas. In: PARENTE, A. (Org.). *Tramas da rede*. Porto Alegre: Sulina, 2004.

CANCLINI, N, G. *Lectores, espectadores e internautas*. Barcelona: Gedisa, 2007.

CASTELLS, M. *A era da informação: economia, sociedade e cultura*. São Paulo; Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1999.

COSTA, R. Por um novo conceito de comunidade: redes sociais, comunidades pessoais, inteligência coletiva. *Interface – Comunic., Saúde, Educ.*, v.9, n.17, p.235-248, 2005.

CUNHA, N. *Cultura e ação cultural*. São Paulo: Edições SESC, 2010.

DAVALLON, J. La médiation: la communication en procès? *MEI: Médias et Information* (Médiations & Médiateurs), n.19, p.37-59, 2003.

DE CERTEAU, M. *A invenção do cotidiano I: artes de fazer*. Petrópolis: Vozes, 2004.

ECO, U. *Lector in fabula*. São Paulo: Perspectiva, 1986.

GRACIOSO, L. de S. *Filosofia da linguagem e ciência da informação: jogos de linguagem e ação comunicativa no contexto das ações de informação em tecnologias virtuais*. Rio de Janeiro: IBICT-UFF, 2008.

HALL, S. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

JOÛET, J. Pratiques de communication et figures de la médiation – des médias de masse aux technologies de l'information et de la communication. In: BEAUD, P.; FLICHY, P.; PASQUIER, D.; QUÉRÉ, L. (Orgs.). *Sociologie de la communication*. Paris: Réseaux/CENT, 1997. p.291-312.

LATOURET, B. Redes que a razão desconhece: laboratórios, bibliotecas, coleções. In: BARATIN, M. & JACOB, C. (Orgs.). *O poder das bibliotecas: a memória dos livros no Ocidente*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2000.

LÉVY, P. *Cibercultura*. São Paulo: Ed. 34, 1999.

MELUCCI, A. *A invenção do presente: movimentos sociais nas sociedades complexas*. Petrópolis: Vozes, 2001.

MIÈGE, B. *A sociedade tecida pela comunicação: técnicas da informação e da comunicação entre inovação e enraizamento social*. São Paulo: Paulus, 2009.

RECUERO, R. C. *Redes sociais na internet*. Porto Alegre: Sulina, 2009.

SCHEPS, R. (Org.). *O império das técnicas*. Campinas: Papyrus, 1996.

THOMPSON, J. B. *A mídia e a modernidade: uma teoria social da mídia*. Petrópolis: Vozes, 1998.

TOLILA, P. *Cultura e economia*. São Paulo: Itaú Cultural; Iluminuras, 2007.

WARSCHAUER, M. *Tecnologia e inclusão social: a exclusão digital em debate*. São Paulo: SENAC, 2006.

WILLIAMS, R. *Palavras-chave: um vocabulário de cultura e sociedade*. São Paulo: Boitempo, 2007.

YÚDICE, G. *A conveniência da cultura: usos da cultura na era global*. Belo Horizonte: UFMG, 2006.

Bibliografia consultada

WILLIAMS, R. *Cultura*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

Sites consultados

OVERMUNDO. Disponível em: <<http://www.overmundo.com.br>>

PORTAL DA CAPOEIRA. Disponível em: <<http://portalcapoeira.com>>

MULHERES AFRICANAS MIGRANTES: HISTÓRIAS DE AGÊNCIA E PERTENCIMENTO

Olga Guedes BAILEY¹

■ **RESUMO:** Este artigo explora questões de pertencimento e agência entre mulheres de origem africana refugiadas ou em busca de asilo político no Reino Unido. Discute as maneiras pelas quais essas mulheres incorporam a resistência em seu dia a dia frente à indigência, falta de reconhecimento cultural e à desigualdade de gênero, através da fundação de sua própria organização não-governamental, a *African Women's Empowerment Forum*, ou AWEF, um lar/espço coletivo. O foco desta história está na agência e autodeterminação dessas mulheres migrantes para exercitar a escolha de serem atores ativos na sociedade. Aponta para um importante fenômeno: como comunidades com base local estão desafiando a invisibilidade da vida de refugiados e asilados, expandindo a noção de política para abraçar, através da solidariedade, uma ideia mais ampla sobre comunidades políticas. A AWEF é a incorporação de um espaço social que ressoa as experiências internas da vida migrante, promovendo estabilidade às mulheres associadas com relação à política e à identificação com a comunidade em que se inserem.

■ **PALAVRAS-CHAVE:** Mulheres migrantes. Migração africana. Agência e pertencimento. Ativismo feminino. Sistemas comunitários.

Introdução

A Europa é hoje um espaço em mudança, marcado predominantemente por ideologias neoliberais de mercado e por

¹ NTU – Nottingham Trent University. School of Arts and Sciences – Institute of Cultural Analysis. Clifton Lane – Nottingham – UK. NG11 5ND – olga.bailey@ntu.ac.uk

políticas conservadoras. Este espaço é caracterizado por uma historiografia da nacionalidade suposta como homogênea, mas cada vez mais comprometida pela existência da diversidade cultural e pela presença da alteridade (COMAROFF, J. L.; COMAROFF, J., 2009). Como se intensificaram as reivindicações de grupos minoritários por redistribuição e reconhecimento cultural, os Estados-nacionais europeus foram obrigados a incorporar a suas agendas temas novos e, em vários níveis, a tomar medidas para conter a marginalização cultural e política (SONG, 2007). Mas isso não significa que as práticas institucionais rotineiras e as relações sociais estabelecidas tenham mudado substantivamente. Por exemplo, ao mesmo tempo em que se ampliam os níveis de participação de grupos multiétnicos na sociedade britânica, e se afirma uma abordagem mais positiva com relação à diferença e à diversidade nas políticas oficiais sobre raça, etnicidade e cultura, crescem também as políticas contrárias à migração e os discursos públicos intolerantes, especialmente no que se refere à busca por asilo político (BAILEY; HARINDRANATH, 2006).

Nesse contexto, grupos multiculturais, incluindo mulheres refugiadas ou em busca de asilo, estão se tornando atores importantes na luta por redistribuição econômica e reconhecimento político e cultural. Nancy Fraser (2008) argumenta que, como as injustiças culturais estão enredadas com e sustentam as de natureza socioeconômica, as soluções redistributivas deveriam incluir uma concepção de reconhecimento que englobasse a formação complexa das identidades sociais e não endossasse a sua reificação. Os conceitos de Fraser são relevantes para este artigo por facilitarem um entendimento das lutas por redistribuição e reconhecimento das mulheres refugiadas e em busca de asilo. É exatamente nonexo entre injustiças de redistribuição e lacunas de reconhecimento social, cultural e político, que podem ser localizados os esforços das mulheres refugiadas e asiladas. Portanto, é necessário olhar para lugares diversos na busca de novas maneiras pelas quais essas mulheres incorporam a resistência contra a indigência (pela redistribuição) e contra os estereótipos e discriminações culturais (por reconhecimento).

O texto explora o movimento de um grupo de mulheres africanas asiladas e refugiadas² em Nottingham³, no Reino Unido, dando especial atenção às formas alternativas de resistência e à luta por pertencimento, que resultou na fundação da organização não-governamental *African Women's Empowerment Forum* (AWEF), através da coalizão informal com organizações de caridade e grupos de mulheres já existentes. A história aqui relatada é a de um ativismo situado na vida cotidiana, particularmente através da construção de uma rede social e organizacional. As causas pelas quais lutam essas mulheres tomam forma através de uma auto-reflexão crítica sobre suas vidas e pela conscientização das experiências de exclusão, discriminação e opressão vividas por elas em sua busca de asilo e refúgio. Essa auto-reflexão volta-se para a discussão sobre políticas de pertencimento e processos de agência no espaço da vida cotidiana.

O texto argumenta que as atividades dessas mulheres são uma forma de ativismo de base comunitária que as capacita, enquanto indivíduos e enquanto comunidade⁴ contestadora do sistema excludente de representação e participação, para resistir num nível que vai além das fronteiras de suas casas, permitindo-lhes assim atingir a esfera pública. Ele está dividido em quatro seções: a primeira contextualiza brevemente a migração feminina; a segunda se volta para a exploração das políticas de pertencimento e agência na vida diária das mulheres migrantes africanas; a terceira seção apresenta o contexto metodológico; a quarta faz o histórico da criação da AWEF, entendendo-a como um “lar de pertencimento” para essas mulheres.

² “Mulheres migrantes” refere-se a um grupo de mulheres em busca de asilo e refugiadas que vivem em Nottingham, UK. “Mulheres africanas” refere-se a um grupo heterogêneo de mulheres de origem africana com histórias de migração distintas, assim como com diferentes históricos políticos, econômicos, culturais e sociais.

³ A discussão apresentada não está sugerindo que a história contada aqui seja um reflexo das experiências das mulheres em geral no Reino Unido.

⁴ “[...] Retoricamente, comunidades representam a si mesmas para si mesmas, assim como para os outros, como um grupo homogêneo e monolítico, *a priori*, mas esta é apenas uma expressão idiomática, um gesto em direção de solidariedade, gratidão e continuidade. A realidade é de heterogeneidade, processo e mudança; das comunidades culturais como simbolizações diversas que existem em virtude de interpretações e interações em cursos individuais” (AMIT; RAPPORT, 2002, p.7-8).

Feminilização da migração

Durante os últimos quarenta anos, a migração ilegal, seja como resultado das relações geopolíticas entre os hemisférios norte e sul seja por outras razões, mudou a face da Europa Ocidental. A principal reação dos governantes frente ao aumento da migração ilegal tem sido a de restringir a entrada nos países desenvolvidos e a de criar métodos de contenção da imigração nos países em desenvolvimento. Na última década, o governo do Reino Unido criou uma significativa legislação com relação à imigração, tornando assim os processos de asilo político muito mais difíceis.

De acordo com Yuval-Davis (2009), uma das características da “era da migração” é a feminilização dos migrantes. Ela aponta que “a pesquisa mundial sobre a posição das mulheres em países desenvolvidos, de 2004, indica que 49% de todos os migrantes são mulheres” (YUVAL-DAVIS, 2009, p.2). Pesquisas sobre mulheres migrantes (SALES, 2007; PALMARY et al., 2010) têm mostrado que, embora as mulheres sejam vitimizadas em diversas situações em seu novo país, elas também trabalham nos interstícios entre opressão e agência para criar uma vida melhor.

Em todos os casos, as mulheres tanto querem quanto precisam trabalhar (e muitas querem estudar), mas enfrentam grandes dificuldades em virtude de seu status de migrantes. Isto resulta numa gama de problemas, que vão desde a destituição econômica a uma saúde precária, passando pela exclusão cultural e pelo não reconhecimento do direito de votar. Estas condições tornam-se mais exacerbadas quando olhamos para as razões das migrações, basicamente motivadas por questões políticas e econômicas. A continuidade das condições políticas e econômicas adversas em grande parte da África resultou numa substancial migração para além-mar. Nessas complexas circunstâncias, essas mulheres pretendem iniciar uma nova vida num novo país. Mas, a experiência de migrar pode vir a ser muito alienante e traumática, já que envolve a quebra do ambiente familiar e do entendimento cognitivo sobre o mundo. Imigrar não significa apenas o cruzamento de fronteiras territoriais, mas também de fronteiras culturais, sociais e psíquicas, entrando numa relação com novos espaços, que, por sua vez, são também entrecruzados por diversas culturas (TASTSOGLOU, 2006).

A quantidade de instituições, associações e organizações que, recentemente, se estabeleceram em torno da identidade africana é instigante. Num mundo global, cada vez mais marcado por interdependências e disparidades econômicas e sociais, o fluxo contemporâneo de migração para fora da África é atribuído à incapacidade de seus Estados nacionais promoverem segurança política, econômica e social ao povo (MANGER; ASSAL, 2006). Outrossim, cresce a quantidade de organizações não-governamentais que cuidam de grupos étnicos ou “deslocados” ligados aos países ocidentais, mas reduz-se a vontade política em prol da promoção de serviços sociais para cidadãos e não cidadãos. Alguns comentadores consideram essas organizações sem fins lucrativos o centro do exercício de agência da sociedade civil em sociedades democráticas (RIFKIN, 1995). Entretanto, os críticos deste ponto de vista se mostram preocupados com a ênfase, dada pelas ONGS, às questões sociais e econômicas, vendo-as como uma oportunidade de retirar parte da responsabilidade do Estado e das agências públicas, como os principais provedores de serviços sociais (CRAIG; MAYO, 1995). Some-se a isso a possibilidade de as organizações não-governamentais se estruturarem como uma esfera na qual as desigualdades sociais são reproduzidas (BRYAN, 2002).

Mulheres migrantes africanas: pertencimento e agência na vida cotidiana

As políticas de pertencimento são relevantes para o entendimento da trajetória do exercício de agência das mulheres africanas. Kannabiran (2006), em sua investigação sobre a cartografia de resistência das mulheres Dalit e de sua federação nacional na Índia, argumenta que as políticas de pertencimento “englobam dentro de si as *políticas de vir a ser*”⁵, que ocorrem “quando um distrito culturalmente marcado, sofrendo sob sua constituição social corrente, luta por reconfigurar a si mesmo através da mudança da sua constelação cultural de identidade/diferença que ali toma lugar” (CONNOLLY, 1996; KANNABIRAN et al., 2006, p.55).

No espírito das políticas do *vir a ser*, as mulheres africanas em busca de asilo ou refugiadas agem mais como atores do que como

⁵ Diante da impossibilidade de uma tradução literal que expressasse o sentido original da expressão *politics of becoming*, os tradutores optaram por traduzir como *políticas de “vir a ser”*.

vítimas da sociedade, e a AWEF se torna o espaço e o processo no qual as políticas de pertencimento/vir a ser tomam lugar. Desta maneira, pertencer se refere tanto a experiências formais quanto informais, não somente no plano cultural – de identidade e reconhecimento – mas também no da redistribuição econômica. Além disso, é relevante para o entendimento da história da AWEF a conceituação do pertencimento enquanto lugar socialmente constituído pelas “identificações entre membros associados, da mesma maneira que cada espaço social tem ressonância na estabilidade dos indivíduos, ou ainda, no sentimento de fazer parte de um grupo mais amplo, com laços emocionais e sociais que são relacionados a tais lugares” (ANTHIAS, 2006, p.21). As *políticas de vir a ser* e de pertencimento, como são discutidas aqui, referem-se a um “movimento de autoconscientização – uma reinvenção do ‘nós’ em busca de atingir ‘melhor pertencimento’ em um lugar diferente” (KANNABIRAN et al., 2006, p.57).

Neste cenário, seria possível um entendimento do “outro” migrante que englobasse não só os modos como ele lida com a realidade cotidiana (DE CERTEAU, 1984), mas também os complexos processos de identidades múltiplas e pertencimento que, frequentemente, moldam as tensões e ansiedades carregadas por aqueles que experimentaram a migração e o deslocamento por ela causado. A luta política dessas mulheres africanas vai além da questão identitária, pois se baseia numa formação solidária que reconhece as posições translocacionais [translocational positionalities], “complexamente ligadas à situação, significados e interação de nossos lugares sociais” (ANTHIAS, 2006, p.29). Em tais condições, o cotidiano se torna crucial, seja como local de contradições, onde atos de solidariedade, poder, alienação e possível resistência são experimentados e representados, seja como fonte para reações concorrentes e para a coexistência das mesmas e dos discursos e estratégias de pertencimento e não-pertencimento (KARNER, 2007, p.125). Em outras palavras, refere-se à maneira como as mulheres migrantes posicionam a si mesmas em sua vida cotidiana a fim de criar uma organização para negociar suas identificações políticas e seu pertencimento.

O cotidiano das mulheres migrantes é basicamente negociado na convergência de influências culturais diversas e limitado por diferentes estruturas de poder. Suas experiências são vividas dentro e fora de um “espaço deslocado”. Este espaço é construído por interesses de diferenciação e desigualdades

diversas – nacionalidade, classe, gênero, etnicidade (BRAH, 1996) – ou, colocado de outra maneira, construído e vivido como um “posicionamento translocacional”. Esse complexo posicionamento enfrentado pelas pessoas, dentre as quais os migrantes, na intersecção de múltiplos lugares identitários, pode ser descrito como “[...] um processo social relacionado a práticas onde o posicionamento é o espaço intermediário entre a estrutura (posição social/efeitos sociais) e a agência (posicionamento social/significado e prática)” (ANTHIAS, 2001, p.635). Ou seja, esse posicionamento envolve não apenas lugares, mas também o entendimento dos modos através dos quais indivíduos, intersubjetivamente, organizam, representam e realizam a identificação.

As formas de agência que estas mulheres realizam têm ligação com o ponto de vista de Knudsen (2006) sobre o modo como o poder é utilizado pela teoria da intersecção que, nos termos de Foucault, considera que ele pode estar ligado tanto à inclusão quanto à exclusão. Isto é, o poder não se refere apenas à supressão, mas também pode ser produtivo. Desse modo, a exclusão envolve “[...] discursos de oposição e poder produtivo que negociam a respeito do significado de gênero, raça, etnicidade, etc.” (KNUDSEN, 2006, p.67). Por sua vez, a agência para algumas dessas mulheres significa ser “atores conscientes, não sujeitos passivos nas diversas situações em que elas se encontram” (RALSTON, 2006, p. 184). A autodeterminação, nessas circunstâncias, engendra um contraponto entre auto-reconhecimento “autêntico” e reconhecimento social (TAYLOR, 1994). Essas noções tornam-se fundamentais para o entendimento da posição translocal, contida nas vidas e nas práticas das mulheres migrantes.

Contexto metodológico

A abordagem teórica que orienta este texto combina elementos dos estudos culturais com a teoria social, mobiliza a literatura sobre diáspora, refugiados e migração, e tem como foco as mulheres migrantes e sua relação com as questões de pertencimento e agência no contexto da vida cotidiana. O propósito da discussão é o de questionar a invisibilidade da luta comunitária praticada por mulheres migrantes ilegais, alargando o conceito convencional de política, centrado em atores oficiais e

na ação dos governos, para focar a “[...] luta de base comunitária, a fim de assegurar, aos envolvidos, o controle de suas próprias vidas” (FELDMAN; STALL, 2007, p.8).

A história da AWEF representa apenas uma pequena parte dos resultados de uma investigação de três anos baseada na ação participativa combinada com princípios da pesquisa feminista. De acordo com O’Neill e Harindranath, a pesquisa de ação participativa é uma:

Metodologia de investigação social que inclui sujeitos enquanto co-criadores da pesquisa. O *ethos* da pesquisa de ação participativa é baseado na inclusão e na participação, respeitando todas as vozes locais, e dirigido à obtenção de resultados sustentáveis para a comunidade. A pesquisa de ação participativa é um processo e uma prática direcionados para a mudança social juntamente com os sujeitos participantes; é intervencionista, orientada para a ação e interpretativa (O’NEILL; HARINDRANATH, 2006, p.46).

Além disso, O’Neill argumenta que:

As metodologias participativas têm potencial para promover o reconhecimento, a participação e a inclusão na produção de conhecimento e de políticas públicas. Tais metodologias ajudam a desafiar os discursos dominantes e, com otimismo, a estimular políticas públicas em níveis local, regional, nacional e internacional (O’NEILL, 2010, p.21).

Em resumo, para Fals-Borda (1995, p.1): “O que você tem em mãos ao final de uma pesquisa de ação participativa é uma experiência de vida decisiva e comprometida, que combina o conhecimento acadêmico com a sabedoria e a sensatez das pessoas comuns”. O *ethos* político feminista, que orienta minhas investigações, desdobra-se numa perspectiva que se propõe a pesquisar “para mulheres” ao invés de se limitar a pesquisar “sobre mulheres” (ALLEN; BABER, 1992, p.4). Desta forma, a intenção não é apenas de observar e descrever suas vidas, mas também “[...] chamar a atenção para as lutas políticas e sociais dessas mulheres” (SMALL, 1995, p.946).

O trabalho feito por mim com mulheres africanas em busca de asilo em Nottingham se deu simultaneamente à criação e a organização da AWEF. O objetivo era delinear a luta dessas mulheres para estabelecer uma voz, através da criação de um

espaço organizacional que pudesse dar respaldo a suas causas. A premissa era de que, embora as mulheres refugiadas e asiladas tivessem suas experiências prioritariamente marcadas pela subordinação e pela perda de poderes, elas revelavam também a habilidade e a vontade de transformar e reconstruir suas identidades, negociar experiências de pertencimento e não pertencimento, e de atuar enquanto agentes conscientes na mudança de suas vidas. Ao invés de apresentar argumentos generalizantes, optei por focar-me em um núcleo de mulheres engajadas e comprometidas com esforços organizacionais múltiplos e interconectados⁶. O estudo de caso qualitativo me permitiu formar um juízo da situação dessas mulheres e das mudanças que ocorreram durante esse tempo com relação à negociação de identidade, pertencimento político e cultural e agência. Uma abordagem metodológica múltipla (CASTELLS, 1983) foi utilizada, incluindo entrevistas, grupos focais, observação participante e a realização de um pequeno documentário. De minha parte, procuro valorizar a colaboração das participantes e reconheço a importância de suas distintas contribuições, que carregam conhecimento prático e experiência sobre o fenômeno social investigado.

Minha classe social e posição racial não foram questões relevantes para as mulheres com as quais me relacionei, embora algumas vezes tenha sido necessário explicar para algumas das recém-chegadas as razões pelas quais me encontrava ali trabalhando com elas. Ocasionalmente, referiam-se a mim como a *nice white lady*, mas havia um sentimento geral de aceitação de ambos os lados e um silencioso acordo mútuo de respeito por nossas posições distintas enquanto trabalhávamos juntas. O meu relacionamento com algumas delas se desenvolveu antes mesmo de pensar em fazer a pesquisa. No momento em que propus o projeto de pesquisa, já havia uma relação de confiança entre nós. Durante o processo da pesquisa houve ocasiões em que minha ajuda foi solicitada acerca de questões relacionadas à saúde, segurança, levantamento de fundos, entre outras. Nessas situações pude confirmar meu comprometimento com a causa e aprofundar nossas relações de confiança e respeito.

⁶ Este artigo apresenta uma vista geral sobre alguns dos problemas principais investigados em um projeto maior. A voz das três mulheres apresentadas são peças-chave na organização central da AWEF, já que estiveram envolvidas no processo de desenvolvimento da organização desde o início e se encontram envolvidas ainda hoje. Sob meu ponto de vista, elas representam os diferentes históricos de aspirações, idades, classes e etnias de um grupo mais amplo de mulheres associadas à AWEF.

As entrevistas e os grupos focais envolveram longas conversas (isto é: dez entrevistas individuais e quatro entrevistas em grupos – com uma média de 3 a 5 mulheres por grupo). Um “efeito bola de neve” foi usado como estratégia para atingir as mulheres – iniciei o trabalho com as poucas mulheres que já conhecia de encontros anteriores e elas foram me apresentando a outros membros do grupo. As participantes entrevistadas são mulheres vindas de diversas partes do continente africano, particularmente de áreas afetadas por conflitos políticos. A faixa etária engloba mulheres de 18 a 50 anos, com diferentes níveis de educação formal, experiência de trabalho e motivo para a migração. Um método bibliográfico orientou as entrevistas, que foram conduzidas pelas participantes no sentido de direcionar as conversas e de estimulá-las a revelar suas histórias. As questões foram organizadas de acordo com a metodologia de Feldman e Stall (2007), com a perspectiva de fornecer um panorama geral das famílias, da educação, do trabalho, da história de migração e da descrição da vida no novo país. Mais detalhadamente, foi feita uma análise sobre o envolvimento de cada uma com relação ao grupo, tanto em termos de ativismo quanto de trabalho voluntário, incluindo as aspirações e motivações para o trabalho comunitário, a compreensão dos problemas enfrentados por elas e suas expectativas para o futuro. Nos grupos focais exploramos as questões relacionadas com políticas de asilo/refúgio e seus efeitos em suas vidas, noções de lar e pertencimento, identidade, preconceito e racismo, abandono e indigência, formas básicas de resistência na rotina cotidiana e aspirações para mudar o futuro. Como parte do processo de observação participante, compareci regularmente a reuniões e eventos, assim como a workshops de desenvolvimento de habilidades e a reuniões sociais.

A análise do material foi construída refletindo um nexo temático de migração-mulheres-agência-pertencimento. A estrutura explanatória utilizou a teoria de base desenvolvida durante o período de coleta de dados ao longo da observação. Uma gama inicial de categorias de análise para as entrevistas foi organizada de acordo com as quatro modalidades de diferenciação de Brah (1996), que são: experiências, relações sociais, subjetividade e identidade. Feldman e Stall resumem estas modalidades como: “[...] experiências relacionadas a construções simbólicas em luta por condições materiais e significados; relações sociais mediadas por discursos e práticas institucionais;

subjetividade enquanto local de produção do ‘senso sobre si no mundo’; e identidade como algo coerente e estável” (FELDMAN; STALL, 2007, p.104). Em minha análise, estas modalidades de diferenciação foram de grande ajuda na identificação do modo como a percepção e a experiência de ser “diferente” podem ter influenciado a consciência e o desejo dessas mulheres de mudar sua situação de indigência e de carência de reconhecimento. Mais que isso, o processo de pesquisa foi muito dinâmico, na medida em que me permitiu coletar, codificar e analisar dados para subsidiar a fase seguinte da investigação.

Contando uma história: a criação da *African Women Empowering Forum*⁷

A tensão entre a migração africana causada por problemas políticos e o aumento das organizações não-governamentais, devido às falhas dos Estados-nacionais ocidentais, como já mencionado anteriormente, reflete-se na AWEF. Essa organização compõe o processo de intensificação do multiculturalismo na Europa, que se manifesta através de novas formas de aliança e de políticas interétnicas. Nesse sentido, é possível pensar a constituição da AWEF como um exemplo de “política pós-colonial de base comunitária” (MERRILL, 2006, p.156), representativa de numerosas diferenças – etnicidade, classe, nacionalidades, gênero e ideologias. O processo de criação da organização levou um tempo considerável para se concretizar como um espaço comunitário de luta⁸. Um pequeno grupo de mulheres refugiadas e em busca de asilo discutiu sua situação e as possíveis soluções para melhorar sua condição material, realizando encontros entre elas mesmas e com outras organizações de apoio. Em 2006, produziram um “estatuto”, de acordo com o qual, elas, como mulheres africanas, poderiam representar a si mesmas. Como foi colocado por uma das entrevistadas:

Com um grupo de companheiras nós formamos a AWEF porque vivenciamos em primeira mão os problemas com os quais as pessoas asiladas precisam lidar – os preconceitos, a discriminação racial e a opressão da sociedade, e mais particularmente os problemas que afetam as mulheres. Eu costumava me encontrar com outras

⁷ A seção a seguir apresenta a história da criação da AWEF articulando a narrativa escrita através das entrevistas no que se referem aos pontos de agência, pertencimento, reconhecimento e redistribuição.

⁸ No original *advocacy*.

mulheres como eu no shopping Center Victoria porque nós não tínhamos nenhum outro lugar para ir. Muitas vezes nós chorávamos juntas quando falávamos sobre nossas situações e imaginando o que poderíamos fazer com relação a isso. Nós começamos a ajudar umas às outras... (Entrevistada A).

A sede da AWEF situa-se no centro de Nottingham, próximo à estação de trem, num prédio de três andares fornecido pelas autoridades locais. A AWEF paga um aluguel para dividir o local com diversas outras organizações não-governamentais. O trabalho diário de funcionamento da AWEF, seja na limpeza, na cozinha, na organização dos eventos da coordenação ou no trato das relações públicas, é realizado através de ações voluntárias das mulheres. Eu mesma trabalhei como voluntária e, após o final da pesquisa, fui eleita como vice-presidente do conselho administrativo da AWEF.

Os propósitos da organização são o de advogar pelos direitos das mulheres e empoderá-las através de sua formação e educação. A organização foi criada para: encorajar as mulheres a falar e desafiar as desigualdades na sociedade; defendê-las nas questões de gênero e igualdade de acesso, contra a discriminação baseada em raça, gênero, idade ou status de migração; gerar uma contribuição nas políticas locais e nacionais; e, por fim, promover um senso de pertencimento, assim como a valorização por serem cidadãs responsáveis em terras estrangeiras. A AWEF é financiada por diversas fontes, incluindo a *Nottinghamshire Foundation*, a *Community Champions* e outras autoridades locais.

