

Quando cada caso NÃO é um caso

Pesquisa etnográfica e educação*

Claudia Fonseca

Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Trabalho apresentado na XXI Reunião Anual da ANPEd, Caxambu, setembro de 1998.

Introdução

“Cada caso é um caso” é um lema que ouço freqüentemente nos corredores de serviços públicos — entre assistentes sociais, enfermeiras, psicólogos, juízes e professores. É usado habitualmente por pessoas que mostram grande sensibilidade aos fatos concretos a sua frente e que demonstram um espírito crítico diante de estereótipos do senso comum. De forma inquestionavelmente salutar, usam essa frase (“Cada caso é um caso”) para rejeitar preconceitos sobre “nordestinos”, “caboclos”, “negros” ou, simplesmente, “pobres”. Este mesmo espírito crítico, em muitos casos, serve até para questionar a aplicabilidade de teorias livrescas, para sublinhar o fato de que a realidade não se encaixa facilmente nos tipos ideais propostos nos manuais escolares. Mediante sua prática profissional, os agentes sociais aprendem a desconfiar de fórmulas pré-fabricadas.

* Agradeço aos colegas do GT “Educação e Sociedade” da ANPEd (Caxambu, 1998), que me deram a oportunidade de apresentar e debater com eles este trabalho.

Na filosofia de “Cada caso é um caso”, exigiriam de si mesmos um olhar atento às circunstâncias particulares de cada aluno, de cada parturiente, de cada paciente. Em princípio, não haveria como brigar com a sabedoria de tal disposição.

É interessante e até gratificante notar que a frustração com tipologias massificantes e teorias sumamente abstratas tem levado muitas pessoas a procurar na antropologia e, em particular, no método etnográfico uma nova “solução” para seu dilema profissional — um tipo de elo perdido que ajudaria a fechar a lacuna entre a teoria e a realidade. A etnografia é calcada numa ciência, por excelência, do concreto. O ponto de partida desse método é a interação entre o pesquisador e seus objetos de estudo, “nativos em carne e osso”. É, de certa forma, o protótipo do “qualitativo”. E — melhor ainda — com sua ênfase no cotidiano e no subjetivo, parece uma técnica ao alcance de praticamente todo mundo, uma técnica investigativa, enfim, inteligível para combater os males da quantificação.

Como antropóloga, e tendo dedicado a maior parte da minha carreira a pesquisas nessa área, con-

fesso que compartilho do entusiasmo pelo “método etnográfico”. Acredito que, além de ser um instrumento importante para a compreensão intelectual de nosso mundo, também pode ter uma utilidade prática. Penso aqui na educação — a educação enquanto ato de comunicação, de diálogo, e — eventualmente — de orientação (Fonseca, 1994). Meu interesse aqui é pensar o método etnográfico como instrumento que pode enriquecer a intervenção educativa — quer seja de um professor com seus alunos da terceira série, a enfermeira com seu paciente ou o assistente social com seu cliente. Em todos os casos, o sucesso do contato educativo depende do diálogo estabelecido entre o agente e seu interlocutor, e é nessa área de comunicação que o método etnográfico atua.

Neste sentido, colocamo-nos na linha de uma antropologia semiótica (Geertz, 1978 e 1985; Douglas, 1994). Na pesquisa de campo, queremos antes de tudo entender o que “está sendo dito” por nossos interlocutores. É possível que, em certas situações, as duas partes do processo comunicativo falem exatamente a mesma linguagem propiciando um entendimento perfeito. No caso da intervenção educativa, por falar em geral a mesma língua pátria (nesse caso, português) que seus “clientes”, o educador nutre a ilusão de estar se comunicando bem. Mas o antropólogo trabalha a base da premissa de que o processo comunicativo não é tão simples assim — que, em muitas situações, por causa de uma diferença em faixa etária, classe, grupo étnico, sexo ou outro fator, existe uma diferença significativa entre os dois universos simbólicos capaz de jogar areia no diálogo. Em outras palavras, a antropologia procura criar dúvidas, levantando hipóteses sobre os hiatos e assimetrias que existem entre nossa maneira de ver as coisas e a dos outros. Trata-se de um viés que ora pode nos levar a dar com os burros na água, ora pode abrir o caminho para descobertas inovadoras. Não é aconselhável para toda e qualquer situação mas, quando é aplicado, temos interesse em aplicá-lo de forma competente.

No interesse de garantir essa competência no método etnográfico, considero fundamental escla-

recer alguns pontos. Para tanto, tentarei mostrar que, embora se remetam ambos a uma perspectiva “qualitativa”, a filosofia de “cada caso é um caso” e o método etnográfico não são equivalentes. A insistência — na visão antropológica — no aspecto *social* de comportamento leva à procura por *sistemas* que vão sempre além do caso individual. Nessa primeira parte de meu trabalho tentarei mostrar os equívocos de um método etnográfico truncado, isto é, que se fecha em técnicas e orientações teóricas que realçam o indivíduo às custas da análise social. Na segunda parte, farei uma demonstração metodológica mostrando como, a partir dos dados empíricos da minha própria pesquisa em grupos populares urbanos, chego do particular ao geral. A discussão fecha-se com ressalvas quanto aos exageros possíveis da perspectiva sociológica. Enfim, o método etnográfico é visto como o encontro tenso entre o individualismo metodológico (que tende para a sacralização do indivíduo) e a perspectiva sociológica (que tende para a reificação do social).

Além da dimensão individual

○ “qualitativo” e o “reflexivo”:
engodos do método

Permitam-me aqui fazer uma pequena regressão para a área propriamente acadêmica. Tive o prazer de participar recentemente de diversas bancas de alunos em áreas afins da antropologia: educação, psicologia e comunicação. Nessas situações, sou convidada porque o candidato em questão propõe usar o método etnográfico na sua pesquisa. Olhando para essas teses, vejo algumas representações que existem por aí sobre a “etnografia” e nem sempre consigo me achar nelas.

Um primeiro critério que leva as pessoas a classificar sua pesquisa como “etnográfica” parece ser o pequeno número de sujeitos contemplados nos dados. Propõe-se fazer uma análise intensiva de poucas pessoas. O tamanho restrito do universo é justificado pela natureza *qualitativa* da análise e, para isso, citam-se precedentes na literatura antropoló-

gica. Num caso que tenho em mente, a aluna entrevistou separadamente homem e mulher de três casais diferentes sobre expectativas em torno do papel paterno. O *vínculo* que estabeleceu com os informantes assim como a intimidade da situação quase terapêutica das entrevistas permitiram que ela abordasse temas ligados à emoção e sentimento. Certamente essa pesquisadora conseguiu dados interessantes sobre algumas situações e atitudes da vida familiar contemporânea. O único problema é que, por escrúpulos éticos, isto é, por medo de seus informantes serem identificados por leitores eventuais, ela é muito parcimoniosa com informações quanto à proveniência, o local de residência (tipo de bairro, tamanho da cidade) e a profissão deles! Informação sobre as idades é fornecida em termos tão gerais (“os informantes têm entre 23 e 55 anos...”) que é quase impossível classificar qualquer um dos informantes em termos sociológicos. Foram criados onde? Tiveram que tipo de educação? Pertencem a que geração? A que classe? Enfim, faltam ganchos para saber como formular qualquer generalização baseada desses dados.

Ora, a *representatividade* dos sujeitos pesquisados não é tratada na etnografia da mesma forma que o é em outros ramos das ciências sociais (Zaluar, 1975; Becker, 1994). Nas análises usuais destes, os “informantes” são cuidadosamente escolhidos conforme critérios (muitas vezes estatísticos) formulados de antemão; devem ser “representativos” das categorias analíticas (e/ou tipos ideais) usadas na formulação inicial do problema. O particular é usado para ilustrar ou testar alguma afirmação geral. Por outro lado, na antropologia clássica, o pesquisador escolhe primeiro seu “terreno” e só depois procura entender sua representatividade. Chega ao campo com algumas perguntas ou hipóteses, mas é sabido que estas devem ser modificadas ao longo do contato com os sujeitos pesquisados. Muitas vezes o “problema” focado sofre uma transformação radical em função de preocupações que só vêm à tona através da pesquisa de campo. É o dado particular que abre o caminho para interpretações abrangentes. No primeiro tipo de pesquisa, a pesquisa empírica

vem a reboque das hipóteses teóricas, e é neste sentido que os informantes devem ser “representativos”. No segundo tipo de pesquisa, essa relação é praticamente invertida. Feita a observação, o pesquisador procura definir quais as generalizações possíveis.

Num exemplo clássico da antropologia de sociedades complexas, vemos como Elizabeth Bott, em Londres na década de 50, passou por inúmeras escolas, clínicas e igrejas para achar vinte famílias que aceitariam participar de sua pesquisa sobre “Família e redes sociais” (Bott, 1976). Só depois de analisar seus dados, Bott conseguiu encaixar cada família numa tipologia que levava em consideração fatores tais como profissão, educação, mobilidade geográfica etc. Hoje, não há cientista social que não conheça a “família Newbolt”, família operária morando há longos anos no mesmo bairro — protótipo da “rede de malha estreita” e “papéis sexuais segregados”. Mas essa associação entre fatores socioeconômicos e formas de organização familiar só veio à tona depois de a pesquisadora ter lido e relido seus dados. É interessante notar que a pesquisadora formula sua análise a partir das diferenças *entre* seus entrevistados. Não encarava seu universo como um todo homogêneo (pressupondo que “todos os chineses se parecem”). Percebeu a particularidade dos casos diferentes e soube usar essas particularidades para aprofundar a análise.

