

CADERNOS do IFCH

HISTÓRIAS DE VIDA, BIOGRAFIAS E TRAJETÓRIAS

Suely Kofes (org.)

**Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – UNICAMP
Cadernos do IFCH, nº 31 – 2004**

O *Cadernos do IFCH* é um espaço para a publicação de ensaios e resultados de pesquisa de professores do IFCH; de coletâneas compostas por artigos curtos sobre um tema comum, incluindo neste caso também a contribuição dos alunos; de entrevistas; de trabalhos apresentados em eventos ocorridos no IFCH. Assim, amplia e complementa o espaço da *Primeira Versão*.

Suely Kofes

Diretor: Prof. Dr. Rubem Murilo Leão Rêgo

Diretora Associada: Profa. Dra. Rita de Cássia L. Morelli

Comissão de Publicações

Coordenação Geral:

Profa. Dra. Rita de Cássia Lahoz Morelli

Coordenação da Revista Idéias:

Prof. Dr. Marcelo Ridenti

Coordenação da Coleção Idéias:

Prof. Dr. Pedro Paulo Funari

Coordenação das Coleções Seriadadas:

Prof. Dr. Lucas Angioni

Coordenação da Coleção Trajetória:

Prof. Dr. Armando Boito Jr.

Coordenação da Monografia, Cadernos da Graduação e Cadernos do IFCH:

Prof^{as} Dra. Suely Kofes

Representantes dos Departamentos:

Prof^{as} Dra. Suely Kofes – DA, Prof. Dr.

Armando Boito Jr. – DCP, Prof. Dr. Lucas

Angioni – DF, Prof. Dr. Pedro Paulo Funari

– DH e Prof. Dr. Marcelo Ridenti – DS

Representantes dos funcionários do setor:

Marilza A. Silva, Magali Mendes e Sebastião

Rovaris

Representante discente: Fábio Scherer (pós-

graduação) e Rafael Rodrigues Testa (graduação)

Sector de Publicações: Marilza A. da Silva, Magali Mendes e Maria Lima.

Gráfica: Sebastião Rovaris, Marcos J. Pereira, Marcilio Cesar de Carvalho e José Carlos Diana.

H629 História de vida: biografias e trajetórias / Suely Kofes (org.)
– Campinas, SP : UNICAMP, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2004.
308p. (Cadernos do IFCH : 31)

1. Biografia - Séc. XX. 2. Autobiografia. 3. Etnografia. 4. Ficção.
5. Memória. 6. Experiência. 7. Raça negra. 8. Gênero. 9. Antropologia.
10. Maçonaria. 11. Igreja Batista. 12. Biotecnologia. 13. Espaços públicos.
I. Kofes, Suely. II. Título. III. Série.

CDD 326.0981

Catálogo na Fonte - Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas –
UNICAMP - CRB nº 3387 / Cecília Maria Jorge Nicolau Consul

Endereço para correspondência:

IFCH/UNICAMP

SETOR DE PUBLICAÇÕES

Caixa Postal: 6110

CEP: 13083-970 - Campinas - SP

Tel. (019) 3788.1604 / 1603 - Fax: (019) 3788.1589

morewa@unicamp.br - <http://www.ifch.unicamp.br/pub/>

Capa - Diagramação - Revisão - Impressão
IFCH/UNICAMP

SUMÁRIO

<i>“Os papéis de Aspern”:</i> anotações para um debate Suely Kofes.....	5
<i>A maçonaria e mestre Seixas: esboçando a etnografia de uma experiência</i> Patrícia Inês Garcia de Souza	17
<i>Vidas protestantes</i>	41
Ramon Santos da Costa	
<i>Antropologia, Estado e o exercício profissional do antropólogo: reflexões a partir da trajetória de Darcy Ribeiro</i> André Luiz Lopes Borges de Mattos.....	53
<i>O negócio de ser “Néstor Perlonguer”:</i> um fragmento biográfico Alcides Fernando Gussi.....	81
<i>Impasses no estudo de uma trajetória polêmica</i> Daniela Manica.....	99
<i>“Wasted: uma memória de anorexia e bulimia de Marya Hornbacher: uma reflexão antropológica”</i> Daniela Araújo	111
<i>Sobre Carolina Maria de Jesus, o Quarto de Despejo e a Casa de Alvenaria</i> Simone da Silva Aranha.....	123