A AWEF estimula o engajamento em questões culturais e a integração dessas mulheres na sociedade local e Britânica, ajudando crianças de origem africana a manter sua identidade e a desenvolver a confiança necessária para se tornarem cidadãos responsáveis. A associação com o setor do voluntariado é importante para o desenvolvimento de uma ampla rede de suporte através da qual se formam alianças duradouras ou temporárias. A organização conta com variados parceiros, como o *Nottinghamshire Black Partnership*, a Cruz Vermelha, o *Rainbow Project* e a *City of Sanctuary of Nottingham*, além de universidades locais, entre outros.

A AWEF, além de um espaço recreativo, promove não só a celebração social, religiosa e cultural da diferença, como também do que há em comum com o contexto cultural britânico. Em muitas de suas atividades, convivem africanos e pessoas de outras etnias

e nacionalidades, possibilitando às mulheres desenvolverem o senso de pertencimento cultural, a solidariedade (mas sem a negação da existência eminente de conflitos) e a consciência de suas posições na nova sociedade:

Nós temos funções conjuntas, de cozinhar comida do Zimbábue, tocar música africana⁹ – apenas socializando. Isso me faz sentir em casa, sentir que sou parte de uma família. Me fornece um senso de pertencimento e, nesse processo, nós também sentimos que Nottingham é agora o nosso lar. Nós dividimos coisas em comum sobre a África, mas pertencemos a diferentes culturas e isso gera conflitos. É um desafio para nós (Entrevistada B).

Recentemente, a organização conduziu um estudo entre seus membros para garantir que os programas se focassem em necessidades reais e impactassem positivamente as comunidades às quais se dirigissem. Os resultados mostram que 95% das mulheres estão em busca de asilo sem status legalizado; 3% têm status de refugiadas; e 2% são trabalhadoras migrantes com permissão para trabalhar. A maioria (76%) está na faixa entre 31 e 60 anos de idade, 12% têm entre 21 e 30 anos e apenas 8% têm menos de 20 anos. Essas mulheres vêm da Somália, República Democrática do Congo, Sudão, Zimbábue e Maláui. Do total de mulheres, 75% delas têm filhos, sendo que destes 45% são adolescentes, 25% têm menos de 5 anos, e 30% estão na faixa entre 6 e 12 anos.

Cerca de 60% das 242 associadas precisaram deixar seus filhos no país de origem. A maioria delas vive em comunidades carentes na periferia de Nottingham. Das mulheres pesquisadas, 60% tinham escolaridade no nível do Ensino Médio, 35% diploma de graduação e 5% de pós-graduação. De maneira geral, a maioria das mulheres se encontra desempregada, uma vez que seu status de migração não lhes fornece permissão para trabalhar, mas muitas delas trabalham como voluntárias para a AWEF. Somente 5% estão em atividades remuneradas. Em média, elas estão no Reino Unido há 7 anos. O percentual de mulheres que sofrem de problemas de saúde, incluindo stress, complicações respiratórias e hipertensão arterial, consiste em 85% (AWEF, 2008).

⁹ Note-se que, no depoimento, o país refere-se a uma identidade nacional, enquanto Africana refere-se a uma identidade étnica. Como uma estratégia política as mulheres utilizam a combinação de marcas de identidade étnicas e de gênero para promover a associação.

A AWEF enquanto um lar de pertencimento

O ponto de partida que utilizo é o de pensar a organização (seja como um processo seja como um espaço institucional) enquanto um “lar” que permite demonstrar poder e resistência por parte das mulheres africanas. Este conceito de “lar” como um espaço de resistência foi desenvolvido por Hooks (1990). Sua proposição destaca que, historicamente, os afro-americanos lutaram para construir e manter um lar e uma comunidade que oferecessem mais do que apenas as provisões das necessidades diárias. Esta luta teve uma “[...] dimensão política radical. [...] Apesar da realidade da dominação, o lar de uma pessoa era o local onde ela poderia livremente confrontar os problemas da humanização, onde as pessoas poderiam resistir” (HOOKS, 1990, p.42). Essa ideia de apropriação do espaço em termos de resistência cotidiana é baseada na proposição de Michel Foucault (1979) para quem lugares não são apenas espaços de dominação, mas são também espaços de resistência. Lugares e espaços refletem ambos “[...] os desejos de alguns grupos de pessoas de reproduzirem a ordem social onde elas são dominantes, assim como a tentativa, daqueles sem tal poder, de resistir e sobreviver de um modo que faça sentido para suas vidas” (WOLF, 2009, p.3 *apud* FELDAMN; STALL, 2007, p.12).

A AWEF, para essas mulheres deslocadas, tornou-se seu “lar”, um espaço no qual elas interagem com outras mulheres que exibem identidades em comum, religiosas, nacionais, regionais (africanas) ou étnicas. Conseqüentemente, elas compartilham suas visões políticas e culturais, suas preocupações, e buscam apoio para seus problemas sociais. Para elas, um espaço físico para chamar de lar, a AWEF é crucial para desenvolver tanto laços sociais como físicos em seu novo país. Neste caso, a importância do lar, enquanto um espaço de pertencimento e “de vir a ser”, excede a necessidade de suporte material e funcional por abrigo e segurança, como atesta a entrevistada A:

Nós nos tornamos mais fortes como grupo e elas me deram força para continuar lutando. A organização é a nossa casa, é o nosso refúgio, é a nossa “mãe”, uma vez que não podemos deixar nossas coisas para serem resolvidas pelas autoridades (Entrevistada A).

Mais ainda, ter um espaço pessoal para dar voz e dividir aquelas histórias foi um facilitador no processo da pesquisa

participante, o que permitiu a todos os envolvidos refletir sobre as diferentes camadas que estavam tomando lugar no processo – nas ações por mudança. Como O'Neill enfatiza: “engajar-se e conectar-se com sentimentos, intelectos e políticas que mediam as tensões entre emoção e materialidade pode nos ajudar a entender melhor o microcosmo da vida dos migrantes” (O'NEILL, 2010, p.170) no amplo contexto sociopolítico da migração. Dadas as conexões entre o que Fraser (2008) define como injustiça redistributiva e de reconhecimento, e o argumento de Knudsen (2006) sobre o poder da exclusão em produzir agência, é compreensível que, para confrontar a realidade opressiva que enfrentam, as mulheres da AWEF tenham ampliado sua resistência para além da esfera local. Para tanto, buscaram ativamente a aproximação com *policy makers*, ONGs, governos local e nacional, visando à conscientização sobre os problemas enfrentados por pessoas em busca de asilo: “Nós sofremos discriminação e até abusos verbais nas ruas. Aparentemente, Nottingham tem um alto nível de casos de discriminação, mas devo dizer que conseguimos influenciar um bom número de organizações para nos dar respaldo” (Entrevistada C).

A rotina diária da AWEF é descrita, por muitas das mulheres, com expressões familiares – lar, casa e mãe –, cultivando e mobilizando os laços sociais para desenvolver a organização. Entretanto, a parceria das mulheres ao redor de experiências étnicas e de gênero em comum é também marcada pela diversidade. Essa diversidade de histórias, de gerações, de culturas, de religiões e de classes gera tensões de tempos em tempos. As diferenças são preexistentes e se refletem em dinâmicas sociais e geográficas, e tendem a se perpetuar no âmbito da associação.

Em geral, parece que elas aprenderam a negociar suas diferenças através do reconhecimento da existência dessas tensões. O comprometimento dessas mulheres com causas mais abrangentes, assim como seus fortes laços emocionais, respalda sua participação nas atividades compartilhadas que superam as diferenças e as tensões ocasionais.

Práticas de identificação e redes

Para essas mulheres africanas, o processo de migração para o Reino Unido conduziu a uma negociação fundamental de suas

identidades, resultado das políticas locais de “vir a ser” que deram forma às políticas de pertencimento e alteraram a ideia de comunidade simbolizada pela criação da AWEF. O conhecimento das múltiplas identidades associadas com diferentes formas de pertencimento reconfigurou muitas das identidades destas mulheres. A complexidade desses processos é difícil de se apreender e acaba sendo apenas sugerida. Para muitas dessas mulheres a migração significou uma perda de autonomia e liberdade, mesmo que muitas delas estivessem fugindo de contextos de grandes transtornos políticos, que colocavam suas vidas em risco. Para outras, a migração abriu um mundo de oportunidades para o aprimoramento pessoal, apesar das dificuldades enfrentadas no novo país:

Eu era uma advogada bem sucedida em meu país, mas aqui eu não podia trabalhar e me tornei inativa, o que era muito deprimente. Quando obtive o status de refugiada decidi estudar e obtive o título de mestre em direito. Agora estou fazendo estágio em uma firma, antes de poder exercer plenamente a advocacia (Entrevistada C).

O empoderamento político destas mulheres pode ser percebido nas atividades da organização, onde são de extrema importância a reinvenção e a redefinição de si mesmas de modo a produzir um grupo identitário legítimo perante a sociedade. Portanto, a incorporação da identidade cultural está envolvida na formação de uma nova e institucionalizada identidade política das mulheres africanas em busca de asilo. Além disso, se integrar com outras organizações permitiu a muitas dessas mulheres o desenvolvimento de habilidades cívicas e políticas (em um sentido amplo), na medida em que reforçava a confiança, os sentimentos de pertencimento e as suas identidades. Elas também desenvolveram uma relação saudável com as mídias locais (impresas e televisivas), que cobrem, de maneira positiva e aprofundada, a maioria dos eventos da associação, mostrando suas histórias e ressaltando a resistência e o grande empenho¹⁰ dessas mulheres. No âmbito organizacional, implementar uma rede de relações reforça a AWEF enquanto um ator social ativo no setor da migração, assim como auxilia na construção, em diversos níveis, de uma rede interativa de comunicação entre

¹⁰ O artigo da AWEF sobre a “semana dos refugiados”, em 2010, ilustra bem o exposto. É possível acessá-lo em: <<http://www.awef.org.uk/index.php?id=press&event=This%20is%20Nottingham%20article%20published%20by%20the%20Nottingham%20Post%20on%2017th%20June%202010%20by%20Erik%20Petersen>>.

comunidades. Isto está relacionado ao que Castells (1996) chama de “mulheres de comunidades” (*women of communities*), conceito que envolve o conjunto de organizações feministas, redes de apoio, clínicas, abrigos e associações culturais que apoiam mulheres carentes.

Somente nos últimos anos as mulheres da AWEF começaram a utilizar tecnologias de informação e comunicação (TICs). O website da associação surgiu em 2010 com o slogan “eduque uma mulher e fortaleça uma nação” (AWEF, 2010). O sentido do slogan é ambíguo, pode significar tanto uma visão utilitária tradicional de mulheres em relação à nova nação, como uma estratégia de marketing onde o sentido de nacionalismo é indicado, mas não direcionado a nenhuma nação em particular. O propósito do website é desenvolver diálogos em níveis local, nacional e transnacional com outras organizações afins de modo a difundir as preocupações em comum e as histórias de sucesso, buscando atingir um público mais amplo. A conquista de espaço no território online, compreendido esse como um meio discursivo, é bastante valorizada pelas mulheres, na medida em que reforça seu empoderamento enquanto um grupo étnico (MALLAPRAGADA, 2006).

A AWEF tem promovido uma identidade moderna que envolve tanto a gestão de conhecimento de ponta, com o desenvolvimento de um conjunto de habilidades para seus membros, quanto o estímulo a visões empreendedoras, que levam em consideração as características nacionais, étnicas, de gênero e status de migração legal destes membros. Essa identidade moderna pode ser observada em três níveis: primeiramente, a AWEF é uma organização formal com uma série de preocupações instrumentais relacionadas com a mobilização de recursos e obtenção de objetivos específicos que posicionem a organização na esfera política. Em segundo lugar, a AWEF também tem um importante papel social na vida cotidiana das mulheres africanas; as mulheres estimulam o comportamento ético e fazem campanhas contra o racismo e a discriminação. Estas campanhas são inseridas nas atividades cotidianas das mulheres, diluindo as fronteiras entre vida pública e privada e conectando-as em níveis local, nacional e transnacional. Em terceiro lugar, a organização é um negócio não lucrativo no qual se fala um idioma diferente, estimulado todos os dias, principalmente nos momentos em que as mulheres tecem os sentidos de sobrevivência, demonstrando

a marca das pessoas asiladas e seus estilos de vida, lutando pelo reconhecimento de ambos (COMAROFF, J. L.; COMAROFF, J., 2009). O discurso público da organização também está posicionado em função da gestão de negócios e do que eles podem oferecer à comunidade, uma vez que os mesmos estarão sujeitos às atenções e avaliações das autoridades locais, da comunidade de trabalhadores, assim como da sociedade de forma mais ampla. Sobre este tema, aponta a entrevistada A: “Nós precisamos apresentar uma forte abordagem de negócios para mobilizar as autoridades. Falar somente sobre nossas histórias não é mais o suficiente. Nós precisamos apresentar o que estamos fazendo com os registros e planos da organização. O abrigo agora é uma indústria”.

Para as mulheres da AWEF, a identidade de refugiadas é uma construção social recente, que importa até certo ponto, pois o que conta, sobretudo, é estabelecer uma presença reconhecida enquanto uma organização étnica confiável, orientada para o futuro e baseada na solidariedade. De fato, para muitos membros, a AWEF se tornou uma referência em si mesma, pois ela define uma comunidade cultural imaginada, por si mesma transnacional, que une muitos países africanos dentro do Reino Unido. O projeto iniciado por essas mulheres está adquirindo um sentido coletivo de entidade política e cultural. Neste caminho, a organização se torna capaz de cumprir sua missão de ajudar a manter uma identidade baseada em um apelo à diferença, enquanto busca reduzir a lacuna entre as migrantes e a comunidade mais ampla, preservando o *ethos* comunitário, emocional, político e cultural de sua iniciativa.

Com base na análise de J. L. Comaroff e J. Comaroff (2009), que versa sobre etnicidades africanas, é possível sugerir que, em seu processo de criação e consolidação, a AWEF, de certa forma, expressa a luta pela identidade, fazendo com que o pertencimento político e o reconhecimento cultural fossem firmemente ressaltados. Desse modo, as mulheres asiladas ou refugiadas, antes dispersas, tornaram-se um grupo de migrantes empoderadas, plenamente imbuídas de uma identidade etnonacional e de gênero, engajadas em uma ação para mudar suas vidas e para construir seu próprio “lar” (AWEF), alcançando mudanças reais. Combinando uma linguagem sobre terra natal, etnicidade, status migratório e *ethos* empreendedor, a organização buscou um espaço africano no Reino Unido reivindicando direitos

particulares e universais. Isto requer tanto a incorporação de uma identidade quanto de uma “essência cultural”, a fim de perceber, reconhecer e realizar este espaço africano. Trata-se de uma “tautologia viva”: sem a incorporação de uma identidade, não haveria autonomia material; sem a manutenção da “essência cultural”, a organização seria indistinguível de outras iniciativas não-governamentais (COMAROFF, J. L.; COMAROFF, J., 2009, p.116).

Conclusões

Este artigo tentou explorar as práticas de pertencimento e agência de um grupo de mulheres africanas em busca de asilo em Nottingham, através do trabalho da *African women's Empowerment Forum*. Olhando para esta formação política particular, o que felizmente se torna claro é que a AWEF é um espaço novo e diferenciado, no qual um grupo de mulheres africanas desenvolveu ações que asseguram justiça social e reconhecimento, em um processo que permite às “[...] políticas de *vir a ser* moldar as políticas de pertencimento e transformar a ideia de comunidade em si” (KANNABIRAN et al., 2006, p.68). Este processo de ação também permite a convergência entre o cotidiano e a sociedade política. No nexos temático de mulheres-migração-agência-pertencimento é possível sugerir que estas mulheres construíram uma organização que mudou a vida de muitas delas¹¹, um trabalho reconhecido em 2009 e em 2011 pelo governo nacional e cujo processo impactou as noções tradicionalmente assimiladas pelas mulheres que chegam em busca de asilo.

A trajetória da AWEF se destaca na medida em que aponta para o que pode vir a ser um importante fenômeno, qual seja, o de movimentos de base locais que desafiam a invisibilidade das vidas asiladas e refugiadas, expandindo a noção de política ao abarcar uma ideia mais ampla e solidária de políticas comunitárias.

O êxito da organização se deve, em larga medida, à habilidade de seus membros de negociar e renegociar a diferença, de se mover entre esferas variadas, de interagir com diversos atores sociais e de buscar construir seu próprio espaço,

¹¹ Desde que este artigo foi escrito, muitas das mulheres conseguiram obter status de refugiadas e seguiram para obtenção de uma carreira, títulos acadêmicos e qualificações profissionais em busca de se integrar à comunidade britânica.

concebido como um lar. A vida da migrante é construída entre espaços onde o pertencimento envolve as dimensões emocional, imaginária e racional, todas elas refletidas na vida cultural e política das pessoas. A AWEF é a personificação de um espaço social no qual ressoam esses elementos, promovendo um contexto de estabilidade para seus membros no que diz respeito à identificação política e comunitária.

Existem muitas dificuldades teóricas e práticas na análise de uma organização emergente e complexa que resulta de alianças interétnicas, em especial em virtude das diferenças de posicionamento de seus membros¹². De fato, a experiência na AWEF não está isenta de críticas ou desacordos. Entretanto, ao final, revelou-se um bom exercício de ativismo comunitário e, apesar das diferenças permanentes, uma forma de “integração política a partir da base” (PERO, 2008), que desafia os estereótipos sobre mulheres em busca de asilo e refugiadas que as vitimizam, revelando um grupo que atua e fortalece a si mesmo. As mulheres da AWEF desenvolveram um espaço formado num duplo movimento entre a resistência diária contra-hegemônica e a conscientização a respeito das forças capitalistas e neoliberais que coexistem na sociedade. No atual contexto, de medo, ameaças globais e ceticismo em relação ao *status quo*, não deixa de ser reconfortante acompanhar o desenvolvimento de uma bem sucedida tentativa de empoderamento de mulheres desprivilegiadas, por meio de uma experiência de afiliação e engajamento.

BAILEY, O. Migrant african women: tales of agency and belonging. *Perspectivas*, São Paulo, v.43, p.159-182, jan./jun. 2013.

■ **ABSTRACT:** *This paper explores issues of belonging and agency among asylum seekers and refugee women of African origin in the UK. It discusses the ways these women engendered resistance in their everyday life to destitution, lack of cultural recognition, and gender inequality through the foundation of their own non-governmental organization, African Women's Empowerment Forum, AWEF, a collective 'home' space. The focus of this story is on migrant women's agency and self-determination for the exercise of choice to be active actors in society. It points to what might be an important phenomenon on how local grassroots movements are challenging the invisibility of asylum-seekers' and refugees' lives*

¹² Não é o propósito deste artigo abordar tais problemas teóricos.

and expanding the notion of politics to embrace a wider notion of community politics with solidarity. AWEF is the embodiment of a social space that resonates the 'in-between' experience of migrant life providing stability to the women members regarding political and community identification.

■ **KEYWORDS:** Migrant women. African migration. Agency and belonging. Women activism. Community networking.

Referências

ALLEN, K. R.; BABER, K. M. Ethical and epistemological tension in applying a postmodern perspective to feminist research. *Psychology of Women Quarterly*, v.16, p.1-15, 1992.

AMIT, V.; RAPPORT, N. *The trouble with community: anthropological reflections on movement, identity and collectivity*. London: Pluto Press, 2002.

ANTHIAS, F. New hybridities, old concepts: the limits of culture. *Ethnic and Racial Studies*, v.24, n.4, p.619-641, 2001.

_____. Belonging in a globalising and unequal world: rethinking translocations. In: YUVAL-DAVIS, N.; KANNABIRAN, K.; VIETEN, U. (Eds.). *The situated politics of belonging*. London: Sage, 2006. p.16-31.

AWEF. African Women Empowerment Forum. *Report on Profile of its Members*, p.2, 2008.

AWEF. African Women Empowerment Forum. 2010. Disponível em: <<http://www.awef.org.uk/cms/>>. Acesso em: 12 mar. 2010.

BAILEY, O. G.; HARINDRANATH, R. Ethnic minorities and the politics of communication in multicultural Britain and Australia. *International Journal of Media and Cultural Politics*, v.2, n.3, p.299-316, 2006.

BRAH, A. *Cartographies of diaspora: contesting identities*. London: Routledge, 1996.

BRYAN, R. Non-governmental organizations and governmentality: consuming biodiversity and indigenous people in the Philippines. *Political Studies*, v.50, p.268-292, 2002.

CASTELLS, M. *The city and the Grass Roots*. Berkeley: University of California Press, 1983.

CASTELLS, M. *The Rise of the Network Society: the information age – economy, society and culture*. V. 1. London: Blackwell, 1996.

COMAROFF, J. L.; COMAROFF, J. *Ethnicity, Inc*. Chicago: The University of Chicago Press, 2009.

CONNOLLY, W. E. Suffering, justice, and the politics of becoming. *Culture, Medicine, and Psychiatry*, v.20, p.251-277, 1996.

CRAIG, G.; MAYO, M. (Eds.). *Community empowerment*. Atlantic Highlands, NJ: Zed Books, 1995.

DE CERTEAU, MICHEL *The practice of everyday life*. Berkeley, CA: University of California Press, 1984.

FALS-BORDA, O. Research for social justice: some North-South convergences. 1995. Disponível em: <<http://comm-org.wisc.edu/si/falsborda.htm>>. Acesso em: 23 jun. 2012.

FELDMAN, R. M.; STALL, S. *The dignity of resistance: women residents' activism in Chicago Public Housing*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

FOUCAULT, M. *Discipline and punish: the birth of the prison*. New York: Vintage, 1979.

FRASER, N. From redistribution to recognition? dilemmas of justice in a 'postsocialist' age. In: OSLOM, K. (Ed.). *Adding insult to injury: Nancy Fraser debates her critics*. London: Verso, 2008. p.9-41.

HOOKS, B. *Yearning: race, gender, and cultural politics*. Boston, US: South End Books, 1990.

KANNABIRAN, K. et al. (Eds.). *The situated politics of belonging*. London: Sage, 2006. p.16-31.

KARNER, C. *Ethnicity and everyday life*. London: Routledge, 2007.

KNUDSEN, S. V. Intersectionality: a theoretical inspiration in the analysis of minority cultures and identities in textbooks. In: BRUILLARD, E.; HORSLEY, M.; KNUDSEN, S. V.; AAMOTSBAKKEN, B. (Eds.). *Caught in the web or lost in the textbook*. Paris: IUFM de Caen, 2006. p.61-76.

MALLAPRAGADA, M. Home, homeland, homepage: belonging and the Indian-American Web. *New Media & Society*, v.8, p. 207-227, 2006.

MANGER, L.; ASSAL, M. (Eds.). *Diasporas within and without african: dynamism, heterogeneity and variation*. Uppsala: Nordiska Afrikainstitute, 2006.

MERRILL, H. *An alliance of women: immigration and the politics of race*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2006.

O'NEILL, M. *Asylum, migration and community*. Bristol, UK: The Policy Press, 2010.

O'NEILL, M.; HARINDRANATH, R. Theorising narratives of exile and belonging: the importance of biography and ethno-mimesis in "understanding" asylum. *Qualitative Sociology Review*, v.2, p.39-53, 2006.

PALMARY, I.; BURMAN, E.; CHANTLER, K.; KIGUWA, P. (Eds.). *Gender and migration: feminist intervention*. London: Zed Books, 2010.

PERO, D. Integration from below. Migrants practices of citizenship and the debate on diversity in Britain. University of Nottingham, 2008, Working Paper n.2. Disponível em: <<http://www.nottingham.ac.uk/icmic/documents/pero-icmic-wp-08-02.pdf>>. Acesso em: 02 jan. 2012.

RALSTON, H. Citizenship, identity, agency and resistance among Canadian and Australian women of South Asia. In: TASTSOGLU, E.; DOBROWOLSKY, A. (Eds.). *Women, migration and citizenship: making local, national and transnational connections*. Aldershot, UK: Ashgate Press, 2006. p.183-200.

RIFKIN, J. *The end of the world: the decline of the global labor force and the dawn of the Post-market Era*. New York: G.P Putnam's Sons, 1995.

SALES, R. *Understanding immigration and refugee policy: contradictions and continuities*. Bristol: The Policy Press, 2007.

SMALL, A. S. Action-oriented research: models and methods', *Journal of Marriage and the Family*, v.57, n.4, p.941-955, 1995.

Disponível em: <http://academic.son.wisc.edu/courses/n701/week/small_models.pdf>. Acesso em: 10 jan. 2012.

SONG, S. *Justice, gender, and the politics of multiculturalism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

TASTSOGLOU, E. Gender, migration and citizenship: immigrant women and the politics of belonging in the Canadian Maritimes. In: TASTSOGLOU, E.; DOBROWOLSKY, A. (Eds.). *Women, migration and citizenship: making local, national and transnational connections*. Aldershot, UK: Ashgate Press, 2006. p.200-230.

TAYLOR, C. The politics of recognition. In: GUTMANN, A. (Ed.). *Multiculturalism: examining the politics of recognition*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994. p.12-34.

YUVAL-DAVIS, N. Gendered globalisation and social change. *Focus*, jun. 2009. Disponível em: <<http://barha.asiaportal.info/node/974>>. Acesso em: 12 mar. 2010.

Bibliografia consultada

CHARMAZ, K. *Constructing grounded theory: a practical guide through qualitative analysis*. London: Sage, 2006.

KANNABIRAN, K. A cartography of resistance: the National Federation of Dalit Women. In: YUVAL-DAVIS, N.; KANNABIRAN, K.; VIETEN, U. (Eds.). *The situated politics of belonging*. London: Sage, 2006. p.54-74.

WOLFE, M. *Whose culture? Whose space? Whose history? Learning from lesbians bars*. In: 11TH CONFERENCE OF THE INTERNATIONAL ASSOCIATION FOR THE STUDY OF PEOPLE AND THEIR SURROUNDINGS (IAPS), Ankara, Turkey: jul. 1990.

DIÁLOGOS SOBRE O USO DO VÉU (*HIJAB*): EMPODERAMENTO, IDENTIDADE E RELIGIOSIDADE

Francirosy Campos Barbosa FERREIRA¹

■ **RESUMO:** O objetivo deste artigo é propor uma discussão sobre o uso do lenço islâmico (*hijab*, etc.). O uso da vestimenta islâmica deve ser analisado na perspectiva do empoderamento, da identidade e da religiosidade de mulheres muçulmanas. Isto não implica na separação desses conceitos, mas sim de um adensamento de perspectivas que ora misturam-se ou se separam dependendo dos sujeitos e interlocutores em questão.

■ **PALAVRAS-CHAVE:** Véu islâmico. Empoderamento. Identidade. Religiosidade.

In memorium de Shadia Hussein

Para “descobrir” as mulheres muçulmanas, a Antropologia tem que se “desvelar” de constrangimentos políticos imediatos (CARDEIRA DA SILVA, 2008, p.137). (Aspas da autora).

Desde 1998 venho me debruçando sobre várias temáticas relacionadas às comunidades muçulmanas: imagem, performance, gênero e corpo. Quando se trata de mulher muçulmana, o véu islâmico adquire proporções significativas no imaginário social. É comum que as pessoas se perguntem o que faz as mulheres usarem essas vestimentas tão diferentes das que estamos acostumadas no ocidente. O movimento feminista da década de 1960 e as transformações pelas quais passa a noção

¹ USP – Universidade de São Paulo. Professora da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto. Coordenadora do Grupo de Antropologia em Contextos Islâmicos e Árabes (GRACIAS). Ribeirão Preto – SP – Brasil. 14040-901 – franci@ffclrp.usp.br. Site: antropologiaislam.com.br

de feminino parecem não incluir a vestimenta islâmica como um atributo importante para se pensar a noção de liberdade de expressão da religiosidade ou da própria identidade. O uso desta vestimenta é cada vez mais estigmatizado pela sociedade e pelos meios de comunicação².

Em 13 de julho de 2010, o governo francês – com base no projeto de Lei nº. 524 – passou a proibir o uso da burca (vestimenta islâmica usada no Afeganistão e no Paquistão) e do *niqab* (mais usado na península árabe) em vias públicas, em lugares abertos ao público e nos destinados aos serviços públicos.