Em outro exemplo clássico, Sidney Mintz tece sua análise em torno da história de vida de um só porto-riquenho, Taso. Porém, nunca sugere que seu protagonista seja mecanicamente representativo da totalidade dos nativos. Aproximou-se de Taso durante a pesquisa de campo não por algum critério “objetivo”, mas por afinidades pessoais. Ao comparar essa figura com parentes e vizinhos, o leitor vê ora pontos de encontro que sublinham semelhanças entre as pessoas, ora divergências que ressaltam individualidades. É nesse vaivém que se resgatam as sutilezas da análise social. Cabe lembrar que o pesquisador já tinha mais de um ano de contato etnográfico com todo tipo de pessoa no território de sua pesquisa antes de iniciar o trabalho intenso com Taso. Reconhecia a complexidade do contex-

to e soube fazer falar a vida de seu protagonista, sujeita às mesmas influências históricas de toda uma geração de “operários de cana”, sem que este deixasse de ser um indivíduo singular (Mintz, 1974).

Finalmente, podemos citar o trabalho do antropólogo brasileiro Gilberto Velho, que, baseando-se nos relatos de cinco entrevistados, discorre sobre a paixão amorosa nas camadas médias altas do Rio de Janeiro (Velho, 1989). Neste caso, o pesquisador escolhe informantes de seu próprio universo, profissionais liberais e professores universitários, seguindo numa linha de investigação que desenvolve há muitos anos. Sua familiaridade com esse universo não o impede, no entanto, de caracterizar essas pessoas em termos de profissão, ascensão social, afinidades políticas, experiência de psicanálise e, especialmente, redes familiares. Com um olhar comparativo, alimentado por vastas pesquisas bibliográficas, ele consegue distanciar-se de seu próprio universo para constituir-lo em termos sociológicos e culturais. Enfim, nesses exemplos etnográficos, os informantes não foram escolhidos por serem estatisticamente representativos de algum tipo ideal. Mas, para o pesquisador tirar qualquer conclusão de seu material, foi necessário situar seus sujeitos em um contexto histórico e social. É só ao completar esse movimento interpretativo, indo do particular ao geral, que o pesquisador cria um relato etnográfico. Sem esta “contextualização” (um tipo de representatividade *post ipso facto*), o “qualitativo” não acrescenta grande coisa à reflexão acadêmica.

Voltando agora àquela dissertação sobre papéis paternos, podemos dizer que a autora, sem nos fornecer um mínimo de detalhes sobre o “lugar” sociológico/histórico dos seus entrevistados, parece estar lidando com “A Mulher” e “O Homem” — sujeitos eternos e ahistóricos. Tais conclusões podem ser interessantes para outras disciplinas — a filosofia ou psicologia, por exemplo. Mas não se encaixam nas ciências sociais e não contribuem para uma compreensão sócio-histórica de nossa realidade.

Um segundo motivo que leva os colegas de outras áreas a classificar seu trabalho como “etnográfico” diz respeito à noção de *reflexividade*, em

que a subjetividade do autor/pesquisador é assumida como um componente essencial da análise. Lembro de uma dissertação em particular na qual o estudante, depois de mais de cem páginas discorrendo sobre a reflexividade no método etnográfico, tenta demonstrar sua teoria com uma breve “pesquisa de campo”. Trabalha com um só informante — uma professora aposentada a quem visita repetidas vezes durante a metade dum ano. Geralmente a sós com seu objeto de pesquisa, o pesquisador observa a decoração da casa, a disposição dos móveis e outros detalhes da vida cotidiana que podem ser garimpados do ambiente fechado do apartamento. Desta vez, temos algumas informações sobre o lugar social da informante — fornecidas principalmente a partir de sua narrativa autobiográfica. Mas ela é apresentada em quase total isolamento de qualquer *relação social*. Um velho pai, umas irmãs que moram perto, sua professora de desenho — merecem cada um uma frase só. Afinal, sem saber mais sobre como esta senhora se insere no mundo, o leitor acaba por transformá-la numa figura sem rosto — um ser humano genérico.

Contrariando a prioridade declarada da pesquisa, não aprendemos muito quanto à subjetividade dos indivíduos envolvidos — nem da pesquisada nem do pesquisador. Este descreve seu constrangimento cada vez que a entrevista descamba para temas emocionais. Já que nota lágrimas iminentes quando a professora fala de seu ex-marido, nosso pesquisador passa a evitar o assunto. Recua diante de indagações feitas sobre sua própria pessoa. Tenta expressar opiniões neutras e faz-se de surdo quando recebe solicitação por conselhos. Quando a relação pesquisado/pesquisador parece estar chegando a um nível de identificação mútua, o autor da dissertação descreve como resolve seguir, nas próximas visitas, com um tom mais seco, “para não perder controle da situação”.

(Vocês imaginem minha perplexidade. Páginas e páginas de uma discussão sumamente sofisticada sobre a subjetividade como novo paradigma de pensamento científico para chegar a essa “pesquisa de campo”... na qual o pesquisador parece se

esconder mais do que nunca atrás do avental branco do cientificismo. O descompasso entre teoria e método não poderia ser mais gritante.)

Nesta dissertação, a reflexividade parece materializar-se apenas no modo confessional — comentários sobre o estado de alma do indivíduo fazendo a pesquisa. Somos informados quanto ao seu mal-estar diante dos silêncios na conversação, seu tédio com tantos assuntos “banais” de conversa, seu desconforto diante da formalidade de uma janta oferecida por sua anfitriã... e, muito ocasionalmente, seu encanto quando consegue se entregar ao aconchego da cozinha e descobre, com surpresa, que uma professora aposentada semelhante a suas tias pode ser interessante. O que não vemos nunca é a revelação do autor como ser social. Não somente esconde essa identidade da informante, mas também do leitor. Em momento algum ele vai além da confissão para tentar analisar os valores que subjazem seus humores. Inferimos da situação que nosso autor é um estudante universitário, com cerca de 25 anos, provavelmente de sexo masculino. Mas, sobre essa categoria de indivíduo, não aprendemos grande coisa. Será que por causa de sua própria história de vida — sua origem socioeconômica, sua idade ou geração — ele teria simpatia ou antagonismo especial pelo modo de vida que está investigando? O autor dessa dissertação insiste em descrever exaustivamente “o lugar epistemológico” de onde fala. Para tanto cita com suma competência Boaventura Santos, Bourdieu, Peirce e Clifford Geertz. Mas sua epistemologia é depurada do contexto político e social. Aqui, o intelectual desencarnado, ahistórico, faz um par perfeito para seu objeto de estudo, acasalando o jovem existencialista com o ser humano genérico.

Trago esses comentários críticos não para desencorajar estudantes neófitos querendo se aventurar no método etnográfico. (Pelo contrário, admiro sua ousadia e torço que persistam no seu crescimento bem além de seus professores e críticos.¹)

¹ Lembramos o ditado de Francis Bacon de que a ciência

Mas a idéia é que podemos aprender uns com os erros dos outros. O tipo de descompasso teórico-metodológico que descrevo aqui não é incomum entre acadêmicos e, o que é mais relevante, entre agentes sociais que propõem usar técnicas etnográficas na sua prática profissional. É, de fato, típico de situações que exigem uma reflexão interdisciplinar.

Resumimos o problema assim. Por causa do valor central do indivíduo em nossa sociedade, espelhado em toda uma corrente de pensamento científico (o individualismo metodológico), existe, entre nossos estudantes, uma forte tendência a isolar o indivíduo de seu grupo social. A “pesquisa de campo” se reduz a entrevistas quase terapêuticas entre apenas duas pessoas. Existem ramos científicos (da psicologia até as ciências cognitivas) que fornecem orientações para a análise de tal situação. Dentro das ciências sociais, há volumes escritos sobre como tirar pleno proveito da situação de entrevista (quer sejam sobre etnometodologia, história de vida ou análise de discurso) Mas — no clima iconoclasta atual — essas abordagens são rejeitadas por boa parte dos antigos adeptos em prol de algo considerado mais “aberto”: o método etnográfico. O problema é que a etnografia não é tão “aberta” assim, pois faz parte das ciências sociais e exige o enquadramento social (político, histórico) do comportamento humano. Quando estudantes de educação (ou comunicação ou medicina etc.) soltam as amarras de suas tradições disciplinares e se atiram na direção da antropologia sem preparação adequada, podem, em vez de realizar uma costura interdisciplinar, cair no vazio — um território nem lá, nem cá, onde o que mais floresce é o senso comum da cultura do pesquisador.

“Cada caso é um caso” é uma expressão que, em muitas situações, vem a calhar. Mas meu temor com seus excessos deve estar-se tornando mais claro. “Cada caso é um caso” justifica a rejeição de so-

cia avança mais pelos erros do que pela confusão. Ao que tudo indica, a tarefa do professor é de ajudar a transformar a confusão do estudante em erro.

luções pré-fabricadas. E então? O que vem depois? Com quais instrumentos vamos tentar apreender e compreender a realidade diante de nós? Com a intuição pessoal de cada um? É o que temo, pois essa intuição — que tende a chegar na forma de vagos princípios universalizantes — é muitas vezes o que mais garante o massacre simbólico do “outro”. Resgata-se sua particularidade psicológica (enquanto indivíduo *sui generis*), mas às custas de sua realidade enquanto membro de um grupo social com valores possivelmente bem diferentes dos do pesquisador.