<i>"Soy un blanco nacido en África, y todo lo demás fluye de ahí"</i> Marcos Toffoli Simoens da Silva.....	137
<i>Sobre Martin e Hannah, entre o romance e as precisões</i> Cristina Machado Maher	157
<i>Isolamento, solidão e superfluidez: sobre abismos cotidianos</i> Gabriel de Santis Feltran	173
<i>Autobiografia, histórias de vida e narrativas: macaenses em São Paulo</i> Maíra Santos	197
<i>Experiência e (hiper) corporalidade entre modelos profissionais</i> Fabiana Jordão Martinez.....	211
<i>Abordagem biográfica: reflexões aplicadas a um projeto de pesquisa</i> Fabiana Mendes	235
A greve dos caminhoneiros de julho de 1999: re-apresentando experiências Maria Luisa Scaramella	259
<i>Trajelórias e biografias como métodos de pesquisa</i> Valdeir D.Del Cont	283
Resumos.....	293

**“OS PAPÉIS DE ASPERN”¹:
ANOTAÇÕES PARA UM DEBATE**

I. Apresentação

SUELY KOFES

Os artigos aqui publicados resultam da discussão sobre *Histórias de Vida, Biografias e Trajetórias*, título-tema do curso que desenvolvi na Pós-Graduação e do qual participaram alunos do Mestrado em Antropologia, Doutorado em Ciências Sociais e Pós-Graduação em História.

Os trabalhos de final de curso, expostos em seminário em dezembro de 2003, agora apresentados como artigos, contém leitura da bibliografia do curso, discussão em sala de aula e pesquisas dos alunos, no âmbito da Pós-Graduação do IFCH, Unicamp. Ao publicar tais trabalhos ainda tão preliminares, esperamos contribuir para uma discussão sobre o tema geral desta publicação, sobre os temas das pesquisas particulares e, principalmente, problematizar algumas dicotomias entre: teoria e pesquisa, sala de aula e pesquisa, discussões comuns às ciências humanas e especialidades, ou outras continuamente inventadas. Ao tornar os trabalhos de curso artigos publicados, a intenção não é a de recriar a “sala de aula” em uma publicação, mas traduzir a configuração complexa que ela cria (ou, pode recriar). A interrogação, inspirada em

¹ Referência ao livro de Henry James, *Os papéis de Aspern* (traduzido do *The Aspern's Papers*, 1984), Global Ed.SP, s/d.

Barthes, é embaralhar as definições que fixam os lugares dos escritores, intelectuais e professores.²

Nesta apresentação, não pretendo resumir os artigos, mas, apenas, salientar alguns dos seus traços. Um deles, o de que a contigüidade que compartilham neste “Cadernos IFCH” não representa concordâncias de supostos e de perspectivas, nem recortes empíricos comuns. Outro deles, a liberdade que os alunos tiveram para a escolha dos assuntos tratados e de como o desenvolverem, embora nos parâmetros do contexto criado pelas leituras e discussões do curso. A mesma atitude norteou esta publicação, a minha interferência foi apenas a de ordenar a seqüência dos textos, o que, claro, não é desprezível. Um terceiro traço, o de que os artigos expressam pesquisas e reflexões em curso e que, portanto, se arriscam ao se exporem ao debate.

II. Notas para uma discussão sobre Histórias de Vida, Biografias e Trajetórias, ou, Biografia e Etnografia

II.1. Aceitando um desafio

A maior riqueza do homem é a sua incompletude.

Nesse ponto sou abastado.