O projeto do governo francês se justifica por sua defesa da República, mas cabe refletir se sua implementação garante autonomia às mulheres muçulmanas. Nesta senda, considerar que toda mulher que usa burca ou *niqab* é submissa e deve ser “salva” pelos ocidentais é tão violento quanto obrigá-la a usar tal vestimenta. É importante dizer que o véu não subtrai o pensamento, e a ausência dele não é significado de autonomia. Na França, vivem mais de cinco milhões de muçulmanos, mais ou menos duas mil mulheres usam essas vestimentas (burca e *niqab*), o que não justifica tal reação. Ao fazer tais proibições, estamos deixando de reconhecer e de respeitar as diferenças étnicas e religiosas. A desculpa de proteger essas mulheres não convence a comunidade, nem os Direitos Humanos.

São dois os motivos elencados para a proibição do uso dessas vestimentas em público: primeiro, por questão de segurança, o que leva à associação entre o uso da burca e do *niqab* e o terrorismo; segundo, por ferir as tradições e costumes de um país (liberdade das mulheres), neste caso a França. No entanto, a proibição do uso dessas vestimentas islâmicas tenta esconder certo “discurso civilizacional” e “ideológico”.

A polêmica sobre o uso do véu na França não é recente. Em 1989 o colégio Gabriel Havez teria proibido suas alunas muçulmanas de usarem *hijab*, atitude que causou muitos protestos. Em luta pelo direito de usar o véu, como ocorreu na França em 1989, jovens muçulmanas que em 2010 estudavam no mesmo colégio saíram em passeata pelas ruas de Paris. A

² Um exemplo disso foi o manifesto encabeçado pelo Femen (grupo feminista) do Brasil em frente à mesquita xiita do Brás, São Paulo, em 4 de abril de 2013. A exposição dos seios em frente ao espaço religioso deixou indignada a comunidade e, principalmente, as mulheres muçulmanas, que começaram a se manifestar via redes sociais, culminando em uma manifestação no vão livre do Masp, em 20 de Abril de 2013.

proibição fez com que mais meninas passassem a usar o *hijab* em sinal de defesa da sua identidade.

Após o atentado terrorista ao World Trade Center, em 11 de setembro de 2001, o Islã tornou-se foco de atenção tanto da mídia quanto da comunidade intelectual, mas é possível constatar o crescimento da religião neste período, principalmente em relação às mulheres revertidas³, que se contrapõem à insígnia de que o uso do *hijab* redundaria na submissão de seu corpo, como bem afirmou Nadia Hussein no vídeo Vozes do Islã: “Eu não me sinto oprimida por causa do meu véu” (FERREIRA, 2007b).

Sabemos que o uso de burcas e *niqab* é designado por grupos muçulmanos que interpretam a determinação alcorânica de forma extrema, mas, por outro lado, não seria relevante avaliar que há aceitação por parte de mulheres que acreditam que essa seja a forma correta de se apresentarem publicamente e de demonstrarem sua adoração a Deus? Por que somos intolerantes quando se trata da religião dos outros? É preciso considerar que o desejo de liberdade e de libertação é histórico e situado (MAHMOOD, 2006).

O propósito deste artigo é refletir sobre o significado do lenço religioso, valorando-o como um elemento de *empoderamento, identidade e religiosidade* de mulheres muçulmanas. Isto não implica na separação desses conceitos, mas sim de um adensamento de perspectivas que ora misturam-se ou se separam dependendo dos sujeitos e interlocutores em questão.

Gênero e Islã

Compreender os processos que implicam em *empoderamento, identidade e religiosidade* passa pelas reflexões de autoras que debatem o universo feminino islâmico a partir de suas etnografias. Saba Mahmood (2006, p.146), ao apresentar a etnografia do movimento feminino nas mesquitas do Cairo, Egito, e sobre o *revivalismo islâmico*⁴, evidencia a relação problemática entre o feminismo e as tradições religiosas quando se trata de Islã. A autora afirma que o *empoderamento* de mulheres egípcias

³ Reversão constitui uma categoria nativa que significa o retorno à religião, tendo em vista que todo homem nasce muçulmano, isto é, submisso à vontade divina. Para informações detalhadas, consulte Ferreira (2009).

⁴ Termo que se refere não só às atividades de grupos políticos institucionalizados, mas também, de uma forma mais abrangente, a um *ethos* ou sensibilidade religiosa que se desenvolveu no seio das sociedades muçulmanas em geral, e em particular no Egito, a partir dos anos 1970 (MAHMOOD, 2006, p.122).

advém da capacidade de sobreviver à situação de opressão, por meio do cultivo da autoestima como capacidade psicológica que, do ponto de vista dessas mulheres, permite que uma pessoa possa desenvolver escolhas e ações autodirigidas sem ser condicionada pelas opiniões de outras pessoas. Mahmood argumenta que os objetivos liberatórios do feminismo devem ser repensados à luz do fato de que o desejo de liberdade e libertação é historicamente situado e que a sua força motivacional não pode ser assumida *a priori*, pois é preciso considerar outras vontades, outros projetos desses sujeitos historicamente localizados.

A autora chama a atenção para o fato de que a associação entre o véu e a liberdade das mulheres é igualmente manifestada nos argumentos que sancionam ou defendem o véu sob o pretexto de que este é um produto da “escolha livre” das mulheres e uma evidência de sua “libertação” da hegemonia dos códigos culturais ocidentais. Quando se remete aos acontecimentos de 11 de setembro, Mahmood (2006) afirma que o *corpo da mulher afegã coberto com a burca* – e não a destruição provocada por vinte anos de guerra subsidiada pelos Estados Unidos da América numa das maiores operações encobertas na história daquele país – serviu como referente primário na vasta mobilização da *Feminist Majority* contra o Taliban (MAHMOOD, 2006, p.151-152). A crítica de Mahmood ao *Feminist Majority* é contundente ao afirmar que o feminismo, neste caso, foi recrutado para o projeto imperialista e questiona os leitores e ela mesma perguntando-se:

[...] as minhas visões políticas concorrem alguma vez contra a responsabilidade que eu assumo pela destruição de formas de vida de forma a que mulheres “não esclarecidas” possam ser ensinadas a viver livremente? Será que um conhecimento íntimo de estilos de vida distintos do meu questiona a minha própria certeza sobre aquilo que prescrevo para os outros como sendo um modo de vida superior? (MAHMOOD, 2006, p.152).

Da mesma forma apontou Lila Abu-Lughod:

[...] the question is why knowing about the “culture” of the region, and particularly its religious beliefs and treatment of women, was more urgent than exploring the history of the development of repressive regimes in the region and the U.S. role in this history (ABU-LUGHOD, 2002a, p. 784).

Em outro texto, Abu-Lughod afirma que não parece que mulheres afegãs estejam abrindo mão de suas burcas. Por que isto é tão surpreendente? Quem já trabalhou em comunidades muçulmanas sabe que o fato de se ver “livre” do Taliban não significa “voltar” às camisas de barriga de fora e calças jeans, ou ao uso de ternos Chanel (ABU-LUGHOD, 2006b). A autora (ABU-LUGHOD, 2012) vai além e diz que o Taliban não inventou a burca no Afeganistão; na verdade, trata-se de uma forma local de cobertura que as mulheres *pashtun* usavam quando saíam à rua. Os *pashtun*, esclarece, são um dos vários grupos étnicos no Afeganistão e a burca foi uma das muitas formas de cobertura que se desenvolveu no subcontinente e sudoeste da Ásia como uma convenção que simboliza a modéstia das mulheres ou respeitabilidade.

Por que ficamos surpresas quando as mulheres afegãs não jogam fora suas burcas, já que sabemos que não seria apropriado usar *shorts* para assistir a uma opera, pergunta Lila Abu-Lughod?

To draw some analogies, none perfect: why are we surprised when Afghan women don't throw off their burqas when we know perfectly well that it wouldn't be appropriate to wear shorts to the opera? Religious belief and community standards of propriety require the covering of the hair in some traditions – Muslim, Jewish and Catholic until recently. People wear the appropriate form of dress for their social communities and are guided by socially shared standards, religious beliefs, and moral ideals, unless they deliberately transgress to make a point or are unable to afford proper cover. If we think that American women, even the non-religious, live in a world of choice regarding clothing, all we need to do is remind ourselves of the expression, “the tyranny of fashion” (ABU-LUGHOD, 2006b).

Autora de trabalhos importantes quando o tema é Islã e gênero, Abu-Lughod (1999, 2002a, 2006a) afirma que o *horror*, a *modéstia* e a *poesia* existem lado a lado e se influenciam mutuamente. A poesia, constatou ela, serve como expressão dos sentimentos de uma comunidade de mulheres beduínas do Egito. Há uma estreita relação entre poesia beduína e poesia da vida social. Segundo a autora, se a mulher não pode opor-se diretamente à decisão do marido, isto não significa que ela deixou de resistir (ABU-LUGHOD, 1999, p.102). O fato de ser de origem muçulmana facilitou a permanência da etnógrafa na comunidade

beduína, no entanto, isto também trouxe outros questionamentos sobre a sua identidade e seu lugar como pesquisadora, como antropóloga.

Como argumentou Abu-Lughod (1999) em *Veiled sentiments*, as mulheres puxam o turbante negro sobre o rosto na frente de homens mais velhos, que merecem respeito, o que é considerado um ato voluntário por aquelas que estão comprometidas com o ser moral e tem um senso de honra ligado à família. Cobrir o rosto em determinados contextos significa maneiras de demonstrar autorespeito e posição social.

Em *Sonhos de transgressão*, Fatema Mernissi (1985) narra sua própria história, a infância vivida em um harém, na década de 1940, na cidade de Fez. Uma história de opressão, mas que também evidencia a força de mulheres que, como ela, colocaram sua cultura e religião acima das promessas ocidentais de “liberdade feminina”, embora, por outro lado, a autora não aceite os abusos cometidos em determinados países muçulmanos. A obra de Mernissi deve ser compreendida também a partir da identidade da pesquisadora que, vale frisar, não é contra o uso do véu, mas se manifesta contrária a essa obrigação, quando imposta pelos homens. Ela insiste que olhar para o Islã no V ano da Hégira não é o mesmo que olhar para o Islã dos dias atuais, e isso faz toda a diferença.

Fatema Mernissi apresenta o véu *não* como algo depreciador do sexo feminino, mas como algo diacriticamente contextualizado e vinculado ao reconhecimento da identidade cultural e feminina de determinado grupo social. Seus textos sobre o uso do véu, a mulher no Islã e as sultanas são exemplos de trabalhos em que a temática da mulher é o centro das investigações. Em *El poder olvidado*, Mernissi (1987) afirma que, no Islã, as mulheres não ocupam cargos importantes, tendo sido, no máximo, rainhas ou sultanas no decorrer da história. Ao pesquisar os *hadiths* do Profeta, constatou que muitos foram “inventados”, isto é, não correspondiam à verdade proferida pelo Profeta, sugerindo que foram essas interpretações errôneas que redundaram na estigmatização da mulher em contexto islâmico.

Leila Ahmed (1992), em seu livro *Women and gender in Islam*, apresenta um histórico sobre a mulher no oriente, em sociedades islâmicas e não islâmicas, desde antes do surgimento do Islã aos dias de hoje; interessa-se pelos discursos sobre gênero, pelo debate entre islâmicos e secularistas, entre advogados do véu

e oponentes. Trata-se, portanto, de um estudo dos discursos da mulher em sociedades árabes muçulmanas, dando destaque à dominação masculina em sociedades urbanas. Afirma que, na teoria aristotélica, a mulher não apenas aparece como subordinada socialmente, mas como inferior biologicamente (AHMED, 1992, p.29). Um dos pontos interessantes do seu trabalho é considerar que no Egito a dominação masculina foi muito mais “branda” quando comparada à Grécia e à antiga Mesopotâmia, devido à influência europeia e cristã naquele país e também aos sentimentos de igualitarismo, humanismo e justiça, contribuindo assim para uma melhor relação de gênero (AHMED, 1992, p.33).

Essas reflexões delineiam o quanto é complexa a discussão sobre a vestimenta islâmica e o papel assumido por mulheres muçulmanas. Tributar à mulher muçulmana apenas o lugar de subjugada, além de não reconhecer o devido lugar de sujeito de sua própria história e da sua própria vontade, é um grande equívoco. É preciso ir além da ideia de “salvar” as mulheres para compreender outras dinâmicas que estão por trás desses sujeitos situados, como poderemos ver a seguir.

Revisitando o des-velar *Hijab*⁵

Ó profeta! Diz a tuas filhas e às mulheres dos crentes que (quando saírem) se cubram com suas `jalabib`, isto é mais conveniente para que se distingam das demais mulheres e não sejam molestadas, porque Deus é Indulgente e Misericordioso (ALCORÃO, surata 33, versículo 59).

Fatema Mernissi conta que na noite de núpcias do Profeta Muhammad com Zenaib, como os convidados demoravam em deixar a casa do Profeta, este proferiu o versículo 53 da surata 33: “E se pedirem às mulheres do profeta qualquer objeto, peçam-no através de uma cortina. E isso será mais puro para os vossos corações e para os dele(s)”. Mernissi não acredita que os versículos sobre o véu tivessem por finalidade separar homens de mulheres, pois considera que o Profeta sempre foi justo com elas.

⁵ A reflexão sobre esse tema também pode ser encontrada em minha dissertação (FERREIRA, 2001).

A autora afirma que o *hijab* apresenta três dimensões: a primeira é visual, ocultar algo da visão. A origem do verbo árabe *hajaba* é a mesma que a do verbo *to hide*. A segunda dimensão é espacial, para separar, marcar a diferença, definir a entrada, o acesso. A terceira dimensão refere-se à ética, à moral, diz respeito ao campo do proibido, e completa sua análise dizendo que o véu determina uma fronteira de proteção. Podemos pensar o véu como fronteira simbólica que separa o que deve e o que não deve ser visto (MERNISSI, 2003).

Ocultar algo da visão significa que algo deve ser escondido, mas isto não impede que possamos ver outros elementos quando pensamos sobre o segundo significado que é marcar a diferença. Reconhecemos uma muçulmana mais facilmente pelo uso do véu, então o véu *re-vela* o fato de que essa mulher é uma religiosa. Ao mesmo tempo em que o véu é uma “proteção”, como afirmam os muçulmanos, ele também se torna um elemento fundamental para o reconhecimento da diferença.

A socióloga marroquina Fatema Mernissi (1987) tem uma tese bastante controversa a respeito do uso religioso da segregação dos sexos. Ela afirma que, ao contrário da cultura ocidental, que se baseia na crença de que as mulheres são inferiores biologicamente, no Islã é o contrário. Na verdade, o sistema de crença é baseado na suposição de que as mulheres são seres poderosos e perigosos e por isso existem instrumentos para sua contenção. “All sexual institutions (polygamy, repudiation, sexual segregation, etc.) can be perceived as a strategy for containing their power” (MERNISSI, 1987, p.19). Portanto, o ato de cobrir a cabeça das mulheres seria uma forma de proteger os homens, e não o contrário.

As soon as the city showed signs of disorder, the caliph ordered women to stay at home. Will it be we, the women living in the muslim city, who will pay the price, we who bear the boundary against desire tattooed on our bodies? Will we be sacrificed for community security in the coming rituals to be performed by all those who are afraid to raise the real problem – the problem of individualism and responsibility, both sexual and political? (MERNISSI, 1992, p.9).

Durante o trabalho de campo do mestrado, entre 1998 e 2001, na comunidade do Brás, em São Paulo, conheci Magda Aref Latif e outras mulheres que foram interlocutoras da pesquisa. Para

as mulheres muçulmanas que residiam no bairro do Brás e com as quais manteve contato, para além dessas três dimensões, o uso do véu significa a confirmação da fé islâmica. Para Paloma⁶, o uso do *hijab* significa liberdade de sair à rua sem ter os olhos masculinos percorrendo seu corpo. Abro um parêntese aqui para frisar que os muçulmanos adotam uma determinada conduta que é de certa forma dirigida pelos *hadiths*⁷ do profeta. O profeta Muhammad disse em um dos seus *hadiths*: “As mulheres são almas gêmeas dos homens”; “o mundo e todas as coisas contidas nele são preciosas, mas a coisa mais preciosa no mundo é uma mulher virtuosa”.

A preocupação de não ser observada por um homem que não seja o seu próprio marido compõe parte das condutas que devem ser adotadas pelas mulheres, como também espera-se que os homens muçulmanos adotem o mesmo comportamento, isto é, que apresentem distanciamento das mulheres que não fazem parte do seu núcleo familiar.

Sabei que tens [sic] direitos sobre as vossas mulheres e elas têm direitos sobre vós. Os vossos direitos é [sic] não vos traírem, nem permitirem que entre em vossas casas quem não desejeis, e os seus [sic] direitos sobre vós é que deveis tratá-las bem, alimentando-as e vestindo-as (Hadith do profeta).

Isto vai ao encontro do que é proposto por Leach (1990), quando afirma que a essência do comportamento simbólico público é ser um meio de comunicação. Nesse sentido, todos aqueles que compartilham um conjunto comum de convenções em relação ao significado dos diferentes elementos em questão – nesse caso, o uso do *hijab* e as relações de sociabilidade entre homens e mulheres – comunicam publicamente sua adesão à mesma fé.

Por ser visível, o véu em um grupo muçulmano é um símbolo público e altera o estado das coisas (LEACH, 1971, p.147), todos sabem o seu significado. Se na prática os homens respeitam

⁶ Paloma tinha 19 anos na época da pesquisa e fazia uso do véu desde os 14 anos. Embora fosse de família xiita, frequentava o Centro Islâmico do Brás, onde foi mais bem acolhida na época. A decisão de usar o véu aos 14 anos não foi bem aceita pelo pai, ocorrendo na época vários desentendimentos. Esta geração de moças que hoje estão beirando os 30 anos foi a que de certa forma revolucionou o uso do véu nas comunidades islâmicas brasileiras, movimento que pude acompanhar a partir de minhas sistemáticas pesquisas de campo. Diferentemente de suas mães e avós, elas passaram a usar o *hijab*, fugindo assim ao estereótipo de mulheres obrigadas pela comunidade.

⁷ Ditos, falas e conduta do profeta Muhammad-Sunnah.

as mulheres tendo uma postura de distanciamento, com as mulheres que usam o véu esse distanciamento é ainda maior. Isto comprova que um dos significados atribuídos ao véu é que ele separa o que deve e o que não deve ser visto, tocado, desejado, etc.

Ainda podemos apontar que o uso do *hijab* marca a distinção de uma mulher em relação às outras que não o usam e ao restante do seu grupo. No caso do Brasil, a sua utilização tem se difundido como uma opção feita pela mulher, apesar de ser uma indicação alcorânica. É o que, talvez, Leach (1990) chama de “deslocamento simbólico”, isto é, o *hijab* é o símbolo da religiosidade feminina, mas também de uma demarcação da diferença, da fabricação da identidade pelo grupo. Esse deslocamento simbólico tem por finalidade atribuir outros significados ao uso do véu, assim como outras *intencionalidades*, para usar o conceito de Ortner (2007). Ao postar um comentário em meu perfil no Facebook⁸ sobre a escrita deste artigo, uma das minhas amigas muçulmanas, Salwua Hammoud El Kadri, escreveu:

Carrego no meu *Hijab* a bandeira do Islam, tenho essa liberdade de expressão quando minha identidade é revelada no meu véu e ando por onde quero com o direito de ir e vir com meus trajes islâmicos sem me importar com o que achem os demais. Isso não [sic] é liberdade de expressão ou opressão?

Para fechar este ciclo, é preciso considerar que o uso do véu constitui a forma das mulheres externarem sua religiosidade e sua identidade como pertencentes a um determinado grupo étnico (BARTH, 1997), a partir de uma fronteira simbólica que é o *hijab*. Mas esses sinais diacríticos não são suficientes em contraste com a sociedade ocidental. Dizer que é uma determinação alcorânica, que as mulheres devem a Deus e não aos homens esta obediência, esbarra em outros elementos da sociedade ocidental que devem ser melhor explorados.

É uma obrigação religiosa, como rezar cinco vezes ao dia, pagar o tributo para ajudar os mais pobres, jejuar no Ramadã. Mas cabe a cada um seguir ou não, pois existem vários mandamentos e nem todos os seguem. O significado do véu é super nobre, é valorizar a mulher, não tem absolutamente nada a ver com repressão. Não é que uma mulher que não esteja vestida assim seja desrespeitada,

⁸ Ver: <<http://www.facebook.com/francirosoy.ferreira>>

mas a veste faz com que você coloque um obstáculo em relação ao sexo oposto. Já na frente do seu marido, não tem restrição nenhuma. A mulher muçulmana se arruma da porta de casa para dentro (Depoimento de Magda Aref Latif, em 11 de julho de 2004).

A ressonância dessas palavras faz parte do meu cotidiano em comunidades muçulmanas em São Paulo⁹. É comum ouvir de mulheres que usam o véu elogios em relação a seus atributos: o véu que protege dos olhares indesejados; o véu que demonstra modéstia no modo de se vestir; o véu que representa a religiosidade de uma mulher. Todas essas falas são ouvidas por quem faz pesquisa de campo entre os muçulmanos, em especial entre as muçulmanas.

Seguindo os passos de Geertz (1989), não tenho a intenção de explicar *como os nativos são*, e sim como as coisas se articulam dentro do contexto do nativo. A interpretação dada pelos muçulmanos é a de que cabe à mulher decidir se quer ou não usar o véu, salientando que se trata de uma determinação religiosa. Caso ela não cumpra, deverá prestar contas de seus atos no dia do Juízo Final. Todas as muçulmanas com as quais tive ou tenho contato dizem Inshalá – se Deus quiser – um dia vou usar. Esta frase ressalta que de modo algum as muçulmanas desconhecem a sua “obrigação religiosa”. Elas estão cientes da necessidade disso, mas como dizem, ainda não estão preparadas. Algumas se referem ao fato de no trabalho serem proibidas de usar a vestimenta, outras de que falta coragem, outras alegam a fé necessária para se sentirem prontas a usar.

Todo muçulmano, homem ou mulher, é submisso a Deus, eis o princípio do islã. Todas as adorações e obrigações religiosas basicamente são as mesmas para homens e mulheres. A única coisa que é específica para a mulher tem a ver com a sua própria condição fisiológica, que é o fato de ser mãe. O islã sempre insiste nesse ponto: a condição primordial considerada para a mulher é ser uma boa mãe. Mas, além da veste, ele não tem nada de especial em relação à mulher (Depoimento de Magda Aref Latif).

Magda nos aponta agora o próprio significado do Islã: submissão, entrega à vontade de Deus. Para os muçulmanos,

⁹ Uso aqui o termo comunidade para denominar os grupos com os quais trabalho ou já trabalhei: as comunidades do Brás, de São Bernardo e Santo Amaro. Mesmo admitindo que se trata de um termo genérico, o mesmo ajuda a circunscrever o grupo pesquisado.

a educação dos filhos é ainda o ponto crucial da conduta da mulher. Uma mulher não pode, ou não deveria, deixar seus filhos pequenos, se tem condições para ficar em casa e educá-los. Isso não significa que ela não possa ter uma profissão, ou até mesmo estudar. Mas é fato que, a partir do nascimento dos filhos, uma grande parte se dedica exclusivamente a essa atividade, retornando conforme as necessidades de cada família, ou da decisão entre os cônjuges.

Desta forma “nossos cabelos não enfraquecerão” e ficarão mais fortes do que nunca, porque não vão ficar “em pé” diante de tanta intolerância, incompreensão e ignorância a nosso respeito, enquanto o véu estiver em nossas cabeças e não mal colocado em vossas mentes (Depoimento de Magda Aref Latif).

Considerações finais: o véu não cobre pensamento

Este artigo não tem a pretensão de dar conta de toda a problemática em torno do uso do véu islâmico – de certo modo, muito mais um problema ocidental do que um problema de comunidades muçulmanas. Não quero dizer com isto que não haja mulheres muçulmanas no mundo que são obrigadas a usar determinadas vestimentas sem a sua vontade, ou que não haja mulheres que sofram outros tipos de violência. Isto é fato, mas o certo também é dizer que a preocupação de “salvar” essas mulheres parece que virou uma busca incessante de ativistas e intelectuais ocidentais e, até mesmo, de certos discursos feministas. É preciso perguntar: de qual mulher estamos falando? De qual liberdade? De qual sujeito? Enquanto o debate estiver focado naquilo que “acreditamos” ser o melhor para o outro, não chegaremos a lugar nenhum.

Alguns pontos devem ser delineados. O primeiro refere-se ao significado da vestimenta islâmica que, usada pelas mulheres do ponto de vista religioso, diz respeito à modéstia, a estar conectada com a sua família, demonstrando, inclusive, o orgulho que essas mulheres sentem de sua comunidade e de sua família. Deixar de usar a burca (*niqab*, *xador*, *hijab*) pode significar um estranhamento muito grande dos laços de parentesco. Então, considerar a ocidentalização como algo positivo pode ser um grande erro, que pode acarretar sequelas na vida dessas mulheres, como, por exemplo, limitar sua circulação ao espaço

doméstico, pois agora estão proibidas de saírem às ruas com as suas vestimentas. É importante considerar que o sentido do *self*, as aspirações e os projetos dessas mulheres foram constituídos no seio de tradições não liberais. E exigir que elas tenham as mesmas visões de mundo, de pessoa e de comunidade que os outros é querer uma homogeneização social inexistente, pois se a diversidade cultural existe, ela deve ser boa para se pensar – parafraseando Claude Lévi-Strauss (1980, p. 165-166) – e para respeitar.

Segundo, em determinadas sociedades islâmicas, a honra e a modéstia refletem o marco da identidade de homens e mulheres, conforme demonstrou Lila Abu-Lughod (1999). O discurso moral de modéstia racionaliza a hierarquia social dos *Awlad' Ali*, comunidade beduína estudada pela antropóloga. Os valores ligados à honra são associados à masculinidade. A modéstia é associada à feminilidade, à reprodução, à menstruação e à sexualidade. Isso determina o caminho que a mulher deve percorrer para ter respeito, o caminho da modéstia (ABU-LUGHOD, 1999, p.118-119).

Entre os beduínos, a mulher quando casa passa a usar um véu preto e cintos de lã vermelhos. O casamento significa para a mulher uma transição radical de virgem para uma condição de conhecimento e atividade sexual (ABU-LUGHOD, 1999, p.134). O véu é o sinal mais visível de modéstia e deferência, seu uso é voluntário e situacional e o sistema é flexível. É feito para expressar a virtude da mulher em encontros com categorias específicas de homens e para cobrir a vergonha sexual. Ele vem no bojo de certas atitudes e linguagens corporais, como olhos rebaixados e restrição ao falar, comer e relaxar (ABU-LUGHOD, 1999, p.165). As mulheres não usam o véu em frente aos seus maridos, irmãos mais novos, primos ou dependentes de seus maridos, como clientes ou homens com *status* mais baixo que o de seus maridos. As mais velhas usam menos o véu (ABU-LUGHOD, 1999, p.162-163).

Terceiro, cabe considerar que o uso do véu está atrelado a vários usos e costumes de comunidades islâmicas diversas e constitui, muitas vezes, elemento diacrítico identitário e revelador do grupo ao qual a mulher pertence. As vestimentas usadas no Irã, no Paquistão e no Líbano, por exemplo, diferem entre si e têm a ver com o modo como cada grupo social reinventa a sua própria tradição.

Este texto sugere outros modos de olhar a questão quando se trata da vestimenta islâmica. O discurso da “proteção, da autonomia, da salvação” não engana ninguém. Há várias formas de *empoderamento*, os próprios discursos feministas nos apresentam isto. Há também uma diversidade considerável de *identidades* e formas de *religiosidade*. É preciso deixar que essas mulheres digam o que desejam, o que querem e qual lei devem seguir. Proibi-las desse direito é continuar a opressão que já vivem em determinados contextos sociais patriarcais.

FERREIRA, F. C. B. Dialogues on using the veil (hijab): empowerment, identity and religiosity. *Perspectivas*, São Paulo, v.43, p.183-198, jan./jun. 2013.