Subjetivo e social

Por envolver em geral um número pequeno de informantes e por insistir na importância do contato pessoal do antropólogo com seu “objeto”, o método etnográfico propicia, sim, o estudo da subjetividade. Porém, os sentimentos e emoções que são a matéria-prima dessa subjetividade não são os da psicologia individual. Desde Marcel Mauss e seu ensaio sobre “a expressão obrigatória dos sentimentos”, os antropólogos tratam as emoções como fatos sociais totais (Mauss, 1979). No seu texto clássico, descreve a viúva que, entre os indígenas australianos, chora pontualmente toda tarde à mesma hora conforme dita o costume. Em vez de questionar a sinceridade dessa forma de luto, sugere, pelo contrário, que esta viúva não é, no fundo, tão diferente das senhoras de nossa contemporaneidade que choram em todo e qualquer casamento, dos rapazes que aplaudem as lindas adolescentes no baile de debutantes, ou dos espectadores do jogo de futebol que explodem com gritos agressivos cada vez que o adversário marca um gol. Em cada caso, estamos diante de ritos sociais que fazem parte do vasto leque de experiências e que servem como educação sentimental dos envolvidos. Demolindo a demarcação entre sentimentos “falsos” e “verdadeiros”, a análise de Mauss mostra que nenhum sentimento humano é inteiramente espontâneo. A alegria, a dor, o desgosto, o ódio são fenômenos que carregam o peso tanto do social quanto do fisiológico e psicológico. É esta dimensão social que parece frequen-

temente esquecida quando os pesquisadores reduzem a pesquisa qualitativa a um encontro de *psyches* individuais, e quando o agente social afirma que “cada caso é um caso”.

O que significa esse “social”? Lembramos do exemplo da viúva que chora “por encomenda”. Para interpretar esse choro, é preciso conhecer bem a sociedade de onde vem — dos padrões residenciais e normas de herança até as atitudes corporais e os critérios estéticos e morais. É no intuito de descobrir a relação sistêmica entre os diferentes elementos da vida social que os etnógrafos abraçam a observação participante — para tentar dar conta da totalidade do sistema. Acreditam que é através desse prisma que a experiência pessoal de cada indivíduo assume um sentido. Lévi-Strauss, na introdução à obra de Mauss, reitera esta “subordinação do psicológico ao sociológico” frisando que “as condutas individuais normais jamais são simbólicas por elas mesmas. São os elementos a partir dos quais um sistema simbólico, que só pode ser coletivo, se constrói” (Lévi-Strauss, 1974).

O que acontece, então, quando o estudante dispensa a observação participante junto ao grupo social? Emprega, ao invés, uma técnica cortada do “fluxo contínuo da vida cotidiana” — a entrevista, preferivelmente num lugar isolado e com um só informante a cada vez? Como, nessas condições, pode-se esperar captar a dimensão social da emoção? Neste tipo de pesquisa, o peso todo está no discurso verbal do entrevistado. Não vemos assim as inevitáveis (e nada repreensíveis) discrepâncias entre discurso e prática. Perguntando “o que você faz” ou “o que você acha”, recebemos respostas interessantes, que refletem uma dimensão idealizada da sociedade. Mas não temos como comparar este com outros tipos de fala: com a fofoca da avó sobre uma neta grávida, com as desculpas do adolescente que chega tarde da escola, com as piadas grosseiras que os adultos contam depois da janta... Estes discursos também revelam algo sobre os valores do grupo assim como os múltiplos atos do cotidiano: o estilo da decoração, o padrão de compras, a escolha de uma estação de rádio, o arranjo de

camas... A abordagem etnográfica exige uma atenção especial a essas outras linguagens que técnicas de entrevista têm mais dificuldade em alcançar.²

Ao cruzar dados, comparar diferentes tipos de discurso, confrontar falas de diferentes sujeitos sobre a mesma realidade, constrói-se a tessitura da vida social em que todo valor, emoção ou atitude está inscrita. Sem estes recursos, é fácil o neófito descambar para uma visão simplificada da realidade em que, por exemplo, o informante é visto como sendo “falso” ou “verdadeiro”. Quando existe uma empatia entre os dois, o pesquisador chega a quase entregar ao seu interlocutor a tarefa analítica. Transcreve as palavras deste como sendo a versão definitiva da realidade.³

Por outro lado, quando, por causa de diferenças de idade, classe ou outros fatores, não existe grande empatia entre entrevistado e entrevistador, este tenderia a ser mais cético, detectando a “falsidade” do seu interlocutor — as mentiras para inglês ver, as tentativas de manipulação que traem a confiança mútua implícita no contato a dois.

Ora, devemos lembrar que a entrevista a dois é uma situação particular que exige um registro específico. É muitas vezes na tentativa de ajustar sua narrativa às expectativas do pesquisador que o informante tece seus exageros: para entreter seu interlocutor tanto quanto para manipulá-lo (Fonseca, 1995). Lembro aqui de dona Rosa, uma senhora roliça de 60 anos que — um belo dia — conversava comigo, em pé no seu portão. Com lágrimas nos olhos, contava as misérias de sua vida sofrida, ressaltando sempre a malvadez do marido bêbado e mulherengo. De repente, mudou o foco de seu olhar para uma figura que passava do outro lado da rua. “Ô, seu velho corno. Sua mulher te deixou sair para pastar hoje?”, ela gargalhou na direção do

velho senhor — evidentemente um amigo de longa data. E, dois segundos depois, só esperando o tempo de receber um aceno afável do amigo, retomou sua conversa comigo, no mesmo tom lamuriendo de antes⁴. Como interpretar a mudança abrupta de tom? Dona Rosa não estava solicitando nada em particular de mim. Mas, encontrando-se diante de uma “professora da faculdade” num *tête-à-tête* que tanto lembra o ambiente terapêutico do hospital ou da escola, ela assumiu o discurso — aquela parte de sua vida — que considerava adequado. Um discurso nem falso, nem verdadeiro, mas que representa apenas uma dimensão de uma realidade social multifacetada.

Podemos imaginar que, muitas vezes, o pesquisador neófito prefere a entrevista isolada justamente porque não se sente à vontade no meio social de seu informante e acabaria inevitavelmente vivendo situações constrangedoras. Não tendo sido socializado naquele ambiente, ele não consegue fazer piadas, nem rir no momento certo. Seus temas de conversa destoam, seu sotaque e atitudes corporais o denunciam como estrangeiro... Mas, na pesquisa de campo antropológica, é esse o processo recomendado: quando o objeto de estudo não é mais “informante”, submetido a regras da entrevista, que lhe são estranhas, mas sim “nativo” dominando seu pedaço. Nesta situação, o pesquisador, um intruso mais ou menos tolerado no grupo, não nutre mais a ilusão de estar “em controle da situação”. É justamente aqui, quando seu mal-estar, sua incompetência nas linguagens locais o obriga a reconhecer dinâmicas sociais que não domina bem, que o antropólogo sente que está chegando a algum lugar.

Quando nossos “nativos” começam finalmente a sentir-se em casa na nossa presença, zombam de nós ou até nos ignoram, aí passamos além dos

² Sobre o uso dessas diversas linguagens, ver o artigo clássico de Magnani, 1986.

³ Quando ocorre este tipo de entrega à “verdade” do nativo, falamos que o pesquisador está “comendo pela boca do informante”.

⁴ Ao escutar sua narrativa, cunhada exclusivamente para meus ouvidos, eu poderia tecer hipóteses sobre a eterna vitimização da mulher neste grupo. Porém, ao refletir sobre este “assalto humorístico” de uma mulher ao seu velho amigo, deduzo que as coisas não são tão simples assim.

diálogos “para inglês ver”. Ninguém nega que somos parte da realidade que pesquisamos. Quer seja na linha de Marx, Bourdieu ou Foucault, não há pesquisador que ainda nutra a ilusão de ser “neutro”. A reação do “nativo” diante de nossa pessoa — seja ela de dissimulação, adulação, hostilidade, franqueza ou indiferença — é um dado fundamental da análise que diz muito sobre relações de desigualdade e dominação. Mas seria um engano igualmente ingênuo reduzir a realidade àquela dimensão que diz respeito a nossa presença.⁵ Ousamos imaginar que existe vida social além da situação pesquisador-pesquisado e — quem sabe — além da relação dominante-dominado (ou, pelo menos, algo que não se explica só em função dela). A relação entre iguais também nos interessa e o método etnográfico tem a pretensão de ir atrás dela.

Paradoxalmente, é nessa ambição de mergulhar em situações estranhas que o etnógrafo tem maior esperança de conhecer seu próprio universo simbólico. Ao reconhecer que existem outros “territórios”, ele enxerga com maior nitidez os contornos e limites históricos de seus próprios valores. Descentrando o foco de pesquisa dele para o outro, ele realiza *le détour par le voyage* — e só assim, completando o processo com a volta para a casa, alcança a reflexividade almejada.

A reflexividade é realizada por essa ida e volta entre dois universos simbólicos. A situação de entrevista nem sempre propicia esse jogo de alternâncias. Pelo contrário, em muitas situações, parece levar a um tipo de fusão da subjetividade do entrevistado com a do pesquisador. Aquela acaba subsumida nesta, servindo como suporte empírico para a elaboração de teorias psicológicas sobre patologia, teorias sociológicas sobre dominação ou teorias filosóficas sobre o “ser e o nada”.

⁵ As análises centradas exclusivamente em relações de dominação, apesar de levantarem considerações fundamentais, podem ter um efeito inesperado. Ao reduzir o universo simbólico dos “subalternos” a um mero subproduto das normas dominantes, arriscam reforçar a violência simbólica que denunciam (De Certeau, 1994).