Palavras que me aceitam como sou – eu não aceito³.

Abriu a geografia para estudar a lição; mas não conseguia aprender os nomes dos lugares na América. Ainda por cima todos eles eram lugares que tinham nomes diferentes. Estavam todos em diferentes países, os países estavam nos continentes, os continentes estavam no mundo e o mundo estava no universo. Virou a aba da geografia e olhou o que tinha escrito, ele próprio, do lado de dentro: o seu nome e onde estava: Stephen Dedalus...⁴

² Barthes, Roland: *Écrivains, Intellectuels, Professeurs*, Tel Quel, 47, Automne 1971.

³ Manoel de Barros: *Retrato do artista enquanto coisa*, Record, RJ, SP, 2002, p. 79.

⁴ Joyce, J. *Retrato do Artista Quando Jovem*.

Em sua crítica ao estatuto universalizável do conceito de indivíduo – tendo em vista a sua relação oposicional ao conceito de sociedade, quando ambos são concebidos como entidades distintas – Strathern contrapõe criticamente duas concepções conhecidas (diríamos, entre outras possíveis): *Ser um indivíduo, um agente resoluto com a mente una, em contraste com ser um compósito, pleno de desejos e relações heterogêneas, compreendia modalidades de existência alternativas. Se os euro-americanos habitualmente consideram a si mesmos como indivíduos em estado permanente de singularidade, talvez a ansiedade dos homens Hagen fosse o de serem mantidos em um estado permanente (não-reprodutivo) de heterogeneidade.*

Embora seja necessária uma crítica à oposição entre as ontologias euro-americanos :Hagen (melanésios) como expressão das duas perspectivas apontadas⁵, é preciso ressaltar a importância do argumento de Strathern, ou seja, o de que não precisamos do conceito de sociedade, porque não precisamos do conceito de indivíduo como contraposto a ele. Assim, diz a autora, o que precisaríamos é de produzir teorias adequadas da realidade social, e o primeiro passo é apreender pessoas como, simultaneamente, contendo o potencial para relações, sempre incorporadas em uma matriz de relações com outros (sociality). Ou seja, tomar as relações sociais como intrínsecas à vida humana, e não como extrínsecas.

A disposição para discutir o entrelaçamento entre biografia e etnografia é uma aceitação deste desafio, desde que biografia e etnografia não reponham entidades discretas, mas sejam consideradas como relação (no caso, *entre*, conforme o que diz Crapanzano sobre o *the between*, uma diferença que resiste à articulação. O que, aliás, a própria etnografia o é em relação às generalizações formais ou mesmo às escalas mais amplas).

⁵ Esta crítica, aliás, já foi endereçada à autora por Spencer. Ver Jonathan Spencer, no debate intitulado *The Concept of Society is theoretically obsolete*, in Ingold, Tim(ed.) *key Debates in Anthropology*, Routledge, London and NY, 1998, p.57-98.

II. 2. Lévi-Strauss sobre Quesalid, um exemplo inspirador

Argumentando sobre a relação entre a eficácia da magia e a crença na magia, Lévi-Strauss⁶ sugere um intrincado campo gravitacional entre o feiticeiro, as suas técnicas, o paciente, e o contexto onde isto se dá (grupo social e sistema de crenças, do qual fazem parte o feiticeiro, as suas técnicas, a crença, o paciente, o público, e o sistema crítico de verificação das provas da feitiçaria). Para expor o seu argumento, Lévi-Strauss tece uma narrativa (cujo início é canônico, ou seja *Era o mês de setembro de 1938*) na qual, depois de situar o acontecimento no tempo, no local, na população específica, situa a história de Quesalid, aquele sobre o qual diz o autor: *Proclaman-no feiticeiro; pois, se existem, ele poderia sê-lo*⁷.