■ **ABSTRACT:** *The aim of this paper is to propose a discussion on the use of Islamic headscarves (hijab, etc). The use of Islamic dress should be analyzed from the perspective of empowerment, identity and religiosity of Muslim women. This does not imply the separation of these concepts, but rather a consolidation of perspectives that sometimes blend or separate, depending on the subject and interlocutors in question.*

■ **KEYWORDS:** *Islamic veil. Empowerment. Identity. Religion.*

Referências

ABU-LUGHOD, L. *Veiled sentiments*. California: California University, 1999.

_____. Do muslim women really need saving? Anthropological reflections on cultural relativism and its other. *American Anthropologist*, v.104. issue 3, p.783-790, 2002a.

_____. *Feminismo y modernidad en Oriente próximo*. Madrid: Ediciones Cátedra, 2002b.

_____. *Local contexts of islamism in popular media*. Chicago: Chicago University, 2006a.

_____. The muslim woman: the power of images and the danger of pity. *Lettre Internationale*, Denmark, v.12, 2006b. Disponível em: <www.eurozine.com/articles/2006-09-01-abulughod-en.html>. Acesso em: 02 fev. 2012.

_____. As mulheres muçulmanas precisam realmente de salvação? Reflexões antropológicas sobre o relativismo cultural e seus Outros Estudos Feministas, Florianópolis, 20(2): 256, maio-agosto/2012.

AHMED, L. *Women and gender in islam: historical roots of a modern debate*. New Haven, CT: Yale University Press, 1992.

BARTH, F. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, P.; STREIFF-FENART, J. *Teorias da etnicidade*. São Paulo: EDUNESP, 1997.

CARDEIRA DA SILVA, M. As mulheres, os outros e as mulheres dos outros: feminismo, academia e Islã. *Cadernos Pagu*, v. 30, p.137-159, 2008.

FERREIRA, F. C. B. *Imagem oculta: reflexões sobre a relação dos muçulmanos com as imagens fotográficas*. 2001. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2001.

_____. *Vozes do Islã*. [Filme vídeo]. Produção do Laboratório de Imagem e Som em Antropologia (LISA-USP) e direção de Francirosy Campos Barbosa Ferreira. São Paulo, 2007. 25 min. color.

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

LEACH, E. R. *Rethinking Anthropology*. New York: The Athlone Press, 1971.

_____. *Cultura e comunicação*. Lisboa: Ed. 70, 1990.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Totemismo hoje*. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

MAHMOOD, S. Teoria feminista, agência e sujeito liberatório: algumas reflexões sobre o revivalismo islâmico no Egito. *Etnográfica* [online], v.10, n.1, p.121-158, mai. 2006. Disponível em: <http://www.scielo.oces.mctes.pt/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0873-65612006000100007&lng=pt&nrm=iso>. ISSN 0873-6561. Acesso em: 04 mai. 2008.

MERNISSI, F. *Las sultanas olvidadas: la historia silenciada de las reinas del Islam*. Barcelona: El Aleph Editores, S.A., 2003.

_____. *Beyond the veil: male-female dynamics in muslim society*. Cambridge: Al Saqi Books, 1985.

_____. *El poder olvidado: las mujeres ante un islam en cambio*. Madrid: Icaria, 1987.

_____. *Islam an democracy: fear of the modern world*. New York: Basic Books, 1992.

ORTNER, S. B. Poder e projetos: reflexões sobre a agência. In: GROSSI, M; ECKERT, C; FRY, P. (Orgs.). *Conferências e diálogos: saberes e práticas antropológicas*. 25ª. RBA, Goiânia (2006). Blumenau: Nova Letra, 2007. p.45-80.

Bibliografia consultada

ALCORÃO. Português. *O significado dos versículos do Alcorão Sagrado*. Trad. Samir Elhayek. *Alcorão*. São Paulo: Marsam Editora Jornalística, 1994.

ALCORÃO. Português – árabe. Tradução do sentido do nobre Alcorão. Trad. Helmi Nasr. Meca: Liga Islâmica Mundial. 2005.

FERREIRA, F. C. B. *Entre arabescos, luas e tâmaras: performances islâmicas em São Paulo*. 2007. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007a.

_____. Redes islâmicas em São Paulo: nascidos muçulmanos x revertidos. *Revista Litteris*, v. 3, p. 1-27, 2009.

LEACH, E. Cabelo mágico. In: _____. São Paulo: Ática, 1983.

_____. *Women and Islam: an historical and theological enquiry*. Blackwell, Oxford uk & Cambridge USA, 1993.

_____. *Women 's rebellion and islamic memory*. London: Zed Books, 1996.

Sites consultados

<<http://www.politikaetc.info/2010/07/proibicao-da-burca-e-autonomia.html>>. Acesso em: 13 jul. 2010.

<http://www.islam.prg.br/a_mulher_no_alcorao_e_na_sunna.htm>. Acesso em: 06 set. 2004.

CANDOMBLÉ, CORPOS E PODERES

Ana Cristina de Souza MANDARINO¹
Estélio GOMBERG²

■ **RESUMO:** O presente artigo teve como objetivo principal apreender os mecanismos sociais encontrados no candomblé – uma das várias formas de expressões religiosas de matriz africana no Brasil. Ao adentrar neste sistema religioso terapêutico, os sujeitos vão experimentar e se confrontar com uma série de inovações na sua vida cotidiana, ampliando suas visões e percepções sobre as causalidades da doença, repercutindo na consideração da relação entre “corpo/mente/orixá (divindade)”, abrindo desta maneira uma nova opção no que tange às opções terapêuticas para estes. Diante da complexidade desta religião, o grupo em questão – adeptos e clientes externos – reafirma sua solidariedade intra e extra muros através da garantia da saúde física e social de seus membros, na medida em que opõe instâncias antagônicas representadas por sua visão de mundo: saúde/doença, vida/morte. O equilíbrio entre estas instâncias se faz necessário para a afirmação daquilo que se torna elemento indispensável para o grupo: a manutenção da saúde.

■ **PALAVRAS-CHAVE:** Religiões afro-brasileiras. Candomblé. Corpo. Poder.

O corpo, para os adeptos das religiões de matrizes africanas, em especial para os praticantes do candomblé – aqueles cuja crença encontra-se associada aos orixás, inquices e voduns –, é percebido como a “morada de orixá”, sendo um dos principais elementos de atenção para o grupo. Este, na visão dos adeptos, é possuidor de uma lógica particular que conecta o mundo natural e o sobrenatural, e esta conexão será o fio condutor desta

¹ UESC – Universidade Estadual de Santa Cruz. Professora Visitante do Departamento de Filosofia e Ciências Humanas. Ilhéus – BA – Brasil. 45.662-900 – anamandarino@gmail.com

² UESC – Universidade Estadual de Santa Cruz. Professor Adjunto I do Departamento de Filosofia e Ciências Humanas. Ilhéus – BA – Brasil. 45.662-900 – estelio68@gmail.com

reflexão associada aos processos de socialização, às práticas e aos saberes presentes no interior desta religião.

No âmbito desta reflexão, o corpo é apreendido como expressão e materialização de uma condição social e de um *habitus* que se expressam na forma de posturas corporais e investimentos na sua produção, como indicado por Pierre Bourdieu (1989). O corpo apresenta, através de seus próprios gestos e movimentos e dos símbolos que porta, uma determinada posição social. Neste sentido, o corpo passa a ser concebido como um signo social, à medida que através dele se desenvolvem modalidades corporais e se expressa a visão de mundo específica de determinado grupos social.

O corpo, na ótica do candomblé, extrapola a simples condição física ou estética, pois é o principal elemento de ligação entre o homem e o sagrado, visto como a morada de *orixá* e a porta de comunicação entre os homens e as divindades. O corpo precisa estar saudável, equilibrado, protegido, “fechado” (BARROS; TEIXEIRA, 1989; TEIXEIRA, 2009), para que possibilite condições favoráveis para realizações de rituais litúrgicos, além do próprio equilíbrio da comunidade, já que o corpo, na cosmovisão dos praticantes de candomblé, é também um local propício para a transmissão de *axé*, energia vital. Caso ocorra a quebra de normas estabelecidas – os interditos gerais ou pessoais – o neófito poderá sofrer certos desconfortos e, até mesmo, a perda do equilíbrio. Nesta ótica, acreditam os adeptos, poderá haver a manifestação da divindade que, de acordo com suas características, o fará de forma particular, associando determinadas doenças a episódios míticos. Assim, é comum ouvir no interior dos grupos pesquisados, por exemplo, que a ocorrência de determinadas doenças de pele estaria associada, *a priori*, ao *orixá Obaluaie*; e que as doenças mentais aos *orixás Xangô e Oxossi* (BARROS; TEIXEIRA, 1989, GOMBERG, 2008).

Diante disso, consideramos que o grupo desenvolve uma modalidade particular de saberes e práticas em saúde que amplia e extrapola a noção atribuída pelo senso comum ao “corpo máquina”. Ou seja, o corpo é concebido como um espaço por excelência do *orixá*, onde este se manifesta através do transe e também serve como elemento/veículo onde este manifestará o seu descontentamento, seja pela quebra de interditos, seja pela ocorrência de estados de perigo e contaminação.

Desta forma, segundo Barros:

[...] sendo o corpo humano e a pessoa vistos como veículos e detentores de axé, dá-se a necessidade de, periodicamente, sempre serem cumpridos certos rituais que possibilitem a aquisição e renovação desse princípio vital, responsável pelo equilíbrio ou saúde dos adeptos (BARROS, 1993, p.47).

Essa abordagem é de especial significação para estudos que discutem a relação entre saúde/doença, pois traz uma compreensão para a experiência religiosa relatada por clientes frente à “medicina afro-brasileira”³ e a recorrência a esta como forma de solução do adoecimento.

Diante disso, reconhecer as nuances de apropriação da religiosidade no processo saúde/doença configura-se num desafio também aos profissionais de saúde, pois exige que estes considerem e incorporem o discurso religioso enquanto uma outra lógica de compreensão do adoecimento, diferente da lógica individualista nas quais baseiam-se as ações terapêuticas da “medicina oficial”, biomédica (VALLA, 2001; DA ROSA, 2002; VASCONCELOS, 2006; GOMBERG, 2008).

A tensão estaria, então, exatamente entre a lógica individualista, que prevê a responsabilização e a afirmação do sujeito autônomo, e a concepção religiosa, onde há uma des-responsabilização do indivíduo em função do recurso ao sobrenatural.

Compartilhar a mesma linguagem, valores e posturas corporais proporciona aos adeptos da religião uma marca identificatória dentro e fora do *Terreiro*. Estas particularidades são elementos organizacionais e ordenadores na vida social e religiosa destes indivíduos, seja qual for o espaço ou o contexto que interaja com seus pares. Estes terão por hábito posturas hierárquicas que deverão ser cumpridas em quaisquer espaços e circunstâncias extramuros, além de, após a iniciação, verem aumentados seus laços de família, com a família de santo/família de axé passando a ser relacionada e referendada como a família biológica e, em alguns casos não raros, assumindo o lugar vago por esta na vida do indivíduo, aumentando os laços de solidariedade e pertença.

³ Consideramos esta racionalidade terapêutica preconizada pelo candomblé como um “sistema médico complexo”, conforme apresentado por Luz (2003). Esta “medicina afro-brasileira” de base religiosa é marcada pela origem africana resultante do processo de escravidão registrado no Brasil até o século XIX, caracterizando-se pela utilização de elementos vegetais nos tratamentos que prescreve e pela intervenção de um agente religioso (*mãe de santo* ou *pai de santo*) que busca promover a restauração da saúde através de relações estabelecidas com as divindades.

Como apontado por Lima (2003), as interações sociais entre integrantes apontados também podem colaborar na subsistência ou apoio em situações de necessidade e aflição, “[...] marcadas sempre pela mesma tradição de expectativas e deveres que se verificam nos sistemas familiares. No caso da família de santo os padrões são semelhantes, senão idênticos, aos observados na ‘família extensa patriarcal’ brasileira” (LIMA, 2003, p.160).

A manifestação, o cumprimento e a preservação destas normas, etiquetas sociais, além do estabelecimento de reciprocidades variadas, tornam-se mais aguçados no momento em que os indivíduos realizam a *feitura de santo*, considerada a consolidação de uma iniciação que já começou tempos atrás nos ritos propiciatórios e iniciáticos de teores variados, pelos quais passaram os indivíduos antes de sua inserção total no processo religioso.

O rito de iniciação revela então para o grupo a formação de *barcos*, subgrupos de “irmãos de santo”, que tecerão entre eles uma rede de solidariedades e intimidades para promover e resolver coletivamente problemas materiais e espirituais inter/extra *Terreiro*.

O aspecto central que merece ser destacado é que colaborar com alguém do grupo traz também o significado subjacente de retribuição pela atenção recebida anteriormente ou pelos préstimos em algum ritual já realizado. Nas relações desenvolvidas em um *Terreiro* não cabe a cobrança monetária por um auxílio, porém o “pagamento” deve ser revertido em ajuda no caso de necessidade premente de algum membro ou em alguma atividade relacionada com aqueles que já prestaram apoio em outras ocasiões, seja dentro ou fora do *Terreiro*.

Neste aspecto, sobre a retribuição do *filho de santo*, aponta Baptista:

Se o cliente tem uma obrigação formal com o pagamento em dinheiro por um serviço realizado, essa relação para o filho de santo assume um caráter distinto, não de remuneração por serviços, mas de contribuição para a comunidade, ou nos termos correntemente utilizados nos terreiros, como ‘ajuda’. Esta ‘ajuda’ pode assumir formas distintas, tais como a compra de alimentos, a cobrança de uma taxa mensal, o pagamento de contas de luz, água ou telefone, a compra de botijões de gás, material de construção, entre ‘diversas

outras formas de contribuição para a comunidade' (BAPTISTA, 2006, p.50).

A retribuição é algo que não está muito explícito ou discutido de forma aberta pelo grupo. Encontramos nas práticas cotidianas do grupo o correspondente, com particularidades, à teoria da reciprocidade enunciada por Mauss (1974), em que a retribuição pode ser revestida do imediatismo eminente ou de um adiamento conforme as necessidades do grupo. Sociologicamente isto significa que não há organização social duradoura sem que pelo menos outro requisito básico seja preenchido: que os direitos e obrigações decorrentes das normas do grupo sejam recíprocos, pontificando mais uma vez que a "lei da reciprocidade" está presente em toda a rede de relações entre os membros dos diversos agrupamentos organizados. E, neste sentido, as *comunidades terreiros* vão possibilitar o exercício da reciprocidade como uma forma de inserção, aceitação e manutenção do indivíduo dentro do próprio grupo.

Na grande maioria das comunidades pesquisadas por nós o dinheiro passa a ter importância secundária, surgindo como um pagamento simbólico para consulta, quando é o caso, efetuada ao jogo de *búzios*, ao sistema oracular, e para aquisição de materiais utilizados na realização dos *ebós*⁴. É comum ainda que, caso algum dinheiro seja solicitado, este seja depositado aos pés do babalorixa/ialorixá ou diretamente aos pés de alguma divindade indicada como patrona da ocasião, demonstrando o caráter especial do qual se reveste aquela atitude. Não é pagamento, não é dinheiro. "É uma *oferenda à casa, à entidade*".

"*Botar o dinheiro no pé do santo (orixá)*" ou "*dar ajuda para a festa*" é uma dimensão distinta e delicada que merece todo o cuidado na disposição das relações cotidianas do grupo. O valor doado por um indivíduo pode gerar situações de constrangimentos, de insatisfação e até de conflito entre integrantes do grupo e, como consequência final, proporcionar diferenciações nas interações sociais pela dimensão econômica. Ou seja, há uma tensão adormecida que pode ser despertada quando os valores financeiros destas ajudas extrapolam as condições da maioria dos integrantes do grupo (GOMBERG, 2011).

⁴ Processos de limpezas com usos de objetos e materiais de diversas naturezas.

É comum nos *Terreiros* que as doações entre os integrantes não sejam divulgadas abertamente, entretanto, existe um dispositivo capaz de quebrar qualquer sigilo: o mecanismo das fofocas, dos fuxicos. Estes extrapolam o controle do sacerdote e, muitas vezes, difundem informações errôneas, que acabam por colocar em situação delicada alguns membros, discutindo-se abertamente quanto um indivíduo contribuiu ou não para a realização de determinado ritual, por exemplo. Nos presentes e vestuários, assim como na aquisição de adornos religiosos que, por terem preço e qualidade elevados, acabam por destoar de outras produções da comunidade, origina-se um mal-estar que se refletirá nas relações cotidianas, mas estará presente também nos “fuxicos” que incrementam a vida da/na comunidade.

Por sua vez, se as diferenças de valor nas doações de integrantes podem gerar reações positivas ou negativas, a doação da clientela externa também pode gerar reações idênticas. De autoridades, ou “clientes ricos”, espera-se “boas quantias para o *Terreiro*” pelos serviços prestados; destes espera-se ainda a possibilidade de inserção e legitimidade diante da sociedade mais ampla, quando os frequentadores, adeptos, simpatizantes e clientes acabam por ver nesta colaboração um sinal de legitimação do *Terreiro* e do sacerdote.

O processo de *iniciação* consiste em recurso terapêutico cujo objetivo é possibilitar ao indivíduo que lida com suas próprias fraquezas, dificuldades e mazelas, além de proporcionar-lhe as condições para que possa enfrentar os percalços da vida cotidiana de forma que esta não naufrague.

Segundo Teixeira (1994, p. 27) “[...] o corpo, assim como o ser humano que o detém, pode ser visto como encruzilhada do que é físico com aquilo que é considerado espiritual, sobretudo no âmbito das chamadas medicinas paralelas”. Os especialistas da medicina oficial, ao dividirem os sintomas apresentados em “normais e anormais”, esquecem-se que o indivíduo é algo bem mais complexo do que uma simples equação. Neste sentido, outras práticas terapêuticas acabam por assumir o caráter propiciatório de equilíbrio, colocando-se assim em conflito com a prática hegemônica.

Nunca é demais lembrar, no entanto, que o corpo e, por extensão, o ser humano se apresentam como algo mais complexo do que os fisiologistas e anatomistas concebem, e que a cada período histórico há noções preponderantes do corpo, da saúde,

da doença, bem como novos procedimentos terapêuticos, alguns surgidos no campo da medicina oficial, o que não impede e nunca impediu que outras formas e sistemas coexistam com o ideário dominante.

Para Caprara (1998), a doença é vista não como entidade, mas como sistema organizado numa rede semântica e num esquema explicativo, em estreita relação com modelos econômicos e sociais. Por isso, a cultura passa a organizar a experiência da doença e do comportamento em diversas sociedades, produzindo nestes processos metáforas e símbolos particulares que os ligam à doença.

As estratégias desenvolvidas no *Terreiro* para promover a saúde dos clientes consistem em ações tais como consulta oracular, prescrição e realização de rituais litúrgicos/terapêuticos, entre outras. Em alguns casos, a iniciação consolidada pode vir a ser indicada visto que a pessoa que busca alívio de seus sofrimentos apresenta outras intercorrências físico-morais que vão além dos transtornos causados pela ação de espíritos ou por seu próprio destino (DUARTE, 1994).

É comum nos solicitantes não adeptos que, ao se depararem com esta opção terapêutica de base religiosa, reproduzam imagens que são construídas e cristalizadas pelo senso comum de que quem busca consulta no candomblé “não tem volta”, além do receio de que necessariamente tenham que partir para uma iniciação de fato.

Contudo, a prerrogativa de aceitação religiosa é individualizada, e somente a consulta oracular, juntamente com os interesses das/os consulentes, é que apontará a sua inserção no *Terreiro*, através de interações vivenciais e gradativas nas diversas categorias sociais deste grupo.

Angústias, sofrimentos e infortúnios são circunstâncias significativas nas solicitações que chegam ao candomblé e a função primordial deste sistema religioso terapêutico consiste em tornar a vida dos indivíduos mais compreensível e passível de ser suportada, colaborando para que se possa interagir neste contexto, na intenção de que a religião possa vir a proporcionar uma cosmovisão própria do universo, em que ambos possam construir um modelo que dê suporte para o enfrentamento da realidade (GEERTZ, 1989).

Confrontam-se valores pessoais, expectativas de tratamentos nos contextos religiosos e a “criação da nova identidade social

religiosa”, ou seja, o tratamento religioso ou a conversão religiosa traz um novo conjunto de hábitos ao consulente (BOURDIEU, 1989).

Sendo assim, a tentativa de apreensão das lógicas presentes no atendimento e nas práticas terapêuticas disponibilizadas pelo Candomblé não deve ser considerada como prioridade por parte do “doente”. O processo deverá transcorrer baseado na confiança em realizar os procedimentos terapêuticos prescritos em um ambiente no qual prevalece o sobrenatural e as condutas terapêuticas são ditadas sem espaço para questionamentos. Esta lógica sobrenatural que invade a percepção do indivíduo coloca-o em contato com questões que ele próprio identificou como essenciais e motivadoras de sua consulta, possibilitando-lhe adquirir um saber, mesmo que considerado como não científico, desqualificado e marginal frente ao saber dominante.

A discussão sobre a validação ou não de saberes considerados científicos vem de longa data. Foucault chama atenção para isso quando pergunta:

[...] que tipo de saber vocês querem desqualificar no momento em que vocês dizem ‘é uma ciência’? Que sujeito falante, que sujeito de experiência ou de saber vocês querem ‘memorizar’ quando dizem: ‘eu que formulo esse discurso, enuncio um discurso científico e sou um cientista’? Qual vanguarda teórica política vocês querem entronizar para separá-la de todas as numerosas, circulantes e descontínuas formas de saber? (FOUCAULT, 1988, p. 172)

Para Foucault (1988), os saberes são compreendidos como materialidade e acontecimentos, possuindo articulações políticas com as distintas formações sociais. Pode-se afirmar assim que não existe saber neutro: todo saber é político. Sendo assim, uma dimensão da análise de poder é necessária ao apreender o saber e suas ações na constituição de novas relações de poder.

Considerando, assim, que cada formação social tem seus regimes de verdade em períodos históricos e contextos específicos, Foucault (1988) nos mostra que os diversos saberes expressos na mesma sociedade entram em disputa pela legitimidade, num processo liderado pelo campo científico, postulante da verdade nos campos dos saberes.

É pertinente colocar que a busca pela religião tem outras motivações além da solução de problemas exclusivamente relacionados aos processos saúde-doença, como, por exemplo, o

conforto e a solidariedade social. A convergência de expectativas atua em sintonia com as visões de mundo dos adeptos e vai ser determinante também na procura por espaços religiosos, desempenhando importante papel na adesão.

No interior do espaço religioso são acionadas identidades adormecidas, como por exemplo, a tentativa de demonstrar uma ancestralidade pertinente ao *orixá* patrono do indivíduo ou através da construção de “novas identidades”, que gerarão eficácia no tratamento, estabelecendo interações entre as identidades individuais e solidariedade no interior do grupo social.

Os binômios saúde e doença, equilíbrio e desequilíbrio, aparecem no discurso do grupo como alternativas a serem buscadas no intuito do restabelecimento da ordem individual. Se a saúde para o *povo de santo* supõe uma complexidade que extrapola os limites do simples bem-estar físico, então esta deve ser pensada como um campo ordenador que confere ao indivíduo iniciado uma diretriz de comportamento, ou em seu próprio dizer, “o *candomblé dá régua e compasso*”.

Contudo, ao realizar a iniciação religiosa (mesmo que parcial), o elemento externo ao grupo poderá exercer e usufruir as prerrogativas de *filha/o de santo*. Em contrapartida, lhe serão exigidos os cumprimentos de deveres designados e, especialmente, uma vivência no *Terreiro*, com o objetivo de possibilitar-lhe o acesso a saberes e a convivência com os novos *irmãos*. Além disso, o grupo espera dele uma atitude e uma dedicação condizentes com este novo papel social, uma relação mais profunda com a religião, diferente daquela estabelecida nos sentidos instrumentais de consulta/serviços/soluções.

Festas nos Terreiros

As festas religiosas são uma das formas de comunicação dos *Terreiros* com a sociedade mais ampla e algumas delas carregam o potencial de se expandir extramuros, reunindo diversos atores sociais, clientes e simpatizantes, mesmo que estes não tenham uma relação direta com o *Terreiro*.

Esta atividade, como mecanismo que permite ao grupo ser reconhecido socialmente, aflora nas dramatizações e narrativas míticas, permitindo através delas (co) memorar as divindades

através dos cantos, das danças e das comidas, assim como reforçar as regras sociais e a coesão grupal.

(Co)memorar é (re)lembrar os mitos e (re)encenar os feitos das divindades, proporcionando comunhão, diversão e aprendizado entre os presentes, ou seja, um aprendizado vivencial que se dá ao observar os gestos dos *orixás* em transe e dos *irmãos de santo* diante dos “mais velhos”, como destaca Sodré:

Ela (dança) é manifestadamente pedagógica ou ‘filosófica’, no sentido de que expõe ou comunica um saber ao qual devem estar sensíveis as gerações presentes e futuras. Incitando o corpo a vibrar ao ritmo do cosmos, provocando nele uma abertura para o advento da divindade (o êxtase), a dança enseja uma meditação, que implica ao mesmo tempo corpo e espírito, sobre o ser do grupo e do indivíduo, sobre arquiteturas essenciais da condição humana (SODRÉ, 1988, p.124).

Rompendo as fronteiras físicas do *Terreiro*, o *candomblé* emerge na internet através de sites, associações religiosas e blogs pessoais, relatando histórias, experiências vividas e possibilitando assim que um maior número de pessoas, adeptas ou não, em qualquer local e horário, possa adquirir informações (FREITAS, 2002).

Embora a internet seja uma ferramenta de informação e de comunicação de acesso universalizante, abarcando várias áreas do conhecimento e com diversos interesses, cujo processo de consolidação traz a possibilidade de organização, disseminação e acesso universal à produção do conhecimento, esta exige uma infraestrutura tecnológica e investimentos que tornem seu uso acessível e operante. Nesta conjuntura, a especificidade da criação de sites e blogs sobre o *candomblé* coloca em debate a relação entre tradição/modernidade, na medida em que a tradição questiona quais informações podem ser adicionadas a esta linguagem, visto que os conteúdos do *candomblé* são eminentemente orais e vivenciais; discute-se ainda quais elementos e saberes tradicionais poderão estar acessíveis em um veículo público, especialmente registros audiovisuais de adeptos incorporados, onde as divindades alteram significativamente suas posturas, comportamentos e expressões corporais.

São questionamentos que requerem reflexões críticas que ampliam o teor das questões, conferindo-lhes um caráter ao mesmo tempo tradicional e pedagógico. As discussões acerca

da utilização das novas tecnologias trazem em seu bojo outros temas, tais como as estratégias de preservação social que acreditam que uma maior divulgação diminuiria o estigma que ainda hoje recai sobre as religiões de matriz africana, ou as que se perguntam se esta “abertura” não estaria decretando de vez a “morte” da religião.

Consultas nos Terreiros

Como já foi dito, a construção social do indivíduo, da pessoa, no âmbito dos *Terreiros*, é desenvolvida gradualmente a partir de um processo iniciático. A iniciação e a vivência em *Terreiro* são responsáveis pela instauração lenta e paulatina de uma visão de mundo e uma maneira de ser peculiar a um sistema de crenças que privilegia o corpo humano e a saúde (BARROS; TEIXEIRA, 1989; COSSARD-BINNON, 1981; MAGGIE; CONTINS, 1980; TEIXEIRA, 1994).

Para que este propósito seja alcançado, é necessário realizar diversos procedimentos, de forma contínua e estabelecida conforme as diretrizes das divindades pela consulta oracular. Após estes cumprimentos, novas consultas são realizadas para se verificar o grau de aceitação destes, o alcance ou não do reestabelecimento de equilíbrio físico, emocional e espiritual do indivíduo, colocando-se, em alguns casos, até mesmo a necessidade de realização de novas “obrigações”.

O contexto apresentado no início da consulta, na revelação do *orixá* da/o consulente, nas causas de seus desequilíbrios e nas “obrigações” a serem realizadas, nos traz a noção particular de concepção corporal desta religião; ou seja, a consciência corporal é desenvolvida através do equilíbrio entre o corpo e as forças da natureza, e o acionamento de “obrigações” tem uma funcionalidade primordial neste objetivo – saúde/equilíbrio.