Para um estudo ser reflexivo, não basta o autor falar de si mesmo. Na verdade, não obstante o alarido em torno das “rupturas epistemológicas” operadas pelos paradigmas pós-modernos, a introjeção da subjetividade na escrita acadêmica já existe há muito tempo. Clifford Geertz lembra que foi a influência do romantismo novecentista que levou Malinowski — um dos fundadores da antropologia — a misturar seu *spleen* à pesquisa “científica” de campo já na segunda década deste século. Em vez de ver a atual moda de antropologia reflexiva em termos de uma “ruptura” epistemológica, este autor a apresenta como fruto da própria tradição antropológica. Desta forma, os antropólogos da vanguarda pós-moderna seriam “os filhos (espirituais) de Malinowski”. Geertz suscita as raízes tradicionais desta “sacralização do eu” justamente para atizar o pesquisador a ir além. Embora aprecie os méritos dos chamados pós-modernos (frequentemente sendo colocado ele mesmo como pai fundador do movimento), previne contra seus excessos: o texto “autor-saturado” (do etnógrafo-terapeuta, auto-consciente até a moela), em muitos casos, levaria o pesquisador a se afastar da etnografia “em direção a reflexão metacientífica, o periodismo cultural e o ativismo social” (Geertz, 1988, p. 99).

E qual seria a direção que deveríamos tomar? O objetivo do método etnográfico? Lembramos o que foi dito no início desse trabalho — que, na antropologia semiótica, procura-se ressaltar alteridades para assim facilitar o processo de comunicação. Usa-se muitas vezes a metáfora do espelho para descrever o encontro entre sujeito e objeto na pesquisa de campo. Tal processo não deveria ser confundido com o efeito narcísico em que os dois se fundem no mesmo objeto. É, pelo contrário, atentando para as diferenças — atrás das aparentes semelhanças — que se cria um espaço para o diálogo acontecer. Na maioria de nossos encontros educativos, estamos lidando com pessoas da sociedade complexa — pessoas que vivem sob a pressão das mesmas forças estruturais que nós e que, em muitos casos, ostentam valores e crenças idênticas. Porém, pressupor de antemão essa semelhança com o

universo simbólico do pesquisador, submeter todas as falas a um mesmo paradigma de análise, é facilitar a violência simbólica exercida pelas classes dominantes. A abertura da antropologia para a possibilidade (e não o fato) de “outras lógicas”, de outras dinâmicas culturais, serve como arma contra a massificação e, em alguns casos (onde o método acerta seu alvo), pode transformar um diálogo de surdos em comunicação.

* * *

É praxe, nas discussões sobre o método etnográfico, dar ênfase à experiência do pesquisador no campo. Discorre-se longamente sobre a relação pesquisador-pesquisado ou o “anthropological blues” dessa etapa da pesquisa e sublinha-se a importância do insubstituível diário de campo. Trata-se de elementos fundamentais do método. No entanto, a análise antropológica não se limita a esta dimensão intersubjetiva da pesquisa. Através desse método, em geral tecem-se conclusões também quanto aos “nativos”: seu modo de vida, suas formas de organização social, seus valores familiares, suas crenças religiosas, atitudes políticas etc. Entre a experiência de campo e estas conclusões, há uma série de etapas que são descritas pouco ou *pas du tout* nas discussões metodológicas.

Para viabilizar essa passagem entre a experiência de campo e as interpretações analíticas, isto é, para dar corpo a este elo perdido, desdobramos o “método etnográfico” em cinco etapas: 1. estranhamento (de algum acontecimento no campo); 2. esquematização (dos dados empíricos); 3. desconstrução (dos estereótipos preconcebidos); 4. comparação (com exemplos análogos tirados da literatura antropológica) e 5. sistematização do material em modelos alternativos.

Do particular ao geral: uma ilustração do método etnográfico

Nesta segunda parte do artigo, tentarei ilustrar esta abordagem com exemplos tirados de meu próprio trabalho sobre a organização familiar em vi-

las populares de Porto Alegre.⁶ Fui introduzida à pesquisa de grupos populares no Brasil urbano por umas crianças que, depois da aula, passavam diariamente na minha casa para pedir restos de comida. Era 1979. Eu estava há pouco tempo no país e a situação me chocava. Apesar de ter vivido em outros lugares do “Terceiro Mundo” (Alto Volta, Formosa), parecia-me que nunca tinha experimentado uma situação de desigualdade social e econômica tão violenta. Ao mesmo tempo, as crianças me deixavam perplexa pois não correspondiam a minha imagem de “mendigos”. Pouco se via dos tímidos ou envergonhados. Os que me adotaram como frequentes se comportavam com uma desenvoltura tagarela. Convidados a entrar, se instalavam sem hesitação na caixa de brinquedos dos meus filhos e, sentados à mesa, ofereciam copiosas dicas sobre como melhorar o gosto do feijão (faltava sal). Não conseguia enxergar nelas a patologia e desestruturação familiar que, na minha maneira de ver as coisas, acompanhavam inevitavelmente a miséria. Para entender como estas pessoas sobreviviam — econômica e psicologicamente — fui bater palmas na frente das diferentes casas da vila de invasão onde moravam. Mas acabei descobrindo muito mais do que simples “estratégias de sobrevivência”. A experiência de campo foi sendo elaborada em diálogo com reflexões acadêmicas até desembocar em modelos hipotéticos passíveis de aplicação em outros casos.

Estranhamento

Começamos com o menor elemento da cadeia — um fragmento do cotidiano de nossos “nativos” transcrito no meu diário de campo.

Chego na vila em torno das 15h00. Estou no canto da sala de dona Miriam, brincando com seu

⁶ Tratando-se de uma população “de baixa renda” — o tipo que frequentemente inspira diferentes formas de intervenção educativa — esta parte da apresentação visa estimular idéias pertinentes tanto à prática educativa quanto ao método etnográfico.

cachorro. Conheci esta família uns três, quatro anos atrás quando fiz uma longa história de vida com a dona de casa. Mas hoje, o assunto não é com ela. Ela simplesmente ofereceu um lugar para descansar enquanto espero a volta da vizinha da frente que é meu alvo previsto para hoje.

Entra uma moça com cerca de 20 anos — Anita, concunhada de Miriam — e, momentos depois, outra mulher, levemente mais velha que veio visitar a dona da casa. A primeira carrega seu recém-nascido nos braços, a segunda está pajeando uma menina de cerca de dois anos. Deixadas por alguns momentos a sós, enquanto Miriam faz café, as duas mulheres trocam as perguntas usadas habitualmente neste bairro quando as pessoas se encontram pela primeira vez: “Mora perto daqui?”, “É parente de Fulano?”, “Quantos filhos tem?” e enfim... “Está criando todos?”

A última pergunta, direcionada a Anita, foi formulada depois de saber que o nenê nos seus braços era seu quarto filho. A jovem mãe, longe de se ofender com a pergunta, respondeu que, de fato, seu segundo filho estava sendo criado pela sogra. Endereçando a mesma pergunta a sua interlocutora, Anita aprendeu que esta, apesar de ser viúva, frequentemente em apuros, tinha resistido aos pedidos insistentes de sua ex-sogra que queria levar um neto para viver com ela.

Não era nem o lugar, nem as pessoas, nem o roteiro que eu tinha preparado para aquele dia. Entretanto, esta cena acendeu a luz de minha sensibilidade etnográfica. De que essas pessoas estavam falando? Aquela mãe não ia se ofender com uma pergunta dessa (“Você está criando todos?”) Não é “mãe” que cria filho? Por que a avó se acharia no direito de exigir um neto para criar? Não entendia como podiam falar da separação de mãe e filhos como se fosse um acontecimento banal. No meu entender, tratava-se de algo que só podia ocorrer em circunstâncias catastróficas.

Com cada visita subsequente, minha perplexidade crescia. Conheci, por exemplo, Claudiana, uma linda garota de nove anos que dizia tranquilamente ter três mães: “a mãe de leite, a mãe que

me teve e a mãe que me criou”. Mas ela ainda não chegava perto de Solange, casada e com seus próprios filhos, que chamava cinco mulheres diferentes de “mãe”. Os casos foram se multiplicando, sem explicação ou comentário particular de meus interlocutores. Evidentemente, para eles, esta história de vaivém de crianças entre uma casa e outra não era nada especial. Meu estranhamento diante de uma prática que, para eles, parecia banal criou espaço suficiente para construir meu objeto de análise.

Ao longo da década de 80, em pesquisas com aproximadamente 120 famílias em dois bairros de Porto Alegre, cheguei a sistematizar informação sobre cerca de cem pessoas que tinham “circulado” quando criança. Alguns saíam nenês, outros já eram “bem grandinhos” quando começaram a circular. Muitos chegaram deste modo a conhecer diversas casas, a ponto de ter duas, três... e em um caso cinco “mães”. Hoje, interpreto as idas e vindas de crianças entre sua madrinhas, avós e outras “mães” à luz da “circulação de crianças”. A partir desta noção, levantei uma série de hipóteses sobre práticas e atitudes. Assim, certas particularidades neste meio (quanto ao valor da família, a noção do tempo, o ciclo de vida) foram se tornando inteligíveis. Mas, quando fui a primeira vez à vila, nunca tinha ouvido falar do termo. Foi na alternância entre dados de campo e leituras bibliográficas que fui aplicando o “método etnográfico”, procurando entender qual o sentido dessas práticas.