A trajetória de Quesalid entre os xamãs, as disputas, os seus deslocamentos e as suas vacilações, o crescimento de sua reputação e o seu triunfo são narrados, e compõem o que Lévi-Strauss denomina o complexo xamanístico, como estrutura triádica – o xamã, o doente e o público – que, reduzida à dual, ordena-se pela experiência íntima do xamã e pelo consensus coletivo.

Este exercício de Lévi-Strauss (inclusive, porque é rara em se tratando do autor) é uma inspiração primorosa para a inter-relação entre biografia e etnografia, ao mesmo tempo em que contribui para alargar esta discussão incluindo contextos sociais em que não se supõe a existência do indivíduo como valor, nos termos de Dumont⁸. Ou seja, tensiona a relação causal supostamente necessária entre o individualismo e a importância da biografia.

⁶ O Feiticeiro e sua magia, Antropologia Estrutural, Tempo Brasileiro, RJ, p.194-213.

⁷ P.201, O Feiticeiro e sua magia, opus cit.

⁸ Mais precisamente, mas não apenas: Dumont, L.: O Individualismo. Uma perspectiva antropológica da ideologia moderna, Rocco, RJ, 1985, A Comunidade antropológica e a Ideologia e O Valor nos Modernos e nos Outros. Ver também: Dumont, Louis (1966): Homo Hierarchicus (particularmente, o capítulo I e os capítulos II e III). Paris: Gallimard.

II.3. Outras questões, na teoria social

Nas Ciências Sociais, a referência ao método biográfico, quando se desloca da resistente oposição indivíduoXsociedade, costuma apontar a sua importância para o registro da ação e como um dos meios para a crítica à estabilidade do agente e à identidade supostamente fixa, estável e unitária do Ego, problematizando-o com a multiplicidade do sujeito e de suas situações. Assim, o foco em trajetórias, em biografias, tanto pode questionar um modo habitual de categorização da prática considerada apenas do ponto de vista de agrupamentos sociológicos, como problematizar o indivíduo como uma totalidade coerente. Revelaria, ou permitiria revelar, que a superposição de vários mundos nas experiências e interpretações de sujeitos singulares são constituidores da socialidade e não incoerências sociológicas.

A abordagem biográfica nas ciências sociais relaciona-se assim com a discussão sobre a determinação ou constrangimentos e ação (agency): a de um ator que desempenha ou a de um sujeito que consciente do que fizeram dele projeta-se além, ou ainda um suporte da estrutura. Encontramos tal impasse no que diz Marx sobre Luiz Bonaparte: *A idéia fixa do sobrinho realizou-se porque coincidia com a idéia fixa da classe mais numerosa do povo francês*⁹, impasse que está bem indicado no comentário de Octávio Paz: *Al finalizar las paginas de su admirable autobiografia, Trotsky afirma com inocente soberbia que no hay nada personal em su drama: la historia há sido y es el verdadero personaje. La afirmacion reiterada de sor Juana, em su crítica al sermón de Vieyra, de que Dios ha escogido a una mujer ignorante (ella misma) para humillar a un soberbio, reproduce en tono menor el razonamiento del revolucionario ruso. Las querellas de personas aparecen recubiertas por las diferencias de ideas y los verdaderos protagonistas de nuestros actos no somos nosotros sino Dios y la historia*¹⁰. O elenco poderia ser ampliado, por exemplo, o sistema ou o sistêmico.

⁹ Marx, K.: O 18 Brumário, Paz e Terra, SP, 1977, página 128.

¹⁰ Paz, Octavio: Sor Juana Inês de la Cruz o Las trampas de la fé, Seix Barral/Biblioteca Breve, Barcelona, 1982.

Muitos trabalhos historiográficos contribuem para problematizar as soluções simplificadoras deste impasse, por exemplo, os estudos já clássicos de LeGoff sobre São Luiz e São Francisco.

Concretização dos interesses de uma classe, ator estratégico, figura do habitus, os seres humanos são apreendidos como categorias relativamente estáveis – indivíduos, atores, agentes – pelas análises sociológicas da