É importante notar que, a partir desta imbricação *orixá*/ elemento natural, pode-se articular as narrativas míticas, os elementos de veneração e os modos de pensar e de agir de um indivíduo, especialmente na constituição de um sistema classificatório de doenças e de produções corporais, já que neste sistema religioso o corpo é, por excelência, a “morada dos *orixás*”. Como já apontamos, estas divindades apontam a predisposição para determinadas enfermidades caso os indivíduos “não cuidem de suas cabeças”.

A condição social de indivíduos adeptos torna-se explícita nas apresentações nos diversos espaços sociais, através de uma relação de diferença, baseada especificamente em suas representações e em suas imagens corporais. Estas construções sociais se tornam mais visíveis quando, por exemplo, um indivíduo porta um *fio de conta*, um colar identificatório das divindades, ao qual se atribui a posse de códigos religiosos.

O corpo, através de suas posturas, gestos e movimentos, expressa uma condição social, que opera como um dos elementos para pensarmos a identidade social do adepto.

É no contato entre adeptos e não adeptos que os primeiros se expressam como alteridade, ao portarem marcas sociais que se evidenciam e provocam reprovações verbais ou olhares de exclusão.

Podemos assim considerar inúmeras diferenciações culturais, expressas através de produções e marcas corporais dentro de um mesmo espaço social, nas quais a consideração “da religião” determina essa distinção cultural expressa simbolicamente nas imagens e representações corporais.

Espaços dos Terreiros

O espaço do *Terreiro de candomblé*, para fins de organização social, divide-se essencialmente em áreas sagradas e profanas. Não podemos desconsiderar, entretanto, que o espaço como um todo é possuidor de *axé*, energia vital, percepção que somente com um grau de envolvimento religioso e vivencial o indivíduo poderá vir a ter.

Exemplo desta liminaridade espacial foi o incidente presenciado por nós durante os preparativos para o início das obrigações de Omolu em determinado *Terreiro* onde éramos convidados como pesquisadores. O incidente se deu com um jovem neófito, recém iniciado. O *iaô* acabara de chegar ao *Terreiro* para participar das obrigações, pois, mesmo não sendo filho daquela casa, laços de amizade e míticos permitiam sua presença. Ainda assim, lhe foi avisado que a ele estava impedida a entrada no *quarto do santo* (do orixá Obaluaiê) por ser ainda muito jovem (apenas quatro meses de iniciado), obrigando-o a se instalar de forma que não incomodasse o trânsito dos “mais velhos”. Assim, inocentemente, o neófito posiciona sua esteira debaixo de uma mangueira próxima à casa. Imediatamente ao

perceberem, as senhoras/*ebomis* advertem-no de que aquele local era impróprio, pois ali, durante a cerimônia do *ipadê* (cerimônia específica onde se reverencia Exu), se “despacha” a porta, fato até então desconhecido por ele, até mesmo por ser ainda um “jovem no santo”.

Bastide acrescenta que “[...] o padê dirige-se antes de tudo a Exu, comporta também obrigatoriamente uma oração para os mortos ou para os antepassados do *candomblé*, alguns entre eles sendo mesmo designados por seus títulos sacerdotais” (BASTIDE, 2001, p.34).

É importante apontar que, no *candomblé*, vários espaços são considerados eminentemente femininos. A cozinha é um deles e é considerada um espaço estratégico, já que nela são preparadas as “comidas de santo” e as comidas profanas comunais. Assim, aos homens é permitido auxiliarem nas tarefas e nos demais afazeres apenas com o consentimento das mulheres, ficando o preparo das “comidas dos santos” ou do *axé* ao encargo das mulheres, como reza a tradição religiosa, a exceção constituindo-se quando o homem pertencer a um *orixá* feminino.

Ademais, como é comum nos templos religiosos afro-brasileiros, a cozinha é concebida como um espaço de alta sociabilidade e de controle social. Outro episódio presenciado por nós no mesmo *Terreiro*, e descrito abaixo, é interessante para ilustrar esta afirmação.

Um dos *iaôs* do último barco iniciado acabou as tarefas designadas a ele e procurou um lugar para sentar-se. Como já não era tão jovem e estava a muitas horas sem dormir, o *iaô* passou a sentir fortes dores na coluna. Então, despretensiosamente, pondo de lado toda a etiqueta em que deve pautar-se um recém iniciado, joga-se desleixado sobre um banco no interior da cozinha, causando de imediato um silêncio constrangedor. Imediatamente, acaba repreendido por uma das *ebomis* presentes que, por ser mais velha, tomou a função para si, alegando que este não deveria se postar “de banda”, “de forma inadequada para um homem”, como uma “sereia do Manguê Seco”⁵. Sua alegação de que estava com dores nas costas não fora suficiente para sensibilizá-la, e ela, se utilizando de um mecanismo disciplinador existente nos *Terreiros* tradicionais, lança mão da “multa”. Assim, pela “infração”, ele é “multado”, além disso todos os homens presentes na Casa também tiveram

⁵ Manguê Seco é uma área balneária do estado da Bahia.

que “pagar a multa”, saborosamente revertida em cerveja para as mulheres.

Na ótica que permeia o sistema afro-brasileiro, “um iaô não se cansa; não dorme; só encosta na parede para descansar”. Ao deitar no banco, num momento de atividades laborais, da forma como se postou, ele estava infringindo uma regra social. O “incidente” revela que os “mais velhos” estão sempre atentos às posturas, ações e expressões corporais, traduzindo uma disciplina social e corporal, conforme considera Foucault (1988), referindo-se à docilização do corpo frente às diversas instituições sociais.

Dito em outros termos, o poder é expresso nas sociedades associado primordialmente ao corpo, uma vez que é sobre ele que se impõem as obrigações, os interditos e os limites. É, pois, na “redução materialista da alma”, apoiada numa “teoria geral do adestramento”, que se instala e reina a noção de docilidade. Torna-se dócil o corpo que pode ser submetido, utilizado, modificado e aperfeiçoado em função do poder (FOUCAULT, 1989).

O conhecimento da complexidade das relações que se desenvolvem no interior de um *Terreiro* se faz através da transmissão oral e por comentários informais dos “mais velhos” ou ainda pelo olhar atento que se espera de um neófito – traduzido na expressão: “abiã não pergunta, só escuta”.

Desta forma, a rotina desta não é algo que se possa apreender de imediato. O sistema hierárquico e rígido ao qual são submetidas nos *Terreiros* e a intrincada rede de parentesco “mítico” e religioso, que transpassa e transpõe as relações sociais, são circunstâncias bastante complexas, que exigem cuidados e prolongada vivência para serem apreendidas por seus membros. Do seu aprendizado vai depender a função que o indivíduo irá exercer no futuro, ficando, neste sentido, as relações e os conflitos muito mais agudizados.

A figura central da liderança religiosa e a moral imperativa dos valores religiosos repercutem de tal maneira na cosmovisão dos integrantes que há uma tendência, se não de cancelar qualquer possibilidade de conflito, pelo menos de minimizá-la. Igualmente, as disputas e os conflitos entre membros do grupo são controlados de maneiras distintas e particulares, pois muitas vezes os códigos punitivos estão fundados na jocosidade, no “chiste”, servindo como eficiente mecanismo para sinalizar algum desvio de conduta ou deslize litúrgico.

Mantendo a tradição das Casas mais antigas, onde o desvio, ao ser detectado, mais do que punido, serve de exemplo regulador para o grupo, o “pagamento da multa” se constituiu em um exemplo onde as tradições do grupo foram lembradas através da jocosidade como uma forma de fixar o ensinamento.

As “brincadeiras” estão presentes constantemente nas atividades de trabalho. Trabalha-se cantando, provocando um ao outro, tecendo comentários jocosos sobre a personalidade de alguém, contando fofocas não maliciosas sobre *irmãos de santo*, que servem para lembrar situações cômicas, falando sobre episódios passados. Ou seja, vários mecanismos informais de memória do grupo são acionados visando à manutenção e preservação da identidade.

Se nestes momentos de descontração “vale tudo”, como provocar, debochar e tecer comentários poucos elogiosos, recomenda-se, por outro lado, não fazer quaisquer comentários sobre as performances dos *orixás* nos momentos ritualísticos.

Os movimentos e gestos são considerados por Mauss (1974) como técnicas criadas pela cultura, passíveis de transmissão através das gerações e portadoras de significados específicos. Para Mauss, o corpo, seus movimentos e seus gestos são como uma ferramenta reveladora dos elementos próprios de uma sociedade específica. Neste sentido, acrescenta que uma determinada forma do uso do corpo pode influenciar a própria estrutura fisiológica dos indivíduos. Entretanto, mais importante do que registrar, relacionar e classificar as diferentes manifestações corporais é entender o significado destes componentes num contexto social.

Como toda tradição, gestos são transmitidos de uma geração a outra, de pessoas a pessoas, num processo de socialização. As pessoas, principalmente as crianças, imitam atos que obtiveram êxito e que foram bem sucedidos naqueles que detêm prestígio e autoridade no grupo social. Justamente devido à eficácia das técnicas corporais (MAUSS, 1974), estes atos podem ser concebidos como do mesmo gênero que os símbolos religiosos, rituais, morais, etc.

Fica evidente, portanto, que o conjunto de posturas e movimentos corporais representa valores e princípios culturais. Todas as práticas institucionais que envolvem o corpo de diversas naturezas (educativas, recreativas, reabilitadoras ou expressivas) devem ser analisadas neste contexto.

Considerações finais

A existência do *Terreiro* como espaço social revela, de forma particular, a interação entre espaço/corpo/cultura, experimentada em relações materiais e sobrenaturais, e, especialmente, na transmissão de saberes e conhecimentos que mantêm a vitalidade das práticas religiosas tradicionais trazidas pelos povos africanos às terras brasileiras.

O candomblé, enquanto alternativa e/ou complementaridade terapêutica, se apresenta como uma possibilidade entre as várias opções cujo contexto sociocultural permite e estabelece múltiplas escolhas de diagnósticos e tratamentos.

O reconhecimento de que alguém está doente ou em desequilíbrio faz com que sejam acionados mecanismos comunitários de solidariedade e pertença que promovem, no indivíduo, a segurança que ele não encontraria fora do *Terreiro*. O fato de saber que podem ser ouvidos, que há pessoas dispostas a aceitá-los sem fazerem muitas perguntas, faz aflorar sentimentos que, muitas vezes, os indivíduos consideravam perdidos. Em vista desta situação, após alguns meses de envolvimento com os preceitos e práticas das religiões afro-brasileiras, as pessoas que buscam ajuda e que, porventura, tenham sua saúde renovada se consideram prontas para fazer frente ao desafio que representa uma iniciação. Esta situação, em última análise, seria o “pagamento” ou o agradecimento feito à entidade pelo restabelecimento da saúde/equilíbrio que o indivíduo adquiriu no âmbito da religiosidade.

Elementos comunicativos, interações sociais e acolhimentos são registrados no momento da consulta. Contudo, a primazia do sobrenatural é a marca deste processo terapêutico, não permitindo espaços para questionamentos acerca das prescrições ou dos elementos a serem utilizados.

Isto nos permitiu compreender que os mecanismos que resultam em uma escolha terapêutica associada às religiões afro-brasileiras são resultantes de uma percepção específica sobre o adoecimento; este surge então como sendo fruto de um processo sociocultural. Assim, ao perceber a incidência e o aparecimento da doença, os indivíduos acabam por buscar ajuda em diversos sistemas, sejam biomédicos ou não, sem acreditar que a adesão a um ou a outro trará prejuízos.

Assim, diante da pluralidade religiosa apresentada na modernidade e, especialmente, na sociedade brasileira, o candomblé, ou seus saberes, como um complexo sistema religioso, consegue conjugar nos laços de parentesco mítico que estruturam a lógica da religião a possibilidade de o indivíduo reconstruir laços que ou ele nunca possuiu ou que estão fragmentados, rompidos. A certeza da aquisição de uma família extensa (pai, mãe, irmãos, tios) concede ao indivíduo o suporte necessário para que ele vença seus desafios e desequilíbrios.

MANDARINO, A. C. S.; GOMBERG, E. Candomblé, bodies and powers. *Perspectivas*, São Paulo, v.43, p.199-217, jan./jun. 2013.

■ **ABSTRACT:** *This paper aimed to understand the social mechanisms founded in candomblé, understood as a religion of African roots in Brazil. By entering this religious system of treatment, subjects will try and confront a number of innovations in their daily lives, broadening their views and perceptions about the causality of the disease, resulting in the consideration of the relationship between “body/mind/orixás (divinity)”, thus opening a new option in terms of therapeutic options for these. Given the complexity of this religion, the group in question – supporters and external customers – reaffirm their solidarity with intra and extra walls, by ensuring the physical and social health of its members, to the extent that precludes antagonistic instances represented by its world view: health/illness, life/death. The balance between these is necessary to assert what becomes indispensable for this: the maintenance of health.*

■ **KEYWORDS:** *Afro-brazilian religions. Candomblé. Body. Power.*

Referências

BAPTISTA, J. R. C. *Os deuses vendem quando dão: um estudo sobre os sentidos do dinheiro nas relações de troca no candomblé*. 2006. 125f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2006.

BARROS, J. F. P. *O segredo das folhas: sistema de classificação de vegetais no candomblé jêje-nagô do Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, 1993.

BARROS, J. F. P.; TEIXEIRA, M. L. L. O código do corpo: inscrições e marcas dos orixás. In: MOURA, C. E. M. (Org.). *Meu sinal está no corpo*. São Paulo: Edicon; Edusp, 1989, p. 36-62.

BASTIDE, R. *O candomblé da Bahia: rito nagô*. São Paulo: Cia. das Letras, 2001.

BOURDIEU, P. *O poder simbólico*. Lisboa: Difel, 1989.

CAPRARA, A. O médico ferido: *Omulu* nos labirintos da doença. In: ALVES, P. C.; RABELO, M. C. *Antropologia da Saúde*. Rio de Janeiro: Fiocruz; Relume Dumará, 1998, p. 123-138.

COSSARD-BINON, G. A filha de santo. In: MOURA, C. E. M. (Org.). *Olóôrisá: escritos sobre a religião dos orixás*. São Paulo: Agora, 1981.

DA ROSA, N. I. *Associação entre estado de saúde, espiritualidade/religiosidade/crenças pessoais e qualidade de vida*. 2002. Dissertação (Mestrado em Ciências Médicas/Psiquiatria) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2002.

DUARTE, L. F. D. A outra saúde: mental, psicossocial, físico-moral? In: ALVES, P. C.; MINAYO, M. C. *Saúde e doença: um olhar antropológico*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1994, p.83-90.

FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*. Lisboa: Edições 70, 1988.

FREITAS, R. O. *Web-terreiros d'além-mar: transnacionalização e ciberinformatização das religiões afro-brasileira*. 2002. 285f. Tese (Doutorado em Comunicação e Cultura) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2002.

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

GOMBERG, E. *Hospital de orixás: encontro terapêutico em terreiro de candomblé*. Salvador: EDUFBA, 2011.

_____. *Encontros terapêuticos no Terreiro de Candomblé Ilê Axé Opô Oxogum Ladê, Sergipe/Brasil*. 2008. 246f. Tese (Doutorado em Saúde Pública) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2008.

LIMA, V. C. *A família de santo nos candomblés jejes-nagôs da Bahia: um estudo de relações intragrupais*. Salvador: Corrupio, 2003.

LUZ, M. T. *Novos saberes e práticas em saúde coletiva*. São Paulo: Hucitec, 2003.

MAGGIE, Y.; CONTINS, M. Gueto cultural ou a umbanda como modo de vida. In: VELHO, G. (Org.). *O desafio da cidade*. Rio de Janeiro: Campus, 1980, p. 77-92.

MAUSS, M. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: EPU/EDUSP, 1974.

SODRÉ, M. *O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira*. Petrópolis: Vozes, 1988.

TEIXEIRA, M. L. L. *A encruzilhada do ser: representações sobre a (lou)cura em terreiros de candomblé*. 1994. 280f. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1994.

_____. Bori, prática terapêutica e profilática. In: MANDARINO, A. C. S.; GOMBERG, E. (Orgs.). *Leituras afro-brasileiras: territórios, religiosidades e saúdes*. Salvador: EDUFBA, 2009.

VALLA, V. V. O que a saúde tem a ver com a religião? In: _____. *Religião e cultura popular*. Rio de Janeiro: D&A Editora, 2001.

VASCONCELOS, E. M. (Org.). *Espiritualidade no trabalho em saúde*. São Paulo: Hucitec, 2006.

JOGANDO (COM) O PODER NO CAMPO DA SAÚDE MENTAL

Massimiliano MINELLI¹

■ **RESUMO:** O objetivo deste artigo é descrever como o poder é jogado dentro de um determinado campo da saúde mental comunitária na Itália e como esse jogo pode ser reconstruído etnograficamente. Através da participação direta de vários pacientes e profissionais nas atividades terapêuticas e de reabilitação, promovidas pela equipe psiquiátrica de um centro de saúde mental da Região da Úmbria, é possível analisar como se articulam, em algumas circunstâncias, significativos aspectos da agentividade individual e coletiva dentro de específicas “relações de poder”. Especial atenção é dada ao corpo e seus movimentos durante partidas de futebol jogadas semanalmente por um grupo de usuários e profissionais. Nessa atividade de reabilitação, conflitos e processos de negociação, que são o foco de reflexão para pacientes e profissionais, permitem explorar os relacionamentos entre ação social, projetos terapêuticos e práticas emergentes. Evidencia também o papel desempenhado por algumas contradições estruturais na definição das políticas de saúde mental comunitárias atuais. Finalmente, o artigo mostra como os processos de incorporação têm um impacto significativo na redefinição política do campo da psiquiatria, na construção social da “doença mental” e nas possibilidades de reconhecimento mútuo entre todos os atores “envolvidos no jogo”, incluindo o etnógrafo.

■ **PALAVRAS-CHAVE:** Saúde mental comunitária. Futebol. Poder. Incorporação. Agência.

¹ UniPG – Università degli studi di Perugia. Pesquisador da Sezione Antropologica do Dipartimento Uomo e Territorio. Perugia – Itália. 06124 – minelli@unipg.it

Gramsci, Foucault e os *Stunt Riders*

Edward Said (2002), pouco antes da sua morte, numa discussão sobre os Estudos Subalternos, lembrou a importância de combinar diferentes métodos críticos no estudo do poder e sublinhou o papel crucial, a este respeito, de autores como Michel Foucault e Antonio Gramsci. Durante a discussão, Said e seus interlocutores apontaram a dificuldade de unir a noção de “dispersão do poder” de Foucault com a noção de hegemonia de Gramsci. Ironizando as críticas dirigidas aos Estudos Subalternos, com referência a esse ponto, e sobre a acusação de “tentar montar dois cavalos simultaneamente”, eles recordaram o ato de equilíbrio realizado por cavaleiros acrobatas (*Stunt Riders*), que tentam tirar vantagem da tensão produtiva entre os dois autores (SAID, 2002, p.9). Segundo Said, o problema está principalmente em como elaborar uma reflexão sobre o poder com um compromisso de transformação social, que seja suportada não só por uma *constituency* teórica, como também por uma *constituency* política. Said ainda declara que se pode fazer uma crítica a Foucault porque, nos seus textos, a realidade social é observada com “olhos do poder” e isso dificulta encontrar formas de resistência por parte dos marginalizados. Em outras palavras, nas lutas observadas por Foucault, se tem frequentemente a impressão de que já se sabe como a história vai acabar.

Ao contrário, em Gramsci – Said continua – as “mudanças da situação política” têm um papel decisivo, uma vez que a sua crítica está diretamente envolvida numa “constituição política”. De fato, mesmo em condições de cativeiro na prisão fascista, ele continuou a refletir sobre a relação entre Estado e sociedade civil, lembrando as experiências de transformação social que experimentava diretamente nas lutas dos trabalhadores em Turim. Por isso, Gramsci é particularmente útil a quem esteja interessado em compreender historicamente, nas condições específicas de existência, as ações transformadoras dos agentes envolvidos com os “subalternos”.

Quero dizer basicamente que Foucault escreve a partir da perspectiva do poder. Quando você lê um de seus livros, não há dúvidas que o poder sempre vai vencer no final. Assim, a ideia de resistência é, de fato, derrotada desde o início. [...] Gramsci, ao contrário de Foucault, enfrenta uma situação de mudança política na qual alguns experimentos, extremamente importantes e

radicais, estavam ocorrendo nas fábricas de Turim, onde ele estava envolvido, e a partir daí fazia reflexões de forma periódica. Você não tem a mesma impressão em Foucault; percebe, invés, um sentido teleológico, onde tudo parece tender para o mesmo fim, e, assim, a tentativa de unir os dois autores pressupõe, num certo sentido, fragmentar a narrativa foucaultiana numa série de situações menores, nas quais a terminologia de Gramsci pode tornar-se útil e esclarecedora para fins analíticos (SAID, 2002, p.9).

As considerações de Said e de seus interlocutores, e a imagem dos *Stunt Riders*, me parecem um excelente ponto de partida para explorar etnograficamente a relação entre agência (*agency*) e poder, levando em conta as específicas transformações históricas da psiquiatria italiana desde meados dos anos 1960 aos dias de hoje. Não só porque, nos movimentos sociais e na mudança da psiquiatria democrática na Itália, as obras de Foucault e Gramsci tiveram, de fato, um papel muito importante, mas também porque a experiência de mudança radical que o psiquiatra Franco Basaglia chamou de “utopia da prática” (BASAGLIA; ONGARO BASAGLIA, 1982[1974]; BASAGLIA, 2000) se desenvolveu, sobretudo, em situações específicas nas quais a questão do poder ficava no centro da interação social em realidades históricas bem definidas.

A este propósito, gostaria de destacar que não só a importância e a relevância de Gramsci estão, como apontado por Said, no desenvolvimento de uma linguagem adequada para capturar, ao vivo, as mudanças das “situações menores”, mas, especialmente, a capacidade de analisar a realidade através de um pensamento em movimento, fortemente ancorado à prática, útil para estudar os processos sociais de formação histórica de uma “vontade coletiva”². Gramsci aborda essa questão no caso

² Com a expressão “vontade coletiva”, que está diretamente relacionada à “vontade política”, Gramsci deseja chamar a atenção para uma forma particular de ação humana: “vontade como consciência atuante da necessidade histórica, como protagonista de um drama histórico real e efetivo” (GRAMSCI, 1975[1929-1935], III, p.1559). Uma vontade que, na sua opinião, suporta precisamente “uma ação histórico-política imediata e iminente, caracterizada pela necessidade de um procedimento rápido e fulminante, [e que] pode se encarnar miticamente num indivíduo concreto; a rapidez só pode tornar-se necessária em virtude de um grande perigo iminente, grande perigo que efetivamente leve a um despertar fulminante das paixões incandescentes e do fanatismo, aniquilando o senso crítico e a corrosividade irônica que podem destruir o caráter “carismático” do *condottiero*” (GRAMSCI, 1975[1929-1935], III, p.1558). Nesta passagem, Gramsci parece ter em mente também o que aconteceu com o surgimento das ditaduras europeias no início do século XX. E talvez seja por isso que sua análise parece ser análoga ao que Walter Benjamin escreveria alguns anos mais tarde, em relação ao “estado de exceção”, nas suas teses *Sobre o conceito de história* (BENJAMIN, 1994b[1942]). Neste caso específico, no entanto, Gramsci está interessado em compreender aquelas transformações moleculares, que passarão a formar uma efetiva “vontade coletiva”.

italiano, concentrando-se na relação entre Estado e sociedade civil, desdobrando-a na discussão sobre a formação e a função dos intelectuais na política cultural, tentando conhecer os pontos principais da reprodução social e as relações mutáveis e localizadas de dominação e subordinação. Na verdade, está claro que a atividade prática não pode ser separada da materialidade das relações de poder, isto é, da materialidade das relações e circunstâncias nas quais “o poder de uma classe dominante, exercido através do Estado, não se limita a dominar, mas, em última análise, se funde com a sociedade civil” (FRANKENBERG, 1988, p.328; CREHAN, 2002, p.172-176).

Vale lembrar que Gramsci está interessado na análise de situações históricas concretas (com um quadro interpretativo capaz de penetrar no coração das transformações em “pequenas situações”) na perspectiva de uma mudança social radical. Neste sentido, os sujeitos aos quais ele se refere são indivíduos históricos, colocados em relações de desigualdade, que sentem na própria pele uma “transformação molecular”³. Gramsci também está bem consciente de que a questão da transformação não pode ser entendida sem um estudo profundo daqueles elementos que, num dado momento histórico, saturam o campo do poder na naturalidade das práticas cotidianas. Isso ocorre porque o poder tem relação com um processo de conhecimento de Si mesmo (*Self*) e do mundo exterior que defende ou transforma o “estado das coisas”, agindo através de um saber prático, implícito e, às vezes, inarticulável. A transformação da realidade, portanto, precisa de uma interpretação das relações de poder e de uma crítica cultural que questione o conceito de “pessoa” e considere historicamente a relação entre os processos de incorporação e

³ No que se refere aos “processos moleculares” e à “política do corpo” em Gramsci ver Piza (2003). A este respeito, como Ronald Frankenberg observou, seguindo a abordagem de Gramsci sobre Marx, pode ser oportuno explorar a experiência do sujeito humano com sujeito prático, considerando o corpo e a corporeidade como a “action zone” (FRANKENBERG, 1990, p.188-189). Tullio Seppilli (2002) sugeriu nesta direção prestar atenção – via Gramsci – à seguinte bem conhecida passagem da *Ideologia Alemã* de Marx: “A produção de ideias, de representações, da consciência, está, em princípio, imediatamente entrelaçada com a atividade material e com o intercâmbio material dos homens, como a linguagem da vida real. O representar, o pensar, o intercâmbio espiritual dos homens ainda aparecem, aqui, como emanção direta de seu comportamento material. O mesmo vale para a produção espiritual, tal como ela se apresenta na linguagem da política, das leis, da moral, da religião, da metafísica etc. de um povo. Os homens são os produtores de suas representações, de suas ideias e assim por diante, mas os homens reais, ativos, tal como são condicionados por um determinado desenvolvimento de suas forças produtivas e pelo intercâmbio que a ele corresponde, até chegar às suas formações mais desenvolvidas. A consciência não pode jamais ser outra coisa que não o ser consciente, e o ser dos homens é o seu processo de vida real” (MARX; ENGELS, 2007[1846], p.94).

de hegemonia⁴. Tal crítica deve ser desenvolvida a partir de uma ideia “orgânica” que, evitando, por um lado, o que Gramsci chama “economicismo” e, por outro, o que ele chama “voluntarismo”, aborda não só a questão da formação de uma vontade coletiva, mas também a questão do caráter histórico da consciência social, entendida como uma luta de “hegemonias” políticas (GRAMSCI, 1975[1929-1935]).

A compreensão crítica de si mesmo ocorre, portanto, através de uma luta de ‘hegemonias’ políticas e de direções conflitantes, primeiro no campo da ética e, em seguida, da política, para chegar a um maior desenvolvimento de sua própria concepção da realidade (GRAMSCI, 1975[1929-1935], II, p.1385).

Igualmente deve ser lembrado que o próprio Foucault insistiu, em várias ocasiões, que seu trabalho deveria ser contextualizado num determinado momento histórico, ou seja, a fase que ele chamou de “insurreição de conhecimentos subjugados”, na qual foi necessário colocar questões para o poder como resultado de uma feliz combinação entre conhecimentos subjugados, espalhados ou difundidos na sociedade, e alguns estudos históricos sobre particulares formas de poder-saber (FOUCAULT, 1977a[1976], 1977b[1976]). Por conhecimento subjugado ou ingênuo, ele referia-se, por um lado, à emersão, através de um estudo genealógico, do conteúdo histórico que havia permanecido mascarado por muito tempo – o caso da *História da Loucura*, de Foucault (1978), é emblemático a este respeito –; e, por outro lado, ao surgimento, a partir da base, de formas particulares de conhecimentos locais, ou diferenciais, que eram parte das “ofensivas contínuas e generalizadas” e dos conflitos sociais no final da década de 1960. Foucault referia-se a atores sociais específicos e aos conhecimentos que os consideravam como sujeitos, no duplo sentido de agentes e de objetos de análise (como no caso do “psiquiatrizado”, do paciente, da enfermeira, do “delinquente”). Finalmente, as considerações de Foucault concernem a um ponto crucial: o conhecimento histórico

⁴ Quando se consideram os processos de hegemonia examinados nas obras de Ernesto de Martino, torna-se aparente que a sua análise da “crise da presença” infelizmente desenvolve apenas uma parte das reflexões de Gramsci sobre a dialética interna da subjetividade e as transformações moleculares da “persona”. Pode ser útil, por um lado, ampliar aquelas reflexões no sentido da relação entre “presenças individuais” e “presenças coletivas” – ver Signorelli, (1997) sobre este tema com respeito às classes subalternas da Itália Meridional – e por outro, explorar a formação de uma “vontade coletiva” na obra (incompleta) do mesmo Ernesto de Martino sobre as apocalipses psicopatológicas (DE MARTINO, 1977).

desses conflitos foi o resultado da união entre o saber ocultado da erudição e o saber denegrado dos movimentos políticos para a liberação das mulheres, para a desinstitucionalização psiquiátrica e para a crítica do código penal e das prisões (DI VITTORIO, 1999).