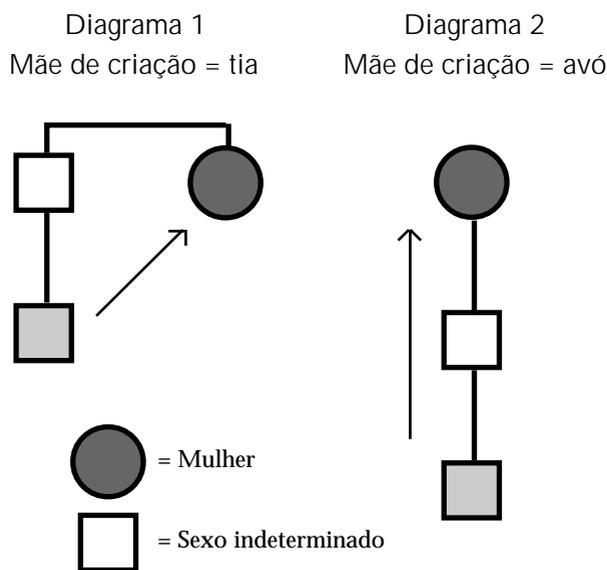
Esquemática

Não é nada evidente tramitar do estranhamento à análise interpretativa. No capítulo sem dúvida mais citado da literatura sobre o método etnográfico, a introdução aos *Argonautas* (Malinowski, 1922; Zaluar, 1975), Malinowski recomenda ao aspirante a etnógrafo diversas técnicas para iniciar o processo: além do inevitável e indispensável diário de campo,⁷ um levantamento censitário do ter-

⁷ Não entramos aqui nos detalhes do diário de cam-

ritório, genealogias, mapas e quadros sinópticos. É bom começar com as coisas concretas, relações de alguma forma institucionalizadas. Assim, estabelecemos listas sobre “dados básicos” tais como: “composição da unidade doméstica”, “profissão”, “idade”... Procuramos entender quem é ligado a quem, por que tipo de vínculo; com estes dados, formulamos tabelas, desenhamos casas, projetamos diagramas e cruzamos variáveis. A esta altura, procurando juntar “partículas” (“sendo cada Nuer que encontrava usado como fonte de conhecimento”) (Evans-Pritchard, 1978, p. 20), tudo nos interessa.

Para fornecer um exemplo, comecei por diagramar a relação entre as mães biológicas e as pessoas às quais tinham dado seus filhos. Fora as crianças que foram para madrinhas e outras pessoas não aparentadas (cerca da metade das que circularam), ficamos num primeiro momento com transferências dentro da rede de parentes, resultando em diagramas do seguinte teor:



Esquemas tão simples assim já me obrigaram a acirrar minhas observações. Sempre era uma mulher que tomava a responsabilidade principal co-

po — tema que exigiria um artigo a parte. Recomenda-se a leitura do livro *Fieldnotes: the makings of anthropology*, organizado por Roger Sanjek (1990).

mo mãe de criação, mas variava o sexo da criança, assim como o do progenitor que ligava a criança a sua mãe de criação. Em quais circunstâncias e com que frequência esses elementos eram femininos? Em quais circunstâncias eram masculinos? A partir daí, fui cruzando os dados quanto a: a idade e sexo da criança, a idade e *status* conjugal da mãe ao entregar o filho etc. Com isso, começaram a aparecer certas regularidades. Meninas circulavam mais dentro da parentela; meninos fora... Entre as mães de criação, havia, ao todo, tanto avós paternas quanto maternas. Quanto mais velha a mulher, maior suas chances de ter um filho de criação morando com ela etc. Não tinha certeza nenhuma quanto a “o que” estava procurando, mas justamente por isso queria considerar todas as possibilidades. Tratava-se de um primeiro exercício de abstração.

Foi também nessa fase de pesquisa que comecei a juntar dados. Dados etnográficos, estatísticos, históricos e sociológicos — tudo servia desde que fosse sobre minha população ou outra semelhante. Mas este tipo de comparação — definindo o que é “semelhante” — também exigia uma abstração de meus dados, para resolver em que categoria incluir meus sujeitos. Se quisesse estatísticas sobre o número médio de pessoas na unidade doméstica, por exemplo, onde devia olhar? Para Porto Alegre, região urbana, renda mensal *per capita* abaixo de meio salário? Estatísticas sobre o RS como um todo deviam me interessar? Dados sobre famílias trabalhadoras em outros estados e outras cidades eram pertinentes? Ao caracterizar meu universo como “grupos populares urbanos”, estava pressupondo que toda etnografia sobre tema semelhante traria descrições idênticas às minhas? Os biscateiros e papapeiros porto-alegrenses que estudei possuíam valores “iguais” aos dos operários paulistas ou das classes trabalhadoras cariocas? Certamente, as hipóteses levantadas em outras etnografias (quanto a relações de gênero, a noção de pessoa e as lealdades consangüíneas — Sarti, 1995; Duarte, 1986; Knauth, 1996) me ajudaram a pensar problemas analíticos no meu campo. Mas existem processos em jogo, conforme a região e a inserção no mercado

de trabalho, que ditam diferenças importantes entre um caso e outro. Neste processo comparativo, as diferenças tanto quanto as semelhanças ajudaram. A especificidade do meu caso se construía no ponto de interseção de diversas categorias sociais mais amplas. Em outras palavras, fui obrigada a refinar a classificação de meu universo para chegar, de forma mais cuidadosa, a eventuais generalizações.

Desconstrução

Os dados não falam por si sós. Pelo contrário. Dependendo da lente usada para examiná-los, o mesmo material empírico pode inspirar leituras opostas — ora em termos de “dinâmica sociais”, ora em termos de “patologia”. Tudo depende das perguntas que orientam nosso olhar, como emolduramos o material. Será sempre possível colocar um verniz cientifista nos estereótipos do senso comum. Como, então, desconstruir esses estereótipos que projetam a luz sempre sobre os mesmos fatos enquanto deixa outros no esquecimento?

É muito fácil, quando lidamos com pessoas da nossa própria sociedade, escorregar para termos de análise que vêm diretamente do senso comum. Quanto mais emocionalmente carregado o tema, mais fácil é. Sem dúvida o assunto da família suscita atitudes que, quase como reflexo, classificam qualquer comportamento não-convencional na categoria de “desorganizado”, “desestruturado” ou “anômico”. No entanto, tais chavões fazem pouco para aprofundar nossas análises e menos ainda para facilitar processos de comunicação. Para “escutar” o outro, para estarmos prontos a captar significados particulares, devemos primeiro rever certas noções de nossa própria cultura que permanecem obstinadamente no pensamento contemporâneo.

Por exemplo, ainda existe, em muitos tratados jurídicos, uma “naturalização” da família conjugal. Evidentemente, a maioria dos juristas têm isto em mente quando dizem que a adoção deve “imitar a natureza” e quando falam da “família normalmente constituída”. Essa noção evoca a imagem, manifesta em cartilhas escolares reproduzidas a partir da década

de 50, de papai, mamãe e os filhos reunidos em torno da mesa de jantar. Certamente antropólogos não duvidam da “normalidade” desta família *para determinados contextos*, mas recusam-se categoricamente a considerá-la uma forma familiar “mais civilizada” do que outras e, ainda menos, uma forma “mais natural” (Segalen e Zonabend, 1986).

Para desconstruir premissas que penetram tão profundamente na cultura do pesquisador que — tal como o ar que respira — parecem de uma realidade indisputável, a história social traz uma importante contribuição. Historiadores nos informam que o ideal da família “moderna” que surgiu na Europa ocidental em torno do século XVII é caracterizado pelos seguintes elementos: a) a livre escolha do cônjuge e a incorporação do amor romântico ao laço conjugal; b) o aconchego da unidade doméstica (“lar doce lar”), que se torna um refúgio contra as pressões do mundo público; e, finalmente, c) a importância central dos filhos e da mãe enquanto sua principal socializadora (Fonseca, 1989). Adeptos da lógica evolucionista podem achar que este modelo representa um “avanço” moral. A maioria dos estudiosos da história social tratam-no, pelo contrário, como a consequência de um determinado contexto histórico que implica, entre outras coisas, um nível mínimo de segurança econômica, um Estado central capaz de controlar e disciplinar seus sujeitos e a proeminência da instituição escolar (na França, por exemplo, desde o século XIX, a escola é gratuita, obrigatória e universal). Poderíamos apresentar essa relação entre o contexto e a forma familiar da seguinte maneira:

Evolução da família na Europa

| CONTEXTO | FORMA FAMILIAR |
|------------------------|------------------------------|
| Estado consolidado | —> Casamento legal |
| Estabilidade econômica | —> Intimidade do lar |
| Escola generalizada | —> Criança — eixo da família |

Uma vez constatada a natureza histórica e específica do modelo, podemos perguntar até que ponto esse modelo é aplicável em outros contextos. A título de provocação, poderíamos sugerir que as circunstâncias históricas que orientaram a evolução da vida familiar entre grupos populares no Brasil — um Estado fraco e descentralizado, condições de vida precárias e a quase ausência da escola — parecem opostas às que vimos no caso europeu.

Na ausência de uma escola eficaz ou acessível, as crianças continuaram se socializando pelo “trabalho infantil” e convivência com adultos até, pelo menos, meados deste século (Alvim, 1997). O espaço exíguo da casa, que, além do casal e seus filhos, podia abrigar agregados de diversos tipos, não propiciava o ambiente do “lar, doce lar”. Pelo contrário, os membros da casa viviam enredados em outras formas de sociabilidade — no circuito de comadres, nas turmas do bar, nas redes de vizinhança... Morte e mobilidade geográfica punham um fim precoce a muitos arranjos conjugais de forma que, em certas instâncias (cidades de Minas Gerais e São Paulo no início do século XIX), a família chefiada por uma mulher chegava a ser tão comum quanto a família conjugal (Dias, 1984). Ainda mais, evidências históricas sugerem que, desde a época colonial, crianças circulavam entre genitores, madrinhãs, criadeiras, e outros tipos de pais de criação (Fonseca, 1995; Priore, 1997). Ao todo, por meio do exame cuidadoso de documentos, historiadores vislumbram uma sociedade de pessoas que se esquivavam aos controles legais: juntavam-se sem casar, pariam filhos sem fazer certidão de nascimento e separavam-se sem fazer divórcio.⁸

O conceito de domesticidade conjugal é particularmente adequado à intimidade da família nuclear “moderna”, isto é, à unidade doméstica onde moram só pai, mãe e filhos e onde certa divisão de trabalho dá disponibilidade à mãe para se dedi-

car inteiramente aos filhos (Ariès, 1981; Badinter, 1980). As famílias que estudei não se apresentam na forma de uma unidade doméstica bem delimitada, autocontida. Muito pelo contrário, são perpassadas por outros grupos que competem pela lealdade dos seus membros, criando uma dinâmica social que tem pouco em comum com o modelo nuclear. Neste caso, não é realista tratar a família conjugal como um objeto analítico isolado. Muitas vezes aparente no próprio aspecto da residência, o caráter aberto desta unidade torna-se perfeitamente evidente quando algumas famílias são acompanhadas nas rotinas diárias. Apesar de cada casal gostar de ter seu próprio canto para cozinhar, as crianças se infiltram pelas fronteiras dessas “casas” burlando os limites entre uma “família” e outra. Nestas circunstâncias, não podemos pressupor de antemão a relevância da configuração de valores que acompanha o “modelo conjugal moderno”. Devemos considerar a possibilidade de dinâmicas “alternativas”.