Provavelmente, Said está certo em dizer que a abertura de Foucault às lutas que transformam a realidade social e à possibilidade de ler as relações de poder na perspectiva de uma ação transformadora pertence a um momento específico da sua biografia intelectual e não parece ter sido desenvolvida em suas obras posteriores sobre o poder. Todavia, como já foi lembrado por Gilles Deleuze, as obras de Foucault têm muitas referências que indicam seu interesse específico nas transformações sociais e nos processos de subjetivação (FOUCAULT, 1989)⁵: seja pelos processos de formação de saber e de tratamento de indivíduos específicos, seja pelas formas de luta para aqueles que ele chama de “intelectuais específicos”. Neste sentido, Foucault falou das relações de poder numa perspectiva genealógica que, além de analisar os regimes discursivos e a lógica das práticas sociais, também prevê um momento estratégico para identificar as possíveis formas de libertar-se das garras do poder e de mudar as regras sociais (DELEUZE, 1990, 1989, 1986)⁶.

Neste quadro, a psiquiatria pública da Itália (GIACANELLI, 2002) – e especificamente a psiquiatria pública na região da Úmbria – parece constituir um terreno fértil para uma reflexão antropológica sobre as maneiras pelas quais o poder é jogado. De fato, podemos considerar a psiquiatria como um dos *locus* teóricos e práticos no qual foi produzido um novo discurso sobre

⁵ Especialmente quando Deleuze argumenta que, para uma interpretação adequada dos processos de subjetivação, é preciso considerar a transformação histórica dos dispositivos disciplinares. Em Foucault, os dispositivos são uma combinação peculiar de regimes de visibilidade e de regimes de discurso (DELEUZE, 1989). A referência à subjetividade em Foucault é uma questão bastante complexa e controversa, enquanto aquilo que ele chama de processo de subjetivação parece ser concreto e historicamente radicado. O termo “subjetivação” refere-se aos processos sociais nos quais um indivíduo se transforma em sujeito em conformidade com relações de poder específicas. Eu acredito que seja importante esclarecer que os processos de subjetivação não são exclusivamente ligados a ações disciplinares ou de restrição, mas que pertencem às práticas de autoconsciência, que permitem a introspecção e a narração, a construção de ações próprias como “pessoa responsável” e “cidadão”. Em Foucault, o termo “sujeito” tem essencialmente dois significados: “sujeito a alguém pelo controle e dependência, e sujeito vinculado à própria identidade pela consciência ou pela autoconsciência”. No que se refere à biopolítica e à interação entre os processos de objetivação e subjetivação na produção social e histórica da saúde ver Fassin (2000).

⁶ No que se refere a este aspecto e à relação entre o pensamento de Foucault e a obra de Basaglia, consultar Di Vittorio (1999). A antropologia crítica da prática psiquiátrica poderia capturar, no fluxo da ação social, os reflexos de duas questões que permeiam o campo intelectual e político daqueles anos: refiro-me ao conjunto bastante contraditório entre as “dinâmicas de subjetivação” e a “crise do sujeito” na filosofia contemporânea (PASSERINI, 2003, p.46-69).

as relações de poder. Um discurso elaborado em específicas circunstâncias históricas, nas quais a confrontação política teve que chegar a um acordo com uma prática transformadora que, continuamente, parecia escapar da conceituação e teorização sistemáticas. Provavelmente por estas razões, o tema central do debate e do confronto político naqueles anos foi a “subjetividade”. Subjetividade entendida como uma política de presenças coletivas desenvolvidas num espaço intersubjetivo. Aspecto que Franco Basaglia destacou em diversas ocasiões, na tentativa de elaborar um balanço dos resultados conseguidos pelos movimentos sociais na Itália.

Todos esses movimentos e lutas evidenciaram que, além da luta da classe trabalhadora que exigia mudança nas condições de vida e participação na administração do poder, havia também uma outra luta fundamental: o desejo de afirmar-se não como um objeto, mas como sujeito. Esta é uma fase importante porque é a fase que estamos vivendo hoje e é um desafio àquilo que nós somos e à relação entre as nossas vidas privadas e as nossas vidas como homens públicos e políticos. Quando um paciente solicita ao médico uma explicação sobre o tratamento e o médico não sabe ou não quer responder, ou quando o médico insiste para que o paciente permaneça na cama, o caráter opressivo da medicina é evidente. Quando, por outro lado, o médico aceita a objeção, aceita ser parte de uma dialética, a medicina e a psiquiatria se tornam instrumentos de libertação (BASAGLIA, 2000, p.7).

Eu acredito que a atualidade dos pensamentos de Gramsci e Foucault, junto ao legado da experiência da psiquiatria democrática na Itália, indica uma linha de investigação antropológica que consiste em reconhecer formas dispersas e subjugadas de saber e em examinar a pluralidade e a dispersão das práticas sociais. A etnografia, portanto, deveria enfrentar uma questão decisiva, que consiste na possibilidade de fazer surgir a ação individual e coletiva na indeterminação da vida social, com uma perspectiva (talvez sugerida na metáfora dos *Stunt Riders*) focada nos corpos que agem e produzem conhecimento intersubjetivo⁷.

⁷ As relações entre intercorporeidade, intersubjetividade e agência são discutidas em Crossley (1995). Aaron Turner usou o conceito de “configuração social constituída” referindo-se “a configuração de sujeitos que estão presentes e são, portanto, ativamente envolvidos na negociação de práticas culturais e de significados que foram extraídos delas. A partir do momento em que os antropólogos geralmente examinarão os processos entre as configurações em que eles mesmos estão presentes, esta configuração

Seguindo tais ideias, o presente trabalho procura elaborar lembranças e sensações “perturbadoras” de algumas formas de ação social (o jogo de futebol) na minha experiência etnográfica, considerando o “jogo” como prática social na qual são produzidos processos de incorporação e troca criativa nas posições dos agentes. Meu ponto de observação é, portanto, restrito: não estou interessado em desenvolver a associação de jogo e poder no sentido metafórico. Na verdade, considero importantes as dinâmicas intersubjetivas nas quais estive diretamente envolvido através dos movimentos e da sensibilidade lúdica do meu próprio corpo. O que tentarei fazer então é reconstruir algumas maneiras nas quais o poder é jogado, começando com situações etnográficas que esclarecem práticas e discursos centrados na poética social, que tem como questão principal o Si mesmo (*self*); um Si mesmo (*self*) entendido não como uma identidade profunda, mas como uma construção negociada de ser-com-os-outros, que é intersubjetivamente desenvolvida num determinado “mundo moral e profissional”. A respeito deste assunto tentarei reposicionar a questão da agência (*agency*) no meio da ação social, mostrando alguns aspectos ambivalentes do exercício e da subversão das relações de poder.

Existem aspectos correlacionados e ambivalentes do exercício de poder que podem ser colocados dentro da relação problemática entre conhecimento social e agência a partir da interpretação de algumas práticas sociais consideradas como marginais na gestão da saúde mental comunitária. Jogar futebol, por exemplo, é uma coisa que dificilmente é reconhecida como um *know-how* relacionado de algum modo ao tratamento psiquiátrico. De fato, a atividade esportiva é frequentemente considerada como um dos elementos de entretenimento psiquiátrico (SARACENO, 1995) e não como uma modalidade para mediar o relacionamento com o mundo e como uma possibilidade de interpretar e transformar a realidade social através da ação humana⁸. No entanto, o jogo de futebol oferece muitas possibilidades de observar como, na indeterminação da prática social, constroem-se significados específicos para a materialidade das relações e circunstâncias,

socialmente constituída deve ser vista como sendo constituída por “nós”, ao invés de constituída por “eles”. Em qualquer momento e lugar, este coletivo constitui os sujeitos incorporados que fazem cultura” (TURNER, 2000, p.56-57).

⁸ Na Itália, existem experiências interessantes de implementação de redes sociais e políticas de saúde mental baseadas em atividades esportivas de usuários psiquiátricos (CARDAMONE; MISSIO; ZORZETTO, 1998; CARDAMONE; ZORZETTO, 2000).

nas quais o saber e as ações dos pacientes se desenvolvem e podem ser reconhecidas ou não pelos profissionais psiquiátricos⁹; profissionais que elaboraram, porém, estratégias de confronto político com uma aguda reflexividade sobre as próprias práticas cotidianas e sobre o contexto social no qual operam.

O futebol e a nostalgia do etnógrafo

Na cidade de Gubbio, uma vez por semana, duas equipes mistas de pacientes e profissionais do Centro de Saúde Mental se enfrentam em partidas de futsal jogadas num campo da periferia. Eu tive a oportunidade e o prazer de participar destes jogos durante a minha permanência na cidade para realizar uma pesquisa etnográfica sobre a saúde mental comunitária através da observação participativa das práticas da psiquiatria pública¹⁰. Os jogos se mostraram progressivamente como preciosas ocasiões para intercâmbios e mútuo reconhecimento e, para mim, tinham um sentido mais familiar que outras experiências vividas em outros lugares da rede local de cuidado psiquiátrico. Uma oportunidade acompanhada muitas vezes por sensações ambivalentes de redescobrir algumas formas de ação parcialmente reconhecidas em minha memória corporal: aquelas situações nas quais uma pessoa é chamada diretamente a participar, para mostrar pessoalmente o que poderia fazer, para arriscar-se e mostrar suas capacidades, demonstrando também o conhecimento das regras do jogo e como respeitá-las. Por regras entendem-se, obviamente, aquelas combinações estranhas de espaços e distâncias, de limites e equilíbrios, características da partida jogada na rua ou nos campos suburbanos, onde não existem árbitros ou bandeirinhas, não existem normas para o impedimento (*offside*) e onde as balizas podem também aumentar ou diminuir, dependendo das contingências, especialmente quando não existe goleiro na defesa.

Talvez por essas razões, os jogos de futebol semanais, durante meu trabalho de campo, representaram uma fuga agradável do meu compromisso etnográfico, ocasiões para ficar fora da minha rotina de trabalho e deixar para trás o fluxo complexo de posições, táticas, esquemas de ataque e defesa com que eu havia

⁹ Sobre relações e conflitos entre os modelos especializados, usados por terapeutas, e imediata experiência e conhecimento de seus pacientes, ler: Van Dongen (2002).

¹⁰ A pesquisa de campo foi realizada, entre novembro de 1998 e junho de 2000, no Centro de Saúde Mental no território de Gubbio (província de Perugia, Umbria).

me familiarizado no campo psiquiátrico. Ingenuamente, talvez, eu houvesse deixado ao futebol a tarefa de marcar um terreno de ação livre, na qual minha atenção estivesse flutuante e lúdica. Paralelamente, parecia-me no mínimo curioso que o estudo das formas de tratamento psiquiátrico e das políticas locais de saúde mental, na qual eu tentava enxergar a psiquiatria complexamente como um campo de interações, significados e relações de poder, pudesse e necessitasse, de fato, focar a atenção sobre o lugar e a atividade mais lembrados pela minha “memória corporal”. Uma prática caracterizada pela paridade e pela competição, que se colocaria no âmbito desinteressado do jogo. Com a pesquisa hoje concluída, acredito que talvez seja a nostalgia daqueles jogos que tenha me incitado novamente a refletir sobre o papel do “jogo jogado”, com referência à dinâmica do poder no campo da psiquiatria e, especificamente, aos processos de ativação efetiva dos direitos de cidadania dos pacientes.

Por esse motivo, tive a impressão de que as partidas de futebol e as discussões que as acompanhavam constituíram momentos muito importantes na construção de uma específica relação de compartilhamento e de “intimidade cultural” (HERZFELD, 1997) com pessoas que eu tinha conhecido em vários lugares da rede psiquiátrica em outros papéis, naquele momento empenhadas em seguir outras regras e negociar outras relações. Recordando a expressão “intimidade cultural”, pretendo concentrar a atenção sobre os aspectos culturais da definição de Si mesmo (*Self*) e sobre o sentido de identidade coletiva que criam um sentimento de embaraço com estranhos, assegurando ao mesmo tempo espaços internos de sociabilidade compartilhada (HERZFELD, 1997, p.3-4). Embora, no meu caso, as partidas parecessem garantir um espaço limitado de jogo e de gestos redescobertos, eu estava consciente de que o futebol é também um dispositivo para produzir representações, individuais e coletivas, que saturam a definição do gênero masculino e a formação da identidade local (da cidade natal, regional, nacional) para mudança segmentária. O futebol, na verdade, não é só uma maneira elaborada de “pensar com os pés”, como sugere uma história de Osvaldo Soriano (SORIANO, 1995[1994]), mas também um sistema de ação e reflexão que nos permite transformar os estilos corporais numa real e verdadeira retórica social. É um tema de discussão permanente, sobre o qual todos podem ser chamados a dar sua opinião, correndo o risco de serem observados e julgados pela pertinência de sua linguagem

e pela sua competência no jogo. Neste sentido, o jogo de futebol, num pequeno campo suburbano, não pode ser diferenciado das discussões sobre os épicos desafios de caráter nacional e internacional.

Deste modo, a minha experiência social no futebol do Centro de reabilitação psiquiátrica pode ser vista como algo que ultrapassava os jogos semanais e que exigia também a capacidade de discorrer pertinentemente sobre alguma decisão tática, para participar da avaliação dos *exploits* dos heróis das partidas profissionais no domingo. Isso implicava, por exemplo, em ter consciência de que as discussões sobre o andamento do campeonato europeu de futebol, o tema dominante nos bares da cidade naquele período, faziam parte da mesma capacidade de compreender e agir nos jogos semanais do Centro de reabilitação psiquiátrica. Às tais discussões, que tinham usualmente um tom internacional, se associavam os múltiplos modos através dos quais a realidade social é representada simbolicamente e transformada pelo filtro do discurso do futebol. Uma combinação de oposição e contraposições, aos níveis local e nacional, da forma como elas são entendidas pelas torcidas das divisões inferiores nas tribunas dos estádios da cidade. A nível local, a origem dos pacientes de duas principais cidades – Gubbio e Gualdo Tadino –, rivais históricas, muitas vezes foi traduzida em lembranças de partidas nas quais grupos de torcedores rivais enfrentaram-se violentamente. Num sentido mais amplo, os agentes destes confrontos polêmicos se vangloriavam de seus clubes das ligas superiores em disputas onde o adversário era enfrentado com uma linguagem com forte conotação sexual¹¹.

Esta mesma redefinição elaborada das identidades locais assumiu um aspecto peculiar, por exemplo, quando, na cidade, foi decidido pública e oficialmente promover partidas de futebol em homenagem ao santo padroeiro. Tudo aconteceu numa noite de setembro de 1999 no estádio da cidade, quando, com o objetivo de arrecadar fundos para a restauração da estátua do século XVI do São Ubaldo – santo padroeiro da cidade – situada na rua principal de Gubbio, foi jogado um triangular de futebol entre representantes dos *ceraioli*. Os *ceraioli* são os homens que, todos os anos, no dia 15 de maio, em homenagem a São Ubaldo, correm pela cidade e depois até o santuário, em

¹¹ No que concerne à construção social do sexo masculino em práticas e discursos de futebol, ver Hughson (2000). Sobre o futebol como narrativa nacional em processos de formação de identidade (individual e coletiva), ver Pardue (2002).

cima da montanha, onde são conservadas as relíquias do santo padroeiro, carregando enormes estruturas em madeira. Cada estrutura traz no alto um dos três santos protetores de três corporações medievais (São Antônio, São Jorge e São Ubaldo). O restauro – oficialmente promovido pelos grupos responsáveis da organização da festa anual e patrocinado pelas administrações públicas locais – havia sido anunciado em vários cartazes com o slogan “Com São Ubaldo até o ano 2000”. Na noite da competição, o apresentador da TV local falou extensamente sobre as razões por trás da iniciativa, mostrando um toque de embaraço no seu esforço de manter-se imparcial em relação às três seleções em campo. Na verdade, a combinação entre jogo de futebol e a *Festa dei Ceri* exigia uma prudência especial por parte do locutor, o qual, falando da oposição entre “o sagrado e o profano”, enfatizava como a seriedade da religião não poderia ser minimamente comprometida por esta nobre causa de jogar em homenagem ao santo padroeiro da cidade. O apresentador sublinhou também como era importante que, numa ocasião tão especial, as duas grandes paixões dos homens que entraram em campo pudessem vir juntas: o futebol e a devoção religiosa. Foi possível perceber de fato que, como os jogadores em campo eram os *ceraioli* – aqueles mesmos homens que são de certo modo os representantes oficiais de cada santo –, o jogo não era só uma partida entre equipes de futebol, mas um desafio que envolvia todo o sistema de pesos e contrapesos na competição entre diferentes identidades locais.

Jogar o poder no campo psiquiátrico

A minha participação nos jogos de futsal coincidiu com o momento em que a atividade de reabilitação era examinada no seu significado geral e nas perspectivas dos diversos agentes, em relação às possibilidades de traçar algumas linhas de um projeto de reabilitação definido explicitamente em termos de brincar-divertir-jogar¹². Tudo isso significa, por um lado,

¹² O futebol pode ser visto como parte de uma esfera mais ampla de atividades de reabilitação promovidas pelo Centro de Saúde Mental. Ao contrário de outros centros semelhantes que operam na região, o pessoal do serviço ambulatorial psiquiátrico de Gubbio optou por não realizar um serviço semi-residencial que fosse frequentado por todos os pacientes, seis dias por semana. A decisão foi tomada com base em interesses e solicitações dos usuários, e sem organizar programações com base nos recursos disponíveis e habilidades da equipe. Isto significa que cada paciente pode assistir uma ou mais atividades de sua escolha, em alguns dias da semana, e que o Centro de reabilitação psiquiátrica não requer a presença continuada dos pacientes durante todo o dia (por exemplo, o serviço não fornece o almoço dentro do centro). Graças a esta

problematizar a questão da competição atlética, ou seja, o confronto que pressupõe a vontade e a determinação em derrotar o adversário; e, por outro, significa questionar e trabalhar o medo de enfrentar o adversário (o que é também o medo de dirigir-se ao adversário com a violência que o jogo, ao mesmo tempo, nega e alimenta). Para os membros da equipe, isso obrigava a repensar uma atividade competitiva, imaginando uma nova possibilidade para que esta competição interna pudesse ser estendida a outras situações como, por exemplo, partidas disputadas com outros adversários (de paróquias locais ou de outros centros de reabilitação) em outros lugares.

O jogo do futebol, além disso, apresentava um problema específico na prática psiquiátrica no que concerne à relação com a corporeidade¹³. Existem outras atividades promovidas pelo Centro de reabilitação psiquiátrica, como a ginástica postural, por exemplo, ou a natação, que tentam explorar diferentes possibilidades para a recuperação de habilidades motoras deterioradas dos pacientes. Assim, a questão da corporeidade vai além do desejo de ativar práticas de reabilitação, para impactar diretamente a possibilidade de reforçar habilidades do paciente e ampliar sua autonomia. Neste quadro interpretativo, as atividades anteriormente descritas e ligadas ao futebol são também significativas para compreender como o esporte pode ser colocado numa rede de significados que permite aos diversos agentes ocupar posições diferentes na mesma rede de relações sociais – existem, por exemplo, pacientes que não podem jogar por motivos físicos, aos quais são atribuídos papéis como organizadores e facilitadores – e compreender ainda como os psiquiatras do centro tentam traduzir este legado comum em um projeto experimental. O processo de promoção da capacidade de agir dos pacientes pode ser dividido em várias

flexibilidade, um número bastante elevado de usuários, cerca de 60 pessoas, frequente habitualmente uma ou mais atividades de vários tipos: teatro, leitura e escrita, música, culinária, pintura e imagens, produção audiovisual, bricolagem (construção de pequenos objetos, a maioria brinquedos em madeira), fotografia, estudo da natureza e organização de passeios, ginástica postural, natação, futebol. Cada paciente segue um plano que inclui as atividades do Centro de reabilitação psiquiátrica, assim como a inserção no mercado de trabalho, terapias farmacológicas, apoio psicológico e consulta para familiares, etc. Cada atividade de reabilitação prevê, portanto, para cada paciente, um projeto com duplo foco – reabilitação-terapia individual e atividades em grupo –, acordado com o psiquiatra e seguido por um agente social. No final de cada dia, a equipe do serviço envolvida nas diversas atividades preenche um registro com a presença e um “diário de atividades”. O Centro de reabilitação psiquiátrica também organiza reuniões do grupo semanais ou quinzenais. As situações individuais dos pacientes também são discutidas em outras reuniões, formais e informais, entre membros do staff de trabalho social e terapeutas durante as atividades diárias do centro.

¹³ Uma relação particularmente complexa no caso de um diagnóstico de esquizofrenia, quando a situação tende a ser filtrada através de modelos interpretativos de caráter médico-psiquiátrico.

fases e intervenções focadas em: mudar a postura (pessoas que não participam diretamente deveriam, por exemplo, abster-se de fumar e não ficar “jogadas pelos cantos”); inserir gradualmente no jogo também aqueles que preferem não jogar; ou abrir discussões nas quais a resistência do paciente pode tornar-se o fulcro dos processos de troca social, como veremos nos dois exemplos etnográficos abaixo.

Na perspectiva estratégica de redefinir no jogo novas relações interpessoais, os membros da equipe discutiram a função terapêutica e reabilitadora do futebol, destacando que se trata de um “jogo” e não de uma competição. O escopo específico de um esporte de equipe é assim marcado no “vencer sem ferir o adversário”, promovendo uma competição que segue regras estabelecidas. Isto pressupõe uma reorganização das regras do jogo entendidas, por um lado, como regras a serem respeitadas no treinamento e não somente na partida e, por outro lado, como um instrumento para garantir, também por meio do treinador e do árbitro, o andamento correto do jogo, além da relação positiva entre justiça e injustiça durante a partida¹⁴.

No jogo misturam-se pacientes e pessoas do Centro. Além disso, foi revelado que, para cuidar dos usuários que ficam fora do campo de jogo, a equipe precisava observar tudo o que estava acontecendo ao redor e não apenas jogar o tempo todo. Por esta razão, os agentes sociais decidiram, depois de algum tempo, manter um deles à margem, com a tarefa de supervisionar o que acontecia durante a partida¹⁵. Esta decisão operacional, definida com o psiquiatra encarregado pelo projeto para resolver o problema de pessoal através do ingresso de um treinador de fora do Centro, abriu uma animada discussão na qual os espaços para a negociação foram drasticamente redefinidos. O paradoxo observado por membros da equipe na experiência perceptiva relacionada às suas atividades diárias, como veremos, não foge à reflexão crítica dos pacientes. Segundo um eufemismo, todo mundo seria parte de um mesmo grupo paritário. Porém, eu diria que um grupo deve ser entendido por aquilo que é: um agregado de sujeitos no campo da psiquiatria.

¹⁴ Ver a metáfora do árbitro do jogo de futebol como administrador da justiça no mundo, sugerida por Bromberger (1995).

¹⁵ Para compreender a particular atenção que os trabalhadores sociais têm em relação à “observação” do jogo, se deve recordar que o futebol é a atividade na qual o pessoal de serviço social tem uma maior autonomia em relação aos outros trabalhadores do serviço psiquiátrico. Existe uma maior delegação por parte dos psiquiatras, e isso significa um encargo adicional de responsabilidade para os trabalhadores sociais: se algo parece não estar funcionando, fica a cargo deles tomarem as decisões.

Na verdade, a redefinição do jogo levou a uma operação de enquadramento ou, mais oportunamente dizendo, de *keying* – uma mudança real na chave musical (GOFFMAN, 1974, p.40-82) que, como outros tipos de enquadramento, tem valor metacomunicativo (BATESON, 1972). O aspecto interessante no caso em questão é que a metacomunicação implícita na operação da mudança do quadro, comunicada sem palavras, através de algumas expressões faciais dos profissionais, foi imediatamente compreendida pelos pacientes e rejeitada por alguns deles, salientando assim o risco de definir o jogo num “quadro psiquiátrico” hierarquizado.

A este respeito, apresento agora dois exemplos etnográficos que ilustram como, nas atividades de reabilitação psiquiátricas, conflitos e processos de negociação permitem explorar a relação entre a ação social e as práticas emergentes, mostrando o papel desempenhado em algumas das contradições estruturais na definição das políticas de saúde mentais comunitárias.

Michele: saindo do habitus

A reabilitação psiquiátrica implica substanciais diferenças e relações assimétricas entre pacientes e profissionais. Um exemplo de como essas relações assimétricas podem ser subvertidas é representado na escolha de Michele¹⁶, um paciente que chega ao Centro para jogar trazendo consigo alguns amigos da sua cidade natal e ocupando assim uma posição dificilmente definível pelo pessoal do serviço psiquiátrico. Michele, por sua vez, não ajuda a esclarecer os aspectos obscuros da sua presença nos jogos: ele vem para jogar, é pontual, mas não parece fazer efetivamente parte como paciente do Centro de reabilitação psiquiátrica. Ao contrário, impõe uma presença ativa que lhe permite movimentar-se entre os usuários do Centro, numa espécie de missão pessoal que busca ser inserida na reabilitação dos seus amigos pacientes. Não é que Michele não reconheça a sua própria condição, mas ele concebe a sua presença como, sobretudo, um apoio para o projeto coletivo. Ele participa dos jogos a fim de mostrar aos outros usuários como ter uma vida saudável e assim conquistar uma melhor forma física.

Conheci Michele e seus amigos durante uma partida de futebol. No campo, ele é um zagueiro tenaz, com uma boa visão

¹⁶ Todos os nomes utilizados no texto são de ficção.

de jogo e um bom toque de bola. Mais tarde, ele me diria que compreende o futebol como um jogo que precisa ser jogado “selvagemente... mas sempre com certos valores”. Seus amigos jogam em várias equipes amadoras da região e estão em excelente forma física: eles correm mais que todos nós e, às vezes, somos forçados a separá-los igualmente entre as duas equipes para garantir que o jogo seja equilibrado. Nas partidas seguintes e durante nossas conversas no Centro de reabilitação psiquiátrica, ouvi repetidamente Michele falar da sua íntima ligação com a natureza. Ele me contou sobre uma máquina de sua invenção, que pode extrair energia das formas de vida natural e da necessidade de lutar de alguma maneira contra as coisas que podem diminuir ou interromper o ciclo de vida, causando morte e decadência. Coisas que vão além do processo de envelhecimento natural e que, segundo Michele, têm “os traços do Anjo do mal”. O modo como se expressa, sempre com entusiasmo, às vezes parece encobrir certa preocupação. Ele comunica sonhos, ambições e uma visão do mundo nos quais tudo parece fazer parte de um contínuo processo de produção e transformação.

Michele – Os animais... olha, se eu pudesse, por exemplo, ser ligado à terra e trazer toda a terra comigo quando... como diz a Bíblia, será o momento de voltar para casa. Porque a morte... haverá os vivos e os mortos e, assim, na maneira cristã... a terra é a vida, tudo é vida. Tudo o que você toca é vida [*batendo na parede várias vezes*]: é fóssil, é mineral, mas é a vida. E na história das plantas tem muito disso também. Eu não acreditava, eu fiz alguns progressos, você sabe, mas talvez eu me comportei como São Tomás, não sei.

A relação entre Michele e o serviço psiquiátrico tem uma história específica, parcialmente baseada na busca ambivalente de autonomia e de proteção de suas possibilidades de expressão e autoafirmação. É uma história que também teve momentos de conflito agudo, como na vez em que ele foi internado contra a sua vontade. Para Michele, o Tratamento Sanitário Obrigatório (TSO) é o momento no qual a força máxima se abate sobre o indivíduo e não é outra coisa senão uma luta brutal, uma guerra, um conflito armado.

Michele – Vi tudo de forma diferente, isto é, você entende? Como... como se estivesse bloqueado. Ou seja, nada que você ... para nada, nada ... na verdade, ninguém sabia nem se eu... me tinham

trancado, pensava que nem mesmo me... isto é para chegar a este ponto, que seja ... eu não tinha matado ninguém. Então, foi uma coisa ... foi um trauma, como poderia ser a Bósnia. [...] Não sei. Eu, lá, naquele momento... comecei a ver, comecei a entrar num mundo que eu nunca tinha visto. O Tratamento Sanitário Obrigatório é exatamente ... exatamente o TSO, na minha opinião, foi um erro ligado a uma visão equivocada, então eles quiseram fazer assim, me sedando em dois minutos e depois segurando-me um pouco. É claro que quem perdeu foi somente eu, mas ...

Em alguns aspectos, o TSO pode ser visto como uma situação em que, especificamente, um dispositivo psiquiátrico age sobre um estado de exceção (AGAMBEN, 1995, 2003). É sabido, porém, que, particularmente na Itália, o TSO – regulado (em conjunto com o fechamento do Hospital Psiquiátrico) pela Lei de Reforma Psiquiátrica 180, de 1978 – trouxe a perspectiva de colocar o paciente no centro do serviço de saúde mental com “respeito à dignidade da pessoa e aos seus direitos cívicos e políticos” (BASAGLIA; GIANNICHECKDA, 1982[1979], p.462). Isto significa que o TSO é sempre determinado pela relação dinâmica entre dois aspectos: o sofrimento do sujeito e a capacidade de interpretar e responder a tal sofrimento por parte do serviço de saúde (GIANNICHECKDA, 1988)¹⁷. Na situação crítica, que ameaça explodir, o desafio é mobilizar recursos das contradições sociais que o sofrimento individual abre no contexto de vida (BASAGLIA, 2000, p.13). Neste sentido, a crise nunca é simplesmente uma crise individual e pode ser socialmente definida como o ponto limite da prática eficaz do serviço. Na rede de relações institucionais (na qual agem diferentes poderes do Estado), que definem esse limite, a avaliação técnica confiada ao olhar médico contribui *para modelar o conflito entre o paciente e o contexto de vida*.

Neste quadro, a específica lembrança de Michele de sua internação é também parcialmente influenciada por uma situação de trabalho difícil, uma espécie de luta contra mal e, ironia do destino, a representação simbólica dos conflitos no jogo do futebol.

¹⁷ Porque ele está colocado numa zona de transição dinâmica, o TSO pode ser visto como um reflexo da diversificada situação italiana. O TSO foi “traduzido em alguns lugares em serviços, procedimentos e culturas consistentes e eficazes, embora em outros lugares se atuou como uma reafirmação, em outros termos, de internações obrigatórias do velho regime” (GIANNICHECKDA, 2006, p.XLIX). O caso da Úmbria é importante porque é a região italiana com a menor taxa de internações hospitalares nos últimos anos. Uma porcentagem de hospitalizações correspondente a um número igualmente baixo de Tratamentos Sanitários Obrigatórios.

MM – E por que você foi demitido do trabalho?

Michele – Bem, porque eu vi minha vida em risco.

MM – No âmbito do trabalho?

Michele – Aqueles eram os tempos que o Milan estava ganhando tudo.

MM – Ah, o diabo [*em referência ao símbolo – um demônio – do Milan, a equipe de futebol*]...

Michele – Estava uma SX vermelha e preta [*referindo-se a um tipo de carro*] que tinha cornos retos colocados em frente do hexágono. Você sabe o que eu quero dizer, o três sobre o hexágono? Seis seis seis. E ele tinha três portas.

MM – E porque tinham todos estes ... ?

Michele – Não sei. Quando vi este carro, me levantei e tentei afastar o demônio. Porque eu tenho que lutar todos os anos contra este carro. Mas eu não percebi que tinha um carro desta maneira. Depois ... porque tinha o mercado, o preço e tudo mais. Em seguida, o AC Milan, o Milan ganhou tudo. Meu amigo está paralisado por causa do carro.

A terapeuta de Michele contou que decidiu pelo TSO no dia em que foi obrigada a ir até o topo da montanha para buscá-lo. Michele parou de se comunicar com os outros e não deixou ninguém se aproximar, ficando completamente só, para lutar por conta própria contra os demônios. Seguiu uma longa série de separações e novas abordagens. Quando foi demitido do Serviço Psiquiátrico para Diagnóstico e Tratamento (SPDC), Michele começou um período de atividades ligadas a natureza. Juntamente com um grupo de profissionais e outros usuários, Michele, que é um apaixonado e estudioso da flora e da fauna locais, começou a passear no bosque e a fazer longas caminhadas nas montanhas para observar animais e plantas. Mais tarde, quando os trabalhadores psiquiátricos discutiram a possibilidade dos pacientes começarem a fazer autonomamente diferentes atividades na cidade, com base em seus interesses específicos, a atividade reabilitativa na natureza, na qual Michele era o líder, mostrou logo as suas possibilidades de desenvolvimento. Assim, foi elaborado um projeto para que, através da colaboração entre o Centro de reabilitação psiquiátrica e outras associações da cidade, o paciente pudesse frequentar outras atividades e construir relações com outros grupos ativos na área.

Frequentemente, os membros da equipe discutem sobre os comentários cáusticos que Michele dirige aos seus colegas participantes das atividades de grupo, particularmente em passeios e nos jogos de futebol. Eles falam, sobretudo, das suas insistentes referências aos companheiros que estão “fora de forma” ou que não têm resistência e agilidade. Alguns profissionais dizem que Michele, às vezes, faz observações ofensivas que precisariam ser corrigidas: “São coisas que devem ser devolvidas ao remetente”. Todavia, outros dizem que o problema de Michele não é tanto a falta de paciência, mas a sua visão do mundo e o seu jeito de conviver com os outros. Na verdade, a sua decisão de participar como uma espécie de “animador” no jogo de futebol é compreensível quando se considera que, graças à sua juventude e à sua insistência em relação à necessidade de estar em boa forma, ele é um dos melhores jogadores em campo. Quando Michele e seus amigos estão conosco, durante a partida, as trocas linguísticas entre os outros jogadores estão centradas prevalentemente sobre a medição de forças, sobre a “energia” que falta e sobre as nossas fraquezas e incapacidade de chegar ao fim do jogo.

Um dia, numa discussão de grupo dedicada à redefinição da atividade de futebol, um enfermeiro do Centro começou a explicar algumas mudanças a serem feitas e a apresentar o “novo especialista” chamado de treinador. O enfermeiro se referiu repetidamente à necessidade de respeitar as regras e deu a todos uma fotocópia da regulamentação promulgada pela Associação Internacional de Futsal, na qual está previsto, por exemplo, que a punição direta é apitada até em um “carrinho” sem contato físico. As referências às regras e ao novo treinador são fundamentais para fazer um jogo correto e ordenado, que todos gradualmente deveriam desempenhar, mesmo aqueles pacientes que eram somente espectadores. Ao fim do discurso, um paciente sorriu e disse que entrar em campo, com 45 anos, é bastante complicado.

Ficou evidente, através da troca de olhares entre os outros membros da equipe, que o discurso do enfermeiro não tinha atingido o alvo e que, efetivamente, o risco de criar confusão tinha aumentado. Na verdade, Michele, acompanhado por dois de seus amigos – recém-saídos da fábrica onde, naquele período antes das férias, trabalhavam dez horas por dia –, disse claramente que as questões abordadas não eram absolutamente interessantes

para ele, acrescentando: “Nós não precisamos falar de esquemas de jogo, nós jogamos para nos divertir e isso é tudo”.

O enfermeiro, então, respondeu com uma longa divagação, sem permitir que outros membros do grupo interviessem sobre o fato de que especialistas são especialistas e que, portanto, uma breve apresentação do novo treinador seria o suficiente para entender isso e confiar na sua competência. O especialista-treinador, constrangido e embaraçado, disse algumas palavras de apresentação e ilustrou um breve *curriculum* de suas atividades atléticas.

Naquela ocasião, Michele rebateu dizendo: “Não precisamos de especialistas para jogar futebol”. E acrescentou: “Eu não vou ser cavalo de ninguém”. Com certeza a sua relação pessoal com o Centro de reabilitação psiquiátrica não corria o risco de ser alterada por causa da nova proposta estratégica do enfermeiro¹⁸. Desta maneira, Michele defendeu a sua ideia de futebol, apontando contemporaneamente a ambivalência das tentativas de “normalizar” a dialética do jogo entendido como disputa agônica e atividade aleatória. A este respeito, vale lembrar as cruciais considerações de Roberto Da Matta sobre o futebol brasileiro:

O futebol é um esporte, mas o chamamos de “jogo”. Em português, como sabemos, “jogo” engloba tanto a disputa agônica e competitiva quanto a atividade aleatória, sem esquecer as “brincadeiras” e as atividades que têm como alvo divertir ou preencher o tempo ocioso. Em inglês, língua da sociedade que inventou os esportes modernos, distingue-se “jogar” (*to gamble*) de “brincar-disputar-competir-divertir” (*to play*). No Brasil, o “esporte” congrega brincar e divertir; bem como jogar, disputar e competir. Não há dúvida que nós, brasileiros, concebemos o futebol como uma disputa na qual a técnica, o preparo físico e o *fair-play* (a obediência às normas e a sua aceitação desprendida e educada) são fundamentais. Mas também não há quem rejeite a noção de que o futebol é uma atividade marcada pela sorte, pelo “destino” e pelo que se posiciona como “imprevisível” em geral. Pelos fenômenos aleatórios, eventos puros que resultam de decisões estatísticas não só imprevisíveis, como imprevistas durante o jogo (DA MATTA, 2006, p.207).

A contestação de Michele está ligada a seu comportamento heterodoxo em respeito às formas locais de negociação. Ele

¹⁸ No que se refere à relação entre estratégias e táticas consultar o texto de Certeau (1990, p.XLV-XLVI).

continuamente se move fora do papel de paciente e fica fora do *habitus* (FARNELL, 2000) do usuário, agindo criativamente, uma vez ou outra, para redefinir os limites do campo psiquiátrico. Neste caso, Michele propõe uma forma diferente de ver o futebol, correspondente a uma maneira distinta de ver o mundo e seus conflitos. A luta de Michele contra as novas práticas de jogo envolve diretamente a lógica classificatória¹⁹, que o coloca ao lado dos pacientes mesmo na atividade de reabilitação que deveria mudar os limites entre a equipe do serviço psiquiátrico e os usuários. Submetido às evoluções de Michele, o campo de jogo (e da minha etnografia) parece mudar de forma, como aconteceu na imaginária final da Copa do Mundo na Patagônia de 1942, descrita maravilhosamente por Osvaldo Soriano: as portas são movidas, as equipes se transformam, a bola desaparece (SORIANO, 1995[1994], p.198).

Alessandro: crises ou contradições?

Não se pode excluir que a situação ambivalente em que se encontravam os funcionários tenha sido, também, o resultado de uma pergunta oportuna colocada por Alessandro, 35 anos, usuário do serviço e atacante da nossa equipe de futebol. Ele perguntou explicitamente: “O treinador é para todos, até mesmo para Michele e seus amigos, ou somente para nós, os pacientes?”. A sensibilidade de Alessandro para as divisões internas da rede social da psiquiatria e sua capacidade de salientar o caráter incorporado dos conflitos no dia a dia oferecem a oportunidade de explorar outro significativo aspecto do jogo do poder na psiquiatria comunitária. Um jogo, como veremos, constituído pela relação entre capacidade de agir, intersubjetividade e processos de subjetivação.

Alessandro entrou em contato com o serviço psiquiátrico em 1987, depois de ter tido seus primeiros problemas durante o serviço militar. Ele esteve internado por longos períodos no Serviço Psiquiátrico para Diagnóstico e Tratamento, antes de entrar numa comunidade terapêutica onde ficou até 1996, ano no

¹⁹ A intervenção na denominação e classificação de um comportamento, uma perturbação, ou um traço de personalidade, como é bem sabido, é decisiva nos contextos psiquiátricos. Estes são precisamente os casos nos quais a “classificação” é o terreno essencial da disputa política. Um concurso que pode ser reconstruído, referindo-se as combinações circunstanciais de ação e conhecimento incorporado feitas pelos agentes envolvidos em negociações para o seu próprio reconhecimento (BOURDIEU, 1982, p.121-131).

qual foi morar em Gubbio no “apartamento de grupo” do Centro de Saúde Mental. Com Alessandro também, como já vimos com Michele, as experiências de vida cotidiana e a história coletiva se expressam através da mesma linguagem de luta e conflito. O cansaço do qual ele frequentemente reclama está ligado a uma luta diária contra situações difíceis que se apresentam em breves encontros quotidianos: mães distraídas em relação a seus próprios filhos, pessoas que não têm nenhuma preocupação pelos outros.

Alessandro – Sim, a vida é uma luta, Massi. Não é que eu estou desistindo, mas eu só tenho um pouco de dificuldade em colocar-me... colocar-me no dia a dia. Eu me sinto como um cara que lutou contra a guerra, em outras palavras.

MM – Você se sente cansado?

Alessandro – Oh, sim. [...] Porque eu sempre lutei, Massi. Não acho descanso na minha vida.

MM – Contra o quê precisamos lutar?

Alessandro – Eh, eu luto por tudo, Massi. Luto pelos animais, luto para... para voltar para casa, luto pelas pessoas que dirigem seus carros para que possam retornar tranquilas em seus lares. Quando as pessoas vêm na loja dos meus pais para comprar algo, eu digo sempre: “Olá garotinha! Tua mãe te ama, ame-a também...” Porque a mãe dela não se preocupa tanto com a menina. Estou muito preocupado...

Talvez, quando Alessandro percebe que algo de errado está acontecendo, alterne momentos de hiperatividade com momentos de absoluto silêncio e introspecção. Em casa, os companheiros percebem que ele se isola e evita conversa. Alessandro senta na cozinha, segurando junto a ele a pequena estátua de Nossa Senhora que estava em cima da TV. Ou então vai dar uma volta, para refletir, nos jardins públicos, na igreja perto da praça, ou senta num banco embaixo do monumento dedicado a São Francisco. Quando Alessandro fica assim, ele mesmo vai até o serviço psiquiátrico e solicita ao seu terapeuta para ser internado no departamento de medicina do hospital local.

Uma vez no Centro de Saúde Mental houve um incidente. Numa tarde, enquanto nós estávamos esperando no Centro de reabilitação psiquiátrica para o nosso jogo semanal (e percebendo também que não tínhamos jogadores suficientes),

repentinamente a atmosfera tornou-se bastante tensa, vimos uma enfermeira sair, várias vezes, para fazer chamadas telefônicas. A situação era aquela em que as pessoas falam sem falar²⁰. Alguém perguntou, sem mencionar nomes específicos: “Como é? ...” A enfermeira respondeu que ele estava bem agora, que ele estava em sua cama. O único que mostrou inquietação foi um educador social que disse para não nos aproximarmos da porta do quarto, enquanto a enfermeira estava ao telefone. Mesmo assim, algumas pessoas continuaram jogando futebol, chutando a bola, algumas falando em voz alta, outras rindo. Um membro da equipe saiu para ver o que estava acontecendo e nos assegurou: “Está tudo bem”.

Na manhã seguinte, tive uma reunião, previamente agendada, no Centro de Saúde Mental, com o psiquiatra de Alessandro que tentou refletir sobre o episódio acontecido na tarde anterior, no qual ele estava envolvido. No dia anterior, um membro do turno da manhã havia se esquecido de dar o remédio usual a Alessandro. À tarde, alguém do Centro de reabilitação psiquiátrica, provavelmente, fez uma referência inoportuna sobre um episódio ocorrido com um paciente dentro do Serviço Psiquiátrico para Diagnóstico e Tratamento de Perugia, o que fez Alessandro ficar realmente irritado. Normalmente, ele se revolta contra os alemães e, algumas vezes, contra os americanos, mas, nessa ocasião, as acusações foram dirigidas diretamente àqueles que estavam de plantão e, em particular, a seu psiquiatra. Nesse momento, o psiquiatra decidiu não internar Alessandro, para tentar resolver de outro modo a crise. Ele me disse que precisou conversar por um longo tempo, mas, sobretudo, precisou de tempo para refletir.

Este incidente foi uma oportunidade para mim, a fim de explorar etnograficamente a presença de níveis hegemônicos contraditórios na prática diária dos trabalhadores psiquiátricos. Nessa ocasião, o psiquiatra e a enfermeira interrogaram-se

²⁰ Este é um daqueles momentos em que as fronteiras e a distinção de papéis são mais acentuadas. Aqui está mais claramente determinado o acesso diferenciado ao conhecimento entre os funcionários e os usuários, e nesta situação específica eu estava muito próximo a esses últimos. Em tais circunstâncias, eu tive que trabalhar sobre o olhar e, portanto, pensar sobre os limites impostos pelo meu “posicionamento” nas interações. Refiro-me à redefinição dos limites em torno da esfera cognitiva e emocional do paciente que está envolvida no trabalho cotidiano da psiquiatria: tom de voz, comunicação restrita em grupos de duas ou três pessoas, o fechamento de portas através das quais só se pode ver, do outro lado, funcionários atarefados (fazer por exemplo com uma particular atenção as coisas que em outros momentos são apenas parte do fluxo lento e constante da rotina). Na realidade, estes são os momentos nos quais mais experimentei a mudança de proximidade e distância entre a qual a minha presença estava diretamente em jogo.

sobre a razão que leva alguns profissionais (particularmente os enfermeiros especializados) a manterem-se estritamente dentro da própria área de competência, esquecendo as coisas que deveriam ser entendidas e tratadas numa dimensão compartilhada de trabalho de equipe. A este respeito, é interessante notar como a reconstrução do episódio nas palavras do psiquiatra impacta diretamente o atual estado crítico da psiquiatria comunitária.

Psiquiatra – Existe atualmente, e historicamente, uma questão ligada a reunião semanal do serviço. Na verdade, poucos participam da reunião. [...] Um serviço público, na minha opinião, pode funcionar bem só quando as pessoas se confrontam continuamente... para comparar constantemente os papéis, para que todos saibam o que os outros fazem. [...] Porque se Alessandro aparece e, nós nos preocupamos com a terapia dele só porque ele é o paciente do Doutor X ou da enfermeira Y, isso significa que uma coisa assim pode acontecer hoje, amanhã e depois de amanhã. E então nós pensamos que Alessandro está doente... entendeu? Estou convencido de que o serviço local pode funcionar só como tribo, mas uma tribo sem um totem. [...] Ontem, por exemplo, juntamente com a enfermeira, começamos a contar, a reformular o motivo pelo qual Alessandro ficou bravo. Isso é um trabalho de qualidade, um trabalho ... Parece bobagem, mas isto refere-se àquela enfermeira, refere-se a mim... que realmente estou lendo alguma coisa. Eu estou procurando uma história e não olhando para uma foto dos sintomas de Alessandro. Porque, então, é a história que explica isso para mim, é a história que permitiu não internar Alessandro.

Na realidade, a pessoa que não deu o remédio a Alessandro pensou que aquilo não fazia parte das suas tarefas e que a administração dos medicamentos deveria ser tratada pela enfermeira ou pelo psiquiatra designado, ignorando, assim, qualquer gestão coletiva da crise. Mas o psiquiatra hoje reconhece, nesta situação, uma contradição profunda da atual redefinição da psiquiatria pública: o fato é que uma abordagem comunitária local não pode ser realizada por uma psiquiatria "especializada" em um sistema de saúde formado por competências rigidamente separadas. Uma crise nunca é uma crise do indivíduo, mas do serviço. O desafio, como Franco Basaglia bem entendeu, é deixar-se envolver diretamente nas contradições sociais abertas por uma crise individual, com o objetivo de uma transformação social

ampla e não como prática meramente institucional (BASAGLIA, 2000, p.13).

Por exemplo, em relação ao episódio anteriormente descrito, deve-se observar a sombra projetada por recentes transformações institucionais. O incidente, como vimos, evidenciou o uso da medicação como regulador das relações sociais. Mas qual é o lugar ocupado pela manipulação do medicamento nesta trama de significados e relações de poder? Na interpretação do incidente, a gestão errada do remédio não pode ser vista, na verdade, como a única “causa” da crise de Alessandro. Efetivamente alguns membros da equipe perceberam um aspecto mais sutil e problemático do evento, quando consideraram a interrupção do remédio como uma “razão” para a cólera de Alessandro, que evidentemente percebeu a falta de cuidados como uma forma de negligência e incompetência²¹. A ideia de Alessandro, pela falta de responsabilidade assumida relativamente à sua condição, deve ter sido formada indiretamente e alimentada progressivamente no tempo em relação aos olhares inquiridores dos membros da equipe chamados a responder por omissão. Em todos os casos, todavia, a “ação do remédio” está colocada numa complexa rede intersubjetiva e geradora de práticas, conhecimentos e relações institucionais, na qual estão em jogo questões de transferência simbólica e social.

Conclusões

Tirando partido da inspiração que provém dos ensinamentos de Gramsci e usando algumas sugestões de Deleuze na leitura do pensamento de Foucault, procurei mostrar através de dois exemplos etnográficos como o poder não é simplesmente reproduzido e manipulado, mas ironicamente explorado pelos agentes, como forma molecular e incorporada de transformação.

O primeiro exemplo traz à tona a relação entre a prática e a incorporação. Em certo sentido, os trabalhadores psiquiátricos jogam vários jogos, mas não conseguem perceber os diferentes

²¹ Sobre a distinção entre “causas” e “razões” podem ser lidos Wittgenstein (1978), Bouveresse (1991) e Young (1995). A relação causal é hipotética. Em contraste, na relação entre uma “razão” e uma ação de um indivíduo, o carácter específico da “razão” é ser reconhecida como tal pelo comportamento do qual é razão e não pela inferência indutiva. “Causas” e “razões” podem suportar, com as mesmas peças, jogos de linguagem muito diferentes. A justaposição dos dois níveis de explicação do comportamento humano é geralmente motivo de confusão lógica.

lugares cruciais onde, talvez, um jogo se transforma em outro. A este respeito, os profissionais tentam expandir o controle através de uma série de procedimentos que conduzem a uma rearticulação da presença corporal dos pacientes nos jogos. Portanto, a intenção de promover a capacitação dos pacientes, nesse caso, entra em conflito com a incapacidade de reconhecer o saber incorporado dos mesmos pacientes.

Em suas relações diretas com os usuários, os membros da equipe psiquiátrica estão envolvidos em formas de decodificação do comportamento do outro que necessitam de certo tipo de confiança recíproca. Quando se movem, no entanto, na direção de um enquadramento psicológico do comportamento dos pacientes-boleiros, eles não conseguem perceber que não vão mudar só os quadros reabilitativos, mas todo o jogo linguístico. E já que cada jogo linguístico pode ser entendido somente por explorar a sua específica gramática no contexto de uma “forma de vida”, às vezes os profissionais não conseguem perceber que uma particular inter-relação entre agência e poder estrutural se realiza em uma relação conflitiva e dinâmica entre práticas corpóreas emergentes e estratégias para mudar a conduta individual (FOUCAULT, 1988).

Este tipo de contradição emerge particularmente nas situações onde a parte inarticulável das atividades sociais assume um papel crucial. Uma incapacidade de lidar com as consequências dessas atividades sociais também significa não poder reconhecer muitos dos possíveis recursos no campo da saúde presentes na comunidade. O efeito irônico, neste caso, deriva da dissonância entre o processo de aquisição de capacidade corporal, ativamente promovida por membros da equipe (a qual, como vimos, corresponde a uma visão exterior do jogo por parte dos trabalhadores sociais), e uma espécie de “efeito panóptico”, que é compartilhado entre os trabalhadores sociais e o psiquiatra encarregado do projeto. Os mesmos trabalhadores sociais entram em crise quando um paciente pensa o futebol como uma oportunidade de potencializar e desenvolver a força vital às custas de uma regulamentação imposta para criar uma nova “ideia de equipe”. Uma maneira de explorar este tipo de contradição é concentrar a atenção sobre a dimensão intersubjetiva do específico contexto onde as práticas de jogo são aprendidas, e ainda sobre a experiência da participação (ou de não participação) em tais práticas de jogo.

No segundo exemplo etnográfico, marcado pela incerteza na gestão de riscos e crises, a dimensão intersubjetiva é particularmente evidente. O incidente de Alessandro é uma espécie de catalisador que permite destacar o entrelaçamento das relações de poder e da resistência no campo da saúde mental. Quanto à experiência italiana, se deve lembrar que, historicamente, novos espaços intersubjetivos para uma inovadora saúde mental comunitária foram formados num período de lutas políticas, no qual se considerava o cuidado de saúde mental como um problema social que precisava ser tratado no âmbito das contradições estruturais da sociedade. Hoje, ao contrário, os membros da equipe sabem que o financiamento público tende a distinguir mecanicamente entre questões de saúde e problemas sociais, colocando a assistência psiquiátrica em prevalência num quadro farmacológico e de medicalização. Esta situação dá origem a um fenômeno que Pierre Bourdieu (1993, p.337-350) bem mostrou em sua obra *La misere du monde*: cuidadores psiquiátricos e trabalhadores sociais representam, neste caso, os membros da burocracia dos níveis inferiores que experimentam diretamente – e pessoalmente – as contradições de um Estado, onde a mão direita das finanças públicas proíbe saber o que está fazendo a mão esquerda das agências de serviço social. Desta maneira, um incidente que se desenvolve a partir de um elevado processo de subjetivação do paciente traz à luz algumas contradições estruturais da situação atual do serviço público de saúde mental. A transformação progressiva dos departamentos de saúde comunitária em agências sanitárias locais é o resultado de uma nova política administrativa de privatização, que já teve um forte impacto no sistema público de saúde italiano. Tudo isso equivale a uma mudança estrutural do sistema de saúde pública, na qual um modelo empresarial e a linguagem da racionalidade econômica já começaram a ocupar o lugar das lutas pelos direitos de cidadania dos usuários. É um fenômeno que faz parte do panorama mais amplo das políticas de *welfare* na Europa e que influenciou muitos governos regionais na Itália, fazendo do corte de orçamento uma prioridade, mesmo em relação à saúde mental. Em alguns casos, esta mudança significou para os profissionais envolvidos na saúde mental comunitária – um dos setores mais avançados de experimentação social – um retrocesso e uma forma de medicalização do sofrimento social. Hoje muitos profissionais e trabalhadores sociais se perguntam o que poderia acontecer

se, diante dos ataques dos partidos políticos de direita contra a Lei de Reforma Psiquiátrica (Lei 180, de 13 de maio de 1978), as dinâmicas de dessocialização da doença e de repressão dos conflitos sociais fossem amplamente penetradas pela lógica classificatória da gestão dos recursos nos serviços sociais e de saúde.

Se a forte divisão de responsabilidades prevalecer e se as ações dos profissionais encontrarem reconhecimento econômico somente no modelo de cuidados hospitalares, será removido todo o suporte social diante do que foi declarado anos atrás por Franco Basaglia: incorporar todas as contradições da psiquiatria na medicina.

Uma das coisas mais importantes da nova lei italiana não é só o problema do fechamento dos manicômios, mas a inclusão da psiquiatria na assistência sanitária geral, porque o verdadeiro manicômio não é a psiquiatria, mas a medicina. Bom, temos de agir sobre este novo manicômio. Num momento em que a psiquiatria como feito social entra na medicina, se desenvolve uma grande contradição, e é a partir deste ponto de vista, que considero muito importante aquilo que vai evoluir ainda mais, não porque a medicina pode ser capaz de resolver algumas contradições da psiquiatria, mas porque todas as contradições da psiquiatria vão entrar também na medicina (BASAGLIA, 2000, p.181-182).

Como vimos, no contexto local, os pacientes usam talvez uma linguagem religiosa para comunicar os mesmos conflitos que os funcionários reconhecem nas políticas administrativas do serviço psiquiátrico, mas que têm dificuldade em perceber no saber incorporado pelo paciente. Em tais circunstâncias, reconhecer os tipos subjugados ou marginalizados do conhecimento não é só um passo para socializar as experiências dos pacientes, mas também uma compreensão das relações de poder, pontos de resistência e práticas hegemônicas emergentes²². Neste contexto, o limite da interação entre conhecimento incorporado dos pacientes e prática cotidiana dos trabalhadores psiquiátricos significa também uma impossibilidade de reconhecer novas formas de subjetividade e de recursos comunitários necessários para a formação social de uma nova “vontade coletiva”.