Especificidade do caso brasileiro

| CONTEXTO | FORMA FAMILIAR |
|------------------------|---|
| Estado descentralizado | —> União consensual (M-C-F), rede extensa de parentes |
| Precariedade econômica | —> Casa aberta para a “sociabilidade da rua” |
| Trabalho infantil | —> Circulação das crianças |

Comparação: a procura por dinâmicas análogas

A história nos ajuda a desconstruir algumas imagens que — se não fossem postas entre parênteses — poderiam atrapalhar nossa apreensão do “outro”. Demonstra a historicidade de nossos próprios valores; no entanto, não chega necessariamente

⁸ “Divórcio” nessa época significava apenas separação por sentença de Juiz, não existindo possibilidade de contrair novas núpcias.

te a propor modelos alternativos. É para a literatura da antropologia clássica que voltamos para esta inspiração.

Para chegar aonde queremos ir, é preciso viajar. É preciso ter a experiência de uma imersão total em culturas exóticas. Esta imersão é realizada não somente pela viagem (literal) mas também pela leitura de monografias sobre sociedades longínquas. Hoje em dia, com a popularidade crescente da antropologia “at home”, muitos de nós prescindimos do deslocamento geográfico. A viagem pela leitura, no entanto, é insubstituível.

Foi numa destas viagens, lendo sobre uma tribo na África Ocidental, que vi, pela primeira vez, a noção de “circulação de crianças”. Descobri que os Gonja põem seus bebês em circulação com relativa facilidade. Circulam em situações de crise quando os pais se separam e a criança é absorvida por algum parente. Mas existe também a circulação “voluntária”, quando a criança vai morar com um tio ou uma tia a dezenas ou centenas de quilômetros da casa dos pais biológicos para estreitar os laços de solidariedade entre ramos geograficamente dispersos do grupo familiar (Goody, 1982).

Depois, seguindo adiante nas investigações bibliográficas, fui me dando conta que algo semelhante existe em diversas regiões do globo. Na Oceania, por exemplo, considera-se o bebê como pertencente antes de tudo ao clã matrilinear, devendo ser alocado de acordo com o bem do grupo. A mãe que não aceita dar seu filho a uma velha tia solitária ou a uma prima estéril pode perfeitamente ser tachada de egoísta. No Alto Volta (Burkina Fasso), entre os Mossi (patrilineares), as jovens mães são encorajadas a dar seus bebês a uma co-esposa mais idosa; assegura-se assim a estabilidade das mulheres mais jovens que, de outra forma, poderiam estar tentadas a deixar o domicílio conjugal e retornar à casa dos pais. Aliás, dar os filhos como “garantia viva” em contratos econômicos, militares ou políticos entre adultos é uma prática observada em todos os cantos do planeta. E, ao longo da história, não faltam exemplos de crianças que são casadas ou adotadas para manter ou consolidar o patrimônio da li-

nhagem (Lallemand, 1993; Collard, 1991; Cadoret, 1995).

A partir deste olhar comparativo, chega-se à conclusão de que, em toda as sociedades estudadas, os pais biológicos têm um papel indiscutível: o de fornecer à criança uma identidade social através da noção de filiação biológica. No entanto, outras responsabilidades paternas, tais como alimentar a criança, ensinar e encaminhá-la neste ou naquele ofício, podem ser muito bem realizadas por pessoas que não são os pais biológicos. No modelo conjugal moderno, a grande maioria de responsabilidades paternas se concentra no casal de genitores. Porém, em muitas sociedades as funções paternas são divididas entre diversos “pais” e “mães”. Estes, considerando que o bem-estar da criança é inseparável do bem-estar do grupo, teriam dificuldade em compreender preocupações sobre a “formação psicológica” da criança. Ainda assim, é interessante anotar que uma antropóloga, intrigada pelo alto índice de crianças em circulação entre os Gonja, aplicou testes psicológicos para compará-las com as que estavam sendo criadas pelos próprios genitores. No que se refere ao equilíbrio emocional e ao sucesso social, ela não conseguiu descobrir nenhuma diferença significativa (Goody, 1982).

As etnografias clássicas nos fornecem modelos que podem ser experimentados por analogia em outros contextos. Vemos por exemplo que em sociedades tribais, onde não existe escola formal, a circulação de crianças contribui para a socialização de jovens (ver também Ariès, 1981). Tal fato suscita hipóteses sobre o contexto brasileiro, onde, na socialização de crianças pobres, a escola tem sido tradicionalmente ausente ou ineficaz. Ir morar com uma tia na cidade, fazer companhia a uma velha viúva, ou trabalhar com um primo não seriam táticas para o jovem adolescente aumentar seus horizontes, ganhando patrocinadores e eventualmente experiência numa profissão?

Outra relação particularmente interessante, que observamos na literatura, liga a circulação de crianças à solidariedade familiar. Ao enviar seu filho para morar com um parente, os pais garantem um

tifica sua demanda de apoio material e de afeto aos seus próprios filhos. Aqui, a prestação e contra-prestação ocorrem em momentos diferentes, conforme o ciclo de vida de cada geração. Os primeiro-nascidos de uma geração freqüentemente passam boa parte de sua infância com uma avó que, cuidando deles, cumpre suas últimas obrigações familiares. Vinte anos depois, quando a obrigação transforma-se em direito, a avó pode muito bem reivindicar, na sua velhice, a companhia de um dos netos mais novos. Em todo caso, ela terá direito dobrado a um amparo filial.

Um último fator capaz de diminuir a solidariedade entre parentes é a mobilidade social. Existe uma ameaça de os parentes “ricos” desdenharem ou esquecer completamente seus parentes pobres. Ao aceitar cuidar de crianças ou jovens dos ramos mais pobres da família, o primo (ou tio) rico reafirma seu lugar como membro ativo da parentela. Assim, a circulação de crianças serve como o divisor de águas entre aqueles indivíduos em ascensão que adotam valores de classe média e aqueles que, apesar de terem subido na hierarquia socioeconômica, permanecem ligados aos valores “tradicionais”. Enquanto os primeiros concentram energias nos próprios filhos, criando um ambiente doméstico fechado em torno da escola e de carreiras futuras, os últimos recebem crianças de ramos mais pobres na sua unidade doméstica, garantindo a continuidade dos laços e expondo seus próprios filhos à influência diária da classe trabalhadora mais humilde.

Modelos alternativos

A antropologia de sociedades tribais suscita hipóteses que podem iluminar processos analógicos no contexto brasileiro, sugerindo a existência de dinâmicas culturais em lugares inesperados. O pesquisador é confrontado, então, ao desafio de juntar os pedaços — as diversas dinâmicas — para entender a lógica que subjaz e ordena as várias partes do sistema. Uma maneira para elucidar esta lógica é de concentrar-se em “casos exemplares” e, neste espírito, trago um último caso para vocês

conhecerem. Conheci esta família através de Inez, então com 38 anos, trabalhadora na creche comunitária e casada com o pai de seus dois filhos, um distribuidor de jornais. Contou-me que tinha sido criada pela “madrinha”; disse que esta velha senhora de quase noventa anos, hoje, vivia no quintal de sua mãe “verdadeira” e me convidou para fazer uma visita. Chegando poucos dias mais tarde na casa indicada, um domingo de tarde, encontrei as seguintes pessoas comendo churrasco no quintal: além de Inez, seu marido e filhos, sua madrinha, sua mãe, cinco de seus seis irmãos, e as famílias respectivas destes. Explicaram-me que a madrinha não tinha nenhum laço de sangue com eles; de fato, apesar de ter casado, ela nunca teve filhos. Por isso, tinha “pego para criar” um nenê que veio a ser o pai do primeiro irmão de Inez. Inez, um ano mais velha, foi deixada — junto com seu irmão — aos cuidados desta senhora enquanto sua mãe trabalhava “em casa de família”. Os primeiros dois irmãos da fratria ficaram portanto com a madrinha, enquanto os outros, fruto de ligações posteriores da mãe, tiveram outros destinos. O terceiro — que, naquele dia do churrasco, estava de farda, pronto para “pegar no serviço” de guarda noturno às cinco da tarde — tinha “fugido” com oito ou nove anos, só retornando quando tinha idade do serviço militar. Inez conta com leve riso como foi o reencontro, depois de todos aqueles anos:⁹

(Eu) estava com uns 18 ou 19 anos. Ele apareceu na lomba. Nós ia subindo na metade da lomba, ele ia subindo. Prá la tem uma chácara assim e ele vinha subindo de bicicleta sem camisa. E eu olhei assim prá ele. Olhei, olhei. Não achei nada parecido com ninguém de nós. Mas ele chegou e perguntou prá mim: “Escuta, tu não conhece uma senhora chamada de D. Maria. Ela tem um monte de filho aí”. Eu olhei para ele: “Olha, pelo que tu tá dizendo, eu acho

⁹ Esta e outras falas de Inez foram registradas em fita videocassete e aparecem num vídeo, “Ciranda, Cirandinha”, produzido pelo Núcleo de Antropologia Visual, IFCH-UFRGS.

que é a minha mãe que é a única Maria aqui que tem um monte de filho. Não sei se é ela. Vou te levar ali.” Até nem dei muita bola. Cheguei e entreguei pra mãe. Esse guri aqui quer falar com a senhora...

O quarto irmão da fratria acabou morando com a avó (paterna) dele.

A mãe via ele até seus oito ou nove anos. Depois mudaram e nunca mais se viu... Ele a gente descobriu o ano passado. Até foi a mãe que descobriu porque a mãe procurou, perguntou para parente, para pessoas conhecidas e quase ninguém sabia, né? A minha irmã descobriu que o pai dele tinha um táxi. Fomos e procuramos e aí a mãe confirmou que realmente era ele. Ai encontraram meu irmão.

Esta família não programou o churrasco em honra da pesquisadora: já estava marcado para aquele dia quando souberam da minha visita. A presença de quatro dos irmãos estava garantida porque moravam — junto com suas respectivas famílias — no mesmo pátio com a mãe e madrinha. (Só as duas meninas mais novas tinham sido criadas pela mãe e pai. Os outros tinham “voltado” depois de grandes.) Inez e um outro irmão tinham marcado se encontrar aquele dia na casa da mãe. Só um irmão não tinha aparecido — o filho do taxista, que, porém, tinha passado na véspera, confirmando o comentário de seus irmãos, de que “não sai mais de perto da mãe”. (Resumimos esta descrição no diagrama 6.)

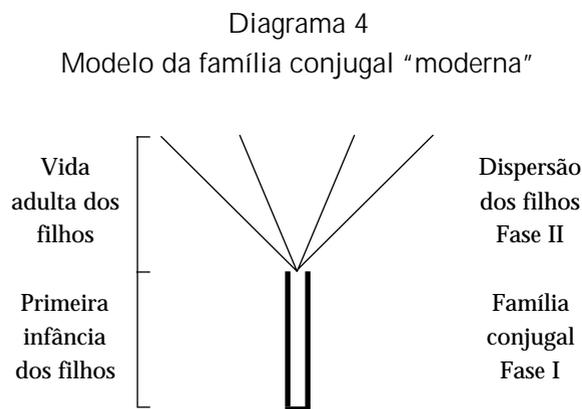
Aqui, mais uma vez, é importante entender que não se trata de um caso excepcional. Durante minha pesquisa, conheci inúmeras pessoas que, após anos passados numa instituição ou com uma família de criação, voltaram, na idade adulta, morar perto dos parentes consangüíneos. Reparando nessas regularidades e procurando destacar padrões que envolvem os múltiplos personagens e momentos do processo, chegamos a interpretações quanto a valores e emoções. Vemos que a idealização do laço entre mãe biológica e filhos desponta sem cessar no discurso: “Uma mãe nunca perde o direito aos filhos”, “Tu podes ter cinquenta maridos, mas

mãe é uma só...” Essa expressão diz respeito a muito mais do que a relação entre mãe e filhos. Diz respeito à própria identidade da pessoa e sua relação com o mundo social. A pessoa se identifica como parte de um grupo consangüíneo com qual tem direito de se relacionar e contar mesmo após anos de separação. Inez expressa esse sentimento quando fala de seu irmão que passou quase sete anos longe da família: “quando a gente se abraça, se abraça com a emoção de irmão, apesar de a gente ter passado tantos anos sem se ver...”

Surge a pergunta evidente quanto ao ponto de vista das mães de criação — as madrinhas, avós, primas, e vizinhas que cuidam durante longos anos de uma criança, freqüentemente só para vê-la voltar junto à mãe “legítima”. Neste caso, o provérbio “pai (ou mãe) é quem criou”, usado para falar de padrastos tanto quanto de mães de criação, afirma um direito reconhecido: quem sustenta a criança tem direito a reivindicar a identidade de “pai” ou “mãe”. Mas trata-se de um *status* adquirido, vulnerável, pois condicional à manutenção do sustento. Os genitores, por outro lado, gozam de um *status* dado pois a identidade social é colada à idéia do laço biológico. Como os pais de criação podem temporariamente adquirir direitos paternos por virtude de seus atos, os genitores podem também perder temporariamente seus direitos quando “abandonam” o filho. Mas a longo prazo o *status* percebido como imanente ao indivíduo parece se impor. No momento em que se interrompem os atos pontuais que modificaram o *status* (os pais de criação deixam de zelar pelo filho, os genitores reaparecem), volta a força das noções culturais básicas — “é o sangue; o sangue puxa”.

Numa tentativa de resumir estas informações num modelo sobre o ciclo de vida, gostaria de voltar à idéia de comparação, contrastando o caso estudado aqui com o modelo convencional da família conjugal. Como ilustração desta última, cito o caso de uma família norte-americana, a saber, a de onde eu mesma saí. Em sucessivas gerações, desde o século passado, tem ocorrido o mesmo processo. Os filhos nascem e crescem dentro de uma unida-

de doméstica que abriga a totalidade da família conjugal — e mais ninguém. Quando os filhos chegam a determinada idade (em torno de 18 anos), saem de casa, vão para os quatro cantos do país e não mantêm mais contato entre eles. (Meu avô não sabia do paradeiro de nenhum de seus quatro irmãos quando morreu.) Ao mais tardar quando casa, cada filho cria uma nova unidade independente: nuclear e nuclearizada. Podemos representar esse ciclo da seguinte forma:

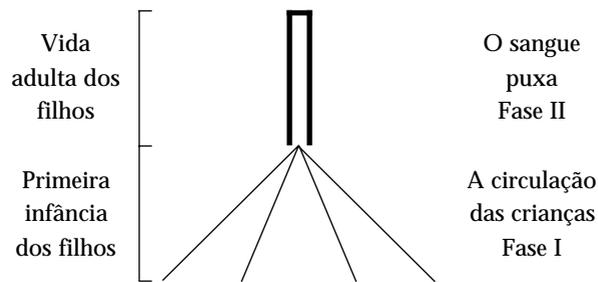


Em compensação, o que observei na minha pesquisa é uma identidade familiar que não diminui com o tempo. Não existe a mesma transferência de identidade da família de origem para o novo núcleo conjugal. Muito pelo contrário, parece que a idéia do laço consanguíneo só cresce com o tempo. Assim, apesar de um grupo de irmãos passar sua infância morando em diferentes casas, há grandes chances destes morarem perto uns dos outros e colaborar de forma rotineira na vida adulta. Diagramaticamente, vejo a situação quase como uma inversão da primeira (ver o diagrama 5).

Esse diagrama representa uma simplificação terrível de um complexo sistema de relações e valores. Não pretende descrever qualquer “média” de comportamentos reais. Tampouco chega a representar uma norma *codificada* (ao contrário da família moderna, institucionalizada na lei e na escrita). Sem dúvida muitos dos meus informantes não reconheceriam, neste esquema, qualquer semelhança com seu sistema familiar. Nem sei até que pon-

to minhas hipóteses são passíveis de generalização. Seriam relevantes em outros bairros de Porto Alegre ou em outras cidades brasileiras? Cercadas por tantas restrições, para que servem então minhas “conclusões”?

Diagrama 5
Ciclo familiar com circulação de crianças



Para responder a esta pergunta, quero descrever uma última cena, que envolve uma trabalhadora social. Depois de ouvir o relato de uma assistente minha falando sobre a circulação de crianças e, em particular, sobre o reencontro de irmãos, esta agente social apenas sacudiu a cabeça: “Isto não existe”. Apesar de anos lidando com “crianças abandonadas”, nunca tinha observado nada desta natureza. Sua rejeição à *possibilidade* de uma lógica alheia nos deixou pasmas. Considero que o esquema que montei, apesar de ser uma simplificação grosseira da realidade, serve como emblema de *outros* sistemas possíveis, alternativos — isto é, para inspirar trabalhadores sociais e educadores a pensarem duas vezes antes de declarar que qualquer coisa “não existe”.

Reflexões finais — sobre os usos do modelo

No início deste trabalho, insisti muito no aspecto social da análise para combater uma tendência oriunda do individualismo metodológico de isolar o sujeito de seu contexto. Tentei, com o exemplo da circulação de crianças em grupos populares, ilustrar como dados tirados do estudo qualitativo

de um certo segmento da vida social podem dar ensejo a modelos abstratos.

Na primeira parte do artigo, considerei a importância do social para contextualizar histórias individuais; nesta segunda parte, tentei mostrar como é possível chegar a generalizações a partir de dados particulares. Nessa forma de raciocínio, “é a particularidade mais ínfima [...] que mantém aberta a rota do universal” (Dumont, 1992).

Cabe, agora, fazer uma última ressalva quanto às generalizações sociológicas que pautamos. Para fins didáticos, sublinhamos certos processos investigativos neste artigo. Da mesma forma que o individualismo metodológico resvala por momentos para uma sacralização do indivíduo, da mesma forma a abordagem sociológica arrisca desembocar na reificação de processos coletivos. Para nos prevenimos contra tal excesso devemos lembrar duas coisas.

Em primeiro lugar (como nos lembram todos os antropólogos sensatos, de Evans-Pritchard e Leach a Geertz), nossos modelos são criações abstratas, cunhadas para ajudar-nos — nós, intelectuais e educadores — a fazer sentido daqueles “outros”. Este fato é evidente antes de tudo nos estudos antropológicos de sociedades ágrafas, onde as normas nunca foram escritas, as regras de comportamento não foram “codificadas” e não seguem necessariamente uma lógica jurídica homogeneizante e linear. Ao nos atirmos para a “lógica informal da vida cotidiana”, estamos também adentrando uma zona mal definida, mapeando maneiras de ver e pensar o mundo que não são nem homogêneas, nem estanques. Em outras palavras, nossos modelos sempre vão ser uma simplificação grosseira da realidade.

A própria “diferença” entre nós e nossos nativos é um artifício da análise. Não adianta criticar a ilusão narcisista de uma fusão de egos entre pesquisador e pesquisado para cair no erro oposto, isto é, na reificação da diferença. Existe uma multiplicidade de maneiras para conceber agrupamentos na nossa sociedade — maneiras que ditam novos arranjos, novas definições sobre os limites

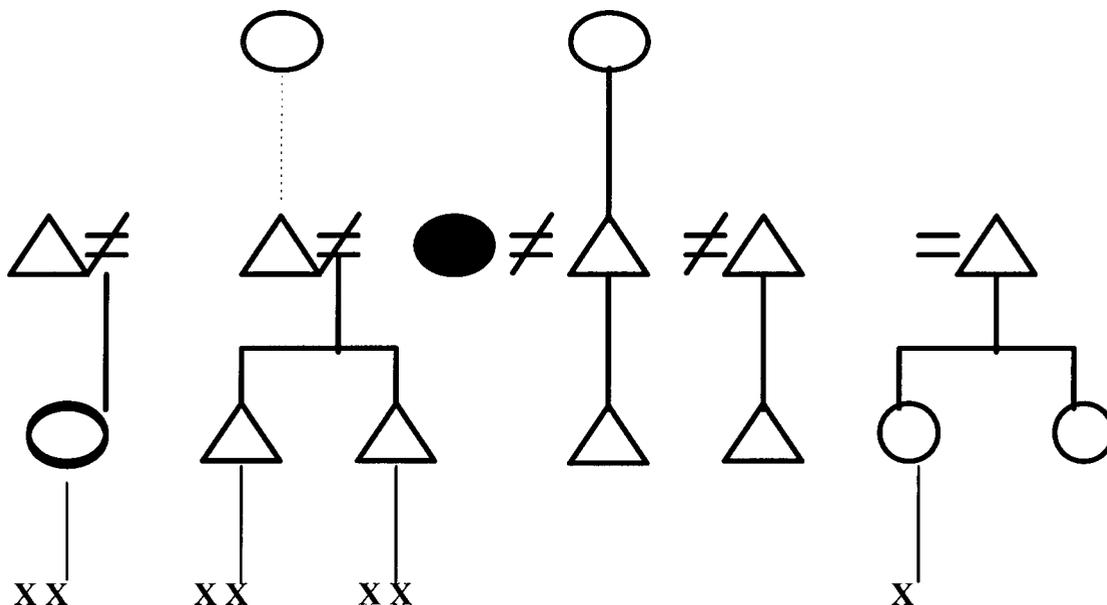
de cada “grupo”. A alteridade é analiticamente construída para responder a certas perguntas; dependendo do problema, pode ser irrelevante ou até enganadora.¹⁰

Tal fato se encadeia na segunda ressalva. Nunca podemos prever de antemão que o modelo que construímos seja “a chave da compreensão” ou sequer relevante quando lidamos com casos específicos. Deve ser trabalhado como hipótese, a ser testada ao lado de outras hipóteses. Serve para oferecer uma alternativa, para abrir o leque de interpretações possíveis, não para fechar o assunto ou criar novas fórmulas dogmáticas.

“Cada caso é um caso” só faz sentido nessa perspectiva aberta — em que o educador ou agente social não somente se mune de diversos modelos explicativos mas também ousa — a partir da observação de caso após caso — criar ele mesmo novas hipóteses. Ao colocar a ênfase no *método* (e não em algum receituário teórico), o método etnográfico serve como uma maneira interessante para o educador pensar sua interação com o material empírico de seu dia-a-dia. Ele provavelmente não poderá cumprir o método etnográfico ao pé da letra. Não terá a disponibilidade para passar horas a fio fazendo observação participante. (Muitas vezes, seu contato com o “nativo” é confinado à sala de aula ou consultório.) Não terá o luxo de passar “incógnito” entre seus nativos. Entretanto, poderá tomar de empréstimo alguns dos elementos descritos aqui — o estranhamento, a esquematização, a desconstrução de estereótipos e a comparação sistemática entre casos para chegar a novas maneiras de compreender seus “clientes” e interagir de forma criativa com eles.

¹⁰ Colegas universitários, ao me chamarem atenção para o fato de que a circulação de crianças já foi razoavelmente comum também nas camadas médias brasileiras, trazem um antídoto bem-vindo contra a reificação do meu modelo.

Diagrama 6
As múltiplas formas de parentesco



1. Filha — Criada pela madrinha
2. Filho — Criado pela mãe de criação do pai
3. Filho — Fugiu de casa, ficou “fora” de 8 a 18 anos
4. Filho — Criado pela avó paterna
5. Filho — Criado pelo padrasto e mãe
6. Filha — Criada pelo pai e mãe
7. Filha — Criada pelo pai e mãe

CLAUDIA FONSECA, doutora pela EHESS, Paris, é professora titular de antropologia no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social na Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Faz pesquisa na área de organização familiar, camadas populares e direitos humanos. Entre suas publicações recentes, incluem-se: *Caminhos de adoção* (Cortez, 1995), *Honra, família e gênero* (Editora da UFRGS, no prelo) e a organização de um número especial da revista *Horizontes Antropológicos*: “Diversidade Cultural e Cidadania” (PPGAS/UFRGS, 1999).

Referências bibliográficas

- ALVIM, R., (1997). *A sedução da cidade*. Rio de Janeiro: Graphia.
- ARIÈS, P., (1981). *História social da criança e da família*. São Paulo: Zahar.
- BADINTER, E., (1980). *L'Amour en plus: l'histoire de l'amour maternel du XVIIe au XXe siècle*. Paris: Flammarion.
- BECKER, H., (1994). *Métodos de pesquisa em ciências sociais*. São Paulo: Hucitec.
- BOTT, E., (1976). *Família e rede social*. Rio de Janeiro: Francisco Alves.
- CADORET, A., (1995). *Parenté plurielle: anthropologie du placement familial*. Paris: Harmattan.
- COLLARD, C., (1991). Les Orphelins “propres” et les autres... carence parentale et circulation des orphelins au Québec (1900-1960). *Culture*, v. 11, nº 1, 2.
- DE CERTEAU, M., (1994). *A invenção do cotidiano*. Petrópolis: Vozes.
- DIAS, M. O. L. da S., (1984). *Quotidiano e poder em São Paulo no século XIX*. São Paulo: Brasiliense.
- DOUGLAS, M., (1994). *Risk and Blame: Essays in Cultural Theory*. Londres: Routledge.
- DUARTE, L. F., (1986). *A vida nervosa*. Rio de Janeiro: Zahar.
- DUMONT, L., (1992). *Homo hierarquicus*. São Paulo: EDUSP.

- EVANS-PRITCHARD, E., (1978). *Os Nuer*. São Paulo: Perspectiva.
- FONSECA, C. (1989). A história social no estudo da família: uma excursão interdisciplinar. *BIB*, v. 27, p. 51-73.
- _____, (1994). Antropologia, cidadania e educação. *Revista do Geempa (Para transpor o milênio)*, nº 3, p. 75-84.
- _____, (1995). A mulher valente. *Horizontes Antropológicos*, v. 1, p. 113-30.
- GEERTZ, C., (1978). *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar.
- _____, (1985). The uses of diversity. *Tanner Lectures on Human values*, v. VII, Salt Lake City: University of Utah Press.
- _____, (1988). *Works and Lives: The Anthropologist as Author*. Stanford: Stanford University Press.
- GOODY, E., (1982). *Parenthood and Social Reproduction: Fostering and Occupational Roles in West Africa*. Londres: Cambridge University Press.
- KNAUTH, D., (1996). Aids, relações de consangüinidade e de aliança. *Cadernos do NUPACS — Textos para divulgação*, v. 3.
- LALLEMAND, S., (1993). *La Circulation des enfants en société traditionnelle: Prêt, don, échange*. Paris: Editions Harmattan.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1974). *Sociologia e antropologia*. São Paulo: EPU.
- MAGNANI, José Guilherme. (1986). Discurso e representação ou De como os baloma de Kiriwana podem reencontrar-se nas atuais pesquisas. In: CARDOSO, R. (org.). *Aventura antropológica*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- MALINOWSKI, B., (1922). *Argonauts of the Western Pacific*. Nova York: E. P. Dutton.
- MAUSS, M., (1979). A expressão obrigatória de sentimentos. In: OLIVEIRA, R. C. de (org.). *Mauss*. São Paulo: Ática.
- MINTZ, S., (1974). *Worker in the Cane*. Nova York: The Norton Library.
- MINTZ, S., (1984). Encontrando Taso, me descobrindo. *Dados*, v. 27, p. 45-58.
- PRIORE, M. del, (1997). *A história das mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto.
- SANJEK, Roger (org.), (1990). *Fieldnotes: The Makings of Anthropology*. Ithaca: Cornell University Press.
- SARTI, C., (1995). *A família como espelho*. São Paulo: Editoras Reunidas.
- SEGALEN, M., ZONABEND, F., (1986). Familles en France. In: *Histoire de la famille*, v. 3: *Le choc des modernités*. Paris: Armand Colin.
- VELHO, G., (1989). *Subjetividade e sociedade: uma experiência de geração*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- ZALUAR, A. Z. (org.), (1975). *Desvendando máscaras sociais*. Rio de Janeiro: Francisco Alves.