Esta questão política me parece bastante interessante também para a prática etnográfica. Na verdade, a proposta

²² Sobre a interação entre práticas sociais e formas “emergentes” ver Williams (1980).

do pessoal do Centro de saúde mental de redefinir as práticas lúdicas, efetuando uma separação analítica entre “brincar” e “jogar”, lembra uma complexa e interessante relação entre hábitos, capacidade adquirida e sensibilidade lúdica. Em particular, a tentativa dos membros da equipe de elaborar e mudar positivamente a violência implícita na competição atlética traz efetivamente um particular problema concernente à imaginação que se transforma em ato instantâneo incorporado. Um modo de explorar esses processos contraditórios é considerar, no trabalho etnográfico (*embodied ethnography*), a dimensão intersubjetiva da troca social, na qual são adquiridas as práticas e se desenvolve a experiência situada da participação (ou não participação) em tais práticas (TURNER, 2000).

Nesta pesquisa etnográfica sobre a capacidade de agir e a transformação molecular dos agentes (incluindo o etnógrafo), parece ser etnograficamente fecundo examinar os diferentes jogos jogados pelo mesmo agente, e como aqueles jogos têm relações significativas com a formação mimética dos hábitos. Esse problema foi bem demarcado por Walter Benjamin em dois ensaios sobre o jogo. No primeiro, considerando principalmente o jogo como a aquisição de hábitos de infância, Benjamin enfatiza como a repetição contém, de forma velada, os elementos de invenção e de descoberta ligados à aquisição inicial de uma prática.

É da brincadeira que nasce o hábito, e mesmo em sua forma mais rígida o hábito conserva até o fim alguns resíduos da brincadeira. Os hábitos são formas petrificadas, irreconhecíveis, de nossa primeira felicidade e de nosso primeiro terror. E mesmo o pedante mais empedernido brinca, sem o saber – não de modo infantil, mas simplesmente pueril –, e o faz tanto mais intensamente quanto mais se comporta como um pedante (BENJAMIN, 1994a[1928], p.253).

No segundo ensaio, sobre os jogos de azar e especificamente a roleta, Benjamin enfoca momentos nos quais o jogador se permite correr risco e usa seu corpo para escolher o número para apostar. Ele escreve:

O autêntico jogador efetua suas apostas mais importantes, que são em geral também as suas mais sortudas, no último momento. Alguém poderia pensar que ele é inspirado pelo som característico que a bola faz no instante antes de cair numa caixa. Mas também se

pode argumentar que só no último instante, quando a tensão está no auge, só no momento crítico de perigo (quando se tem o risco de deixar fugir a oportunidade) se ativa a capacidade de orientar-se na mesa de jogo, para ler astutamente o pano numerado – se “ler” não fosse mais uma vez uma expressão derivada do campo da ótica (BENJAMIN, 1993[1928], p.602).

Em Benjamin, a experiência do risco no jogo não é posta em contraste com seus *insights* sobre a relação entre jogo e aquisição de hábitos. Ele está realmente interessado em compreender os vínculos profundos na direção oposta daquela que leva o jogo para o hábito; o que significa que não só é possível explorar o caminho que vai do jogo até ao hábito, mas que também é possível explorar, na direção inversa, a passagem da experiência técnica, apreendida jogando na infância, até o movimento corporal do sujeito no momento de perigo do jogo de azar: o instante quando pensamento e decisão se fazem inervação motora²³. A “sensibilidade” dos jogadores reside, então, na capacidade de deixar-se passar pelos impulsos das “mais leves inervações”. O jogo representaria assim “o momento da aceleração no ponto central, da aceleração e do perigo” (BENJAMIN, 1993[1928], p.603).

Podemos ainda considerar a este respeito duas questões interessantes da “prática etnográfica”. Em primeiro lugar, que não é somente inoportuno tentar separar aspectos agonísticos e aspectos aleatórios dos jogos – nos termos de Caillois (1995[1967]), separar *agon* e *alea* –, mas é etnograficamente fecundo examinar jogos diferentes desempenhados pelo mesmo agente, e como esses jogos têm relações significativas na formação mimética dos hábitos. Hábitos entendidos como técnica corporal e conhecimento sensual ligados a uma bifronte noção de mimesis: “cópia ou imitação e, ao mesmo tempo, conexão palpável e sensual entre o próprio corpo do observador e aquele do percebido” (TAUSSIG, 1993, p.21).

Em segundo lugar, tais elementos são fundamentais para a compreensão da capacidade de agir de agentes constantemente envolvidos em espaços intersubjetivos de jogo, mesmo quando eles parecem estar sujeitos ao isolamento material e simbólico. A dinâmica do jogo e o cruzamento de diferentes campos sociais

²³ A ideia de inervação foi desenvolvida por Benjamin tanto nos escritos sobre o teatro revolucionário e a infância, como nos estudos sobre a poética do surrealismo. A descoberta de novas práticas na aquisição de hábitos lúdicos é explorada microscopicamente (BENJAMIN, 2004[1938]).

nos permitem colocar a ação em um espaço intersubjetivo, onde se produzem formas particulares de conhecimento sobre as pessoas envolvidas. No caso específico aqui considerado, a minha nostalgia pelo futebol de rua, mencionada no início, que parecia estar se impondo na minha evocação no campo de pesquisa, poderia ter um lado correspondente incorporado na experiência prática do jogo. E, portanto, o efeito perturbador da justaposição de relações de poder com o futebol poderia ter ativado, nos termos de Benjamin, uma espécie de dialética entre “hábito” e inervação motora, na sensibilidade lúdica e etnográfica do meu próprio corpo (BENJAMIN, 1994a[1928], 1993[1928]).

Nessa linha de pesquisa, pode ser propício, para concluir, evocar uma “imagem dialética” (BENJAMIN, 1994b[1942]), inventada por Antonio Gramsci num dos seus escritos de juventude. Nesse texto, Gramsci compara a imagem do futebol à imagem de um jogo de cartas, “*Lo Scopone*”, para observar como no jogo de cartas a “perversa plotagem do cérebro” transforma-se em movimento corporal e a desconfiança recíproca se joga numa “estratégia das pernas e das pontas dos dedos dos pés [*una strategia delle gambe e della punta dei piedi*]” (GRAMSCI, 1960[1918], p.433).

MINELLI, M. Playing (with) power in the mental health field. *Perspectivas*, São Paulo, v.43, p.219-254, jan./jun. 2013.

■ **ABSTRACT:** *The aim of this article is to outline how power is played within a specific community mental health field in Italy and how that play can be ethnographically reconstructed. Through direct participation, together with several patients and psychiatric staff members, in some therapeutic and rehabilitative activities promoted by a Mental Health Center of the Regional District of Umbria, it is possible to observe, in some circumstances, significant aspects of individual and collective agencies, within specific “power relationships.” Particular attention is given to bodies and their movements during the weekly football games played by a group of patients and staff members. In such rehabilitative activity, the conflicts and processes of negotiation, which are the focus of reflection for patients and staff, make it possible to explore ethnographically the relationships between social action, therapeutic projects and emerging practices. These complex interactions put in evidence the role played by some structural contradictions in the definition of current community mental health*

policies. Finally, the article shows how processes of embodiment have a significant impact in the political redefinition of the field of psychiatry, on the social construction of "mental illness" and on the possibilities for mutual recognition among all the actors involved in the game, including the ethnographer.

■ **KEYWORDS:** *Community mental health. Football. Power. Embodiment. Agency.*

Referências

AGAMBEN, G. *Homo sacer*. Il potere sovrano e la nuda vita. Torino: Einaudi, 1995.

_____. *Stato di eccezione*. Torino: Bollati Boringhieri, 2003.

BASAGLIA, F. *Conferenze brasiliane*. Milano: Raffaello Cortina Editore, 2000.

BASAGLIA, F.; ONGARO BASAGLIA, F. L'utopia della realtà. In: BASAGLIA, F. *Scritti*. II. 1968-1980. Torino: Einaudi, 1982. p.339-348.

BASAGLIA, F.; GIANNICHEDDA, M. G. Legge e psichiatria. Per un'analisi delle normative in campo psichiatrico. In: BASAGLIA, F. *Scritti*. II. 1968-1980. Torino: Einaudi, 1982. p.445-466.

BATESON, G. A theory of play and fantasy: a report on theoretical aspects of the Project for study of the role of paradoxes of abstractions in communication. In: _____. *Steps to an ecology of mind*. Collected essays in anthropology, psychiatry, evolution and epistemology. São Francisco: Scranton; London; Toronto: Chandler Publishing Company, 1972. p.177-193.

BENJAMIN, W. Notizen zu einer Theorie des Spiels. In: _____. *Ombre corte*. *Scritti* (1928-1929). Torino: Einaudi, 1993. p.601-603.

_____. Brinquedo e brincadeira. Observações sobre uma obra monumental. In: _____. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense. 1994a. p.249-253.

_____. Sobre o conceito de história. In: *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense. 1994b. p.222-232.

_____. *Infância berlinense: 1900* (versão de última mão). In: BENJAMIN, W. *Imagens de pensamento*. Lisboa: Assírio&Alvim, 2004.

BOURDIEU, P. *Ce que parler veut dire*. L'économie des échanges linguistiques. Paris: Librairie Arthème Fayard, 1982.

_____. (Ed.). *La misère du monde*. Paris: Éditions du Seuil, 1993.

BOUVERESSE, J. *Philosophie, mythologie et pseudo-science*. Wittgenstein lecteur de Freud. Combas: Édition de l'Éclat, 1991.

BROMBERGER, C. *Le match de football*. Ethnologie d'une passion partisane à Marseille, Naples et Turin. Paris: Ministère de la Culture et de la Francophonie; Mission du Patrimoine Ethnologique, 1995.

CAILLOIS, R. *Les jeux et les hommes*. Le masque et le vertige. Paris: Gallimard, 1995.

CARDAMONE, G.; MISSIO, G.; ZORZETTO, S. Tutti in gioco. Una rete territoriale per la salute mentale intorno alla Polisportiva Aurora. *Animazione Sociale*, n.6-7, p.69-75, 1998.

CARDAMONE, G.; ZORZETTO, S. Fatti di salute mentale comunitaria: l'esperienza della Polisportiva Aurora. In: CARDAMONE, G.; ZORZETTO, S. (Eds.). *Salute mentale di comunità*. Elementi di teoria e pratica. Milano: Franco Angeli, 2000. p.122-146.

CERTEAU, M. *L' invention du quotidien*. 1. Arts de faire. Paris: Gallimard, 1990.

CREHAN, K. *Gramsci, culture and anthropology*. London; Sterling (Virginia): Pluto Press, 2002.

CROSSLEY, N. Body techniques, agency and intercorporeality: on Goffman's relations in public. *Sociology*, v.29, n.1, p.133-149, 1995.

DA MATTA, R. *A bola corre mais que os homens: duas copas, treze crônicas e três ensaios sobre futebol*. Rio de Janeiro: Rocco, 2006.

DELEUZE, G. *Foucault*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1986.

_____. Qu'est-ce qu'un dispositif? In: MICHEL FOUCAULT PHILOSOPHE RENCONTRE INTERNACIONALE, 1989. Paris. *Anais*. Paris: Seuil, 1989. p.185-195.

- _____. *Pourparlers*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1990.
- DE MARTINO, E. *La fine del mondo*. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali. Torino: Einaudi, 1977.
- DI VITTORIO, P. *Foucault e Basaglia*. L'incontro di genealogie e movimenti di base. Verona: Ombre Corte, 1999.
- FARNELL, B. Getting out of the *habitus*: an alternative model of dynamically embodied social action. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, (n.s.), v.6, p.397-418, 2000.
- FASSIN, D. Entre politique du vivant et politiques de la vie. Pour une anthropologie de la santé. *Anthropologie et Sociétés*, v.24, n.1, p.95-116, 2000.
- FOUCAULT, M. Intervista a Michel Foucault [1976]. In: _____. *Microfisica del potere: interventi politici*. Torino: Einaudi, 1977a. p.3-28.
- _____. Cours au Collège de France. 1975-1976. 7 janvier 1976. Trad. it.: Corso del 7 gennaio 1976. In: FOUCAULT, M. *Microfisica del potere: interventi politici*. Torino: Einaudi, 1977b. p.163-177.
- _____. *A história da loucura na Idade Clássica*. São Paulo: Perspectiva, 1978.
- _____. Technologies of the Self. In: MARTIN, L.H.; GUTMAN, H.; HUTTON P. H. (Eds.). *Technologies of the self: a seminar with Michel Foucault*. Amherst: University of Massachusetts Press, 1988.
- _____. The subject and the power (le sujet et le pouvoir). In: DREYFUS, H. L.; RABINOW, P. (Eds.). *Michel Foucault: beyond structuralism and hermeneutics*. Chicago: The University of Chicago Press, 1989.
- FRANKENBERG, R. Gramsci, culture and medical anthropology: Kundry and Parsifal? Or Rat's tail to sea serpent? *Medical Anthropology Quarterly*, v.2, n.4, p. 324-337, 1988.
- _____. Village on the border a text revisited. In: FRANKENBERG, R. *Village on the border*. A social study of religion, politics and football in a North Wales Community. Prospect Heights, Illinois: Waveland Press, Inc, 1990. p.169-193.

GIACANELLI, F. Il nostro 'ieri', l'altro' presente della psichiatria italiana. *Rivista Sperimentale di Freniatria. La Rivista della Salute Mentale*, v.CXXVI, n.1-2, p.15-31, 2002.

GIANNICHECKDA, M. G. Sul trattamento sanitario obbligatorio. *Democrazia e Diritto*, n.4-5, p.249-282, 1988.

_____. Introduzione. L'utopia della realtà. Franco Basaglia e l'impresa della sua vita. In: BASAGLIA F. *L'utopia della realtà*. Torino: Einaudi, 2006. p.XLVIII-XLIX.

GOFFMAN, E. *Frame analysis. An essay on the organization of experience*. Boston: Northeastern University Press, 1974.

GRAMSCI, A. Il "foot-ball" e lo scopone. In: _____. *Sotto la mole 1916-1920*. Torino: Einaudi, 1960.

_____. *Quaderni del carcere*. v.I-IV. Torino: Einaudi, 1975.

HERZFELD, M. *Cultural intimacy. Social poetics in the Nation-State*. New York; London: Routledge, 1997.

HUGHSON, J. The boys are back in town. Soccer support and the social reproduction of masculinity. *Journal of Sport & Social Issues*, v.24, n.1, p.8-23, 2000.

MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas (1845-1846)*. São Paulo: Boitempo, 2007.

PARDUE, D. Jogada lingüística. Discursive play and the hegemonic force of soccer in Brazil. *Journal of Sport & Social Issues*, v.26, n.4, p.360-380, 2002.

PASSERINI, L. *Memoria e utopia. Il primato dell'intersoggettività*. Torino: Bollati Boringhieri, 2003.

PIZZA, G. Antonio Gramsci e l'antropologia medica ora. Egemonia, agentività e trasformazioni della persona. *AM. Rivista della Società italiana di antropologia medica*, n.15-16, p.33-51, 2003.

SAID, E. In conversation with Neelandri Battacharya, Suvir Kaul, and Ania Loomba. In: GOLDBERG, D.T.; QUAYSON, A. (Eds.). *Relocating postcolonialism*. Oxford: Blackwell, 2002. p.1-14.

SARACENO, B. *La fine dell'intrattenimento*. Manuale di riabilitazione psichiatrica. Milano: Etaslibri RCS, 1995.

SEPPILLI, T. L'itinerario Marx Gramsci nella formazione di una antropologia scientifica. In : CONFERENCIA. Università degli studi di Perugia. Perugia: April 18, 2002 (Não publicado).

SIGNORELLI, A. Presenza individuale e presenze collettive. In: GALLINI, C.; MASSENZIO M. (Eds.). *Ernesto de Martino nella cultura europea*. Napoli: Liguori, 1997. p.59-73.

SORIANO, O. *Pensare con i piedi*. Torino: Einaudi, 1995.

TAUSSIG, M. *Mimesis and alterity*. A particular history of the senses. New York; London: Routledge, 1993.

TURNER, A. Embodied ethnography. Doing culture. *Social Anthropology*, v.8, n.1, p.51-60, 2000.

VANDONGEN, E. Contesting reality. Therapists and schizophrenic people in a psychiatric hospital in the Netherlands. In: VAN DER GEEST, S.; REIS, R. (Eds.). *Ethnocentrism*. Reflections on medical anthropology. Amsterdam: Aksant, 2002. p.67-89.

WILLIAMS, R. *Problems in materialism and culture*. London: Verso, 1980.

WITTGENSTEIN, L. *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie*: remarks on the philosophy of psychology. Oxford: Basil Blackwell, 1978.

YOUNG, A. Reasons and causes for post-traumatic stress disorder. *Transcultural Research Review*, n.32, p.287-298, 1995.

ÍNDICE DE ASSUNTOS

Ação cultural, p.131
Agência e pertencimento, p.159
Agência, p.219
Antropologia da Imagem, p.111
Antropologia Urbana, p.83, p.111
Apropriação da informação, p.131
Ativismo feminino, p.159
Candomblé, p.199
Claude Lévi-Strauss, p.17
Consumo, p.83
Corpo, p.199
Cultura, p.111
Direitos indígenas, p.35
Empoderamento, p.183
Estrutura fundiária, p.35
Estrutura política, p.17
Expropriação territorial, p.35
Futebol, p.219
Identidade, p.83, p.183
Incorporação, p.219
Interacionismo simbólico, p.63
Lazer, p.111
Localização, hierarquização e classificação social, p.63
Mediação, p.131
Metrópole, p.111
Migração africana, p.159
Mulheres migrantes, p.159
Ocupação tradicional, p.35
Pierre Clastres, p.17
Poder, p.199, p.219
Política cultural, p.111, p.131
Práticas cotidianas, p.83
Processos identitários, p.63

Redes sociotécnicas, p.131
Religiões afro-brasileiras, p.199
Religiosidade, p.183
Saúde mental comunitária, p.219
SESC São Paulo, p.111
Sistemas comunitários, p.159
Sociabilidade, p.111
Tecnologias da Informação e Comunicação, p.131
Territorialização, p.35
Véu islâmico, p.183

SUBJECT INDEX

- African migration, p.179
- Afro-brazilian religions, p.215
- Agency and belonging, p.179
- Agency, p.250
- Appropriation of information, p.155
- Body, p.215
- Candomblé, p.215
- Claude Lévi-Strauss, p.31
- Community mental health, p.250
- Community networking, p.179
- Consumption, p.106
- Cultural action, p.155
- Cultural policie, p.155
- Cultural policies, p.127
- Culture, p.127
- Daily practices, p.106
- Embodiment, p.250
- Empowerment, p.196
- Football, p.250
- Identity processes, p.80
- Identity, p.106, p.196
- Indigenous rights, p.59
- Information and Communication Technologies, p.155
- Islamic veil, p.196
- Land structure, p.59
- Leisure, p.127
- Location, hierarchy and social status, p.80
- Mediation, p.155
- Metropolis, p.127
- Migrant women, p.179
- Pierre Clastres, p.31
- Political structure, p.31
- Power, p.215, p.250

Religion, p.196
SESC São Paulo, p.127
Sociability, p.127
Sociotechnical networks, p.155
Symbolic interactionism, p.80
Territorial dispossession, p.59
Territorialization, p.59
Traditional occupation, p.59
Urban Anthropology, p.106, p.127
Visual Anthropology, p.127
Women activism, p.179

ÍNDICE DE AUTORES / *AUTHORS INDEX*

- ALMEIDA, M. A., p.131
BAILEY, O., p.159
CASTRO, A. L., p.7
DINES, Y. S., p.111
ENNES, M. A., p.63
FERREIRA, F. C. B., p.183
GOMBERG, E., p.199
LANNA, M., p.17
MANDARINO, A. C. S., p.199
MINELLI, M., p.219
MORAES, L. L., p.83
NOGUEIRA, J. R. F., p.131
PAOLIELLO, R. M., p.7
SANTILLI, P. J. B., p.35

NORMAS PARA APRESENTAÇÃO DOS ORIGINAIS

Informações gerais

A Revista *Perspectivas* publica trabalhos inéditos de autores de instituições nacionais ou internacionais na forma de artigos, retrospectivas, resenhas e traduções. Os trabalhos apresentados, desde que considerados adequados ao padrão editorial e disciplinar da revista, serão avaliados por um membro do Conselho Consultivo e por um parecerista da comunidade acadêmica com reconhecimento no tema tratado. Em caso de um parecer ser favorável e outro contrário, o texto será enviado a um terceiro membro do referido Conselho ou a um parecerista externo, dependendo do assunto do texto. Além de artigos, serão aceitas resenhas de livros, desde que tenham sido publicados no Brasil, nos dois últimos anos, e, no exterior, nos últimos quatro anos.

Os trabalhos poderão ser redigidos em português ou em espanhol. O **Título**, o **Resumo** e as **Palavras-chave** que precedem o texto deverão ser escritos no idioma do artigo; os que sucedem o texto (**Título**, **Abstract**, **Keywords**), em inglês.

Preparação dos originais

Apresentação. Os autores deverão enviar duas cópias impressas do trabalho à Comissão Editorial e uma cópia deverá ser encaminhada, diretamente, por via eletrônica pelo sistema SEER. Em uma das cópias impressas, não deverá constar nem o nome dos autores, nem o da instituição à qual estão filiados, nem qualquer outro tipo de referência

que possa identificá-los. O trabalho deverá ser impresso em *Word for Windows*, versão 6.0 ou superior, em papel tamanho A4 (21 cm x 29,7 cm), com margens superior e esquerda de 3,0 cm e com margens direita e inferior de 2,0 cm. A fonte deverá ser *Times New Roman*, tamanho 12. O trabalho deverá ter uma extensão máxima de trinta páginas (incluindo referências) digitadas com espaçamento duplo. Os trabalhos que ultrapassem esse limite serão avaliados, previamente, pela Comissão Editorial que considerará a possibilidade de sua publicação.

Estrutura do trabalho. Os trabalhos devem obedecer à seguinte seqüência: **título**, que deve ser centralizado, em maiúsculas com negrito, no alto da primeira página; **nome do autor**, por extenso e apenas o último sobrenome em maiúsculas, duas linhas abaixo do título, alinhado à direita; **filiação científica**, em nota de rodapé, puxada no final do nome do autor, constando Universidade (SIGLA) – Universidade (por extenso). Faculdade ou Instituto – Departamento. Cidade – Sigla do Estado – País. CEP – E-mail; **resumo** (com, no máximo, duzentas palavras e fonte 10), duas linhas abaixo do título, sem adentramento e em espaçamento simples; mantendo-se o espaçamento simples, duas linhas abaixo do resumo deverão constar as **palavras-chave** (no máximo sete e fonte 10), separadas por ponto final. A Comissão Editorial sugere que, para facilitar a localização do trabalho em consultas bibliográficas, as palavras-chave sejam retiradas de *Thesaurus* da área, quando

houver, ou correspondam a conceitos mais gerais da área do trabalho. Duas linhas abaixo das palavras-chave, se inicia o **texto**, em espaçamento duplo e parágrafo 1,25 cm. Os subtítulos correspondentes a cada parte do trabalho deverão figurar à esquerda, em negrito sem numeração e sem adentramento; duas linhas após o término do texto, à esquerda, em negrito e sem adentramento, deverão constar **agradecimentos** (quando houver), **título** (em inglês, em fonte 12), **abstract** e **keywords** (ambos, em fonte 10, espaçamento simples e itálico). Duas linhas abaixo, à esquerda, em negrito e sem adentramento, deverão figurar as **referências**, em ordem alfabética e cronológica, indicando os trabalhos citados no texto.

Referências. Devem ser dispostas em ordem alfabética pelo sobrenome do primeiro autor e seguir a NBR6023 da ABNT, de agosto de 2002.

Exemplos:

- Livros e outras monografias:

LAKATOS, E. M.; MARCONI, M. A. *Metodologia do trabalho científico*. 2.ed. São Paulo: Atlas, 1986. 198p.

- Capítulos de livros:

JOHNSON, W. Palavras e não palavras. In: STEINBERG, C. S. *Meios de comunicação de massa*. São Paulo: Cultrix, 1972. p.47-66.

- Dissertações e teses:

BITENCOURT, C. M. F. *Pátria, civilização e trabalho: o ensino nas escolas paulista (1917-1939)*. 1988. 256f. Dissertação (Mestrado em

História) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1988.

- Artigos e periódicos:

ARAUJO, V.G. de. A crítica musical paulista no século XIX: Ulrico Zwingli. *ARTEUnesp*, São Paulo, v.7, p.59-63, 1991.

- Trabalhos apresentados em evento (publicado):

MARIN, A. J. Educação continuada. In: CONGRESSO ESTADUAL PAULISTA SOBRE FORMAÇÃO DE EDUCADORES, 1., 1990, São Paulo. *Anais...* São Paulo: UNESP, 1990. p.114-188.

- Autor entidade:

IBGE. *Normas de apresentação tabular*. 3. ed. Rio de Janeiro, 1993.

Citação no texto. O autor deve ser citado entre parênteses pelo sobrenome, em letras maiúsculas, separado por vírgula da data de publicação (BARBOSA, 1980). Se o nome do autor estiver citado no texto, indica-se apenas a data entre parênteses: “Moraes (1955) assinala [...]”. Quando for necessário especificar página(s), esta(s) deverá(ão) seguir a data, separada(s) por vírgula e precedida(s) de p. (MUMFORD, 1949, p.513). As citações de diversas obras de um mesmo autor, publicadas no mesmo ano, devem ser discriminadas por letras minúsculas após a data, sem espaçamento (REESIDE, 1927a, 1927b). Quando a obra tiver dois ou três autores, todos poderão ser indicados, separados por ponto-e-vírgula

(OLIVEIRA; MATEUS; SILVA, 1943), e quando houver mais de três autores, indica-se o primeiro seguido de et al. (GILLE et al., 1960). As citações diretas no texto, com mais de três linhas, deverão ser destacadas com recuo de 1,25 cm da margem esquerda, mantendo a fonte *Times New Roman*, com letra corpo 11, espaçamento simples e sem aspas.

Abreviaturas. Os títulos de periódicos deverão ser abreviados conforme o *Current Contents*.

Notas. Devem ser reduzidas ao mínimo e colocadas no pé da página, as remissões para o rodapé devem ser feitas por números, na entrelinha superior.

Anexos e/ou Apêndices. Serão incluídos somente quando imprescindíveis à compreensão do texto.

Figuras e Tabelas. Desenhos, fotos, gráficos, mapas, esquemas, fórmulas, modelos, e outras figuras, assim como tabelas, devem ser impressos em folhas separadas do texto principal. A localização das figuras e tabelas no texto deve ser indicada entre colchetes, em uma linha entre dois parágrafos: [Figura 1. aproximadamente aqui]. Os arquivos eletrônicos de tabelas devem ser fornecidos no formato *Word for Windows* (*.doc) e gráficos no formato *Excel for Windows*. Fotografias e outras figuras devem ser apresentadas nos formatos eletrônicos bitmap JPEG (*.jpg) ou *Windows* bitmap (*.bmp). Figuras e tabelas devem ser identificadas por uma legenda, incluir os termos “Figura” ou “Tabela”, seguidos por algarismos arábicos. As figuras e

tabelas devem ter largura máxima de 114 mm e comprimento máximo de 174 mm. Todas as legendas, números e textos incluídos em figuras e tabelas devem estar claramente legíveis. Apenas em casos especiais serão aceitas figuras e tabelas coloridas, recomenda-se, portanto, aos autores que façam as adaptações necessárias e as apresentem em branco e preto.

Os dados e conceitos emitidos nos trabalhos, bem como a exatidão das referências, são de inteira responsabilidade dos autores. Os trabalhos que não se enquadrarem nessas normas serão devolvidos aos autores, para que eles providenciem as adaptações necessárias.

Impressão e Acabamento:

gráfica
unesp
araraquara

Imagem da capa:

Jackson Pollock – *Full Fathom Five* – 129 x 76,5 cm

Site:

<http://www.ibiblio.org/wm/paint/auth/pollock/fathom-five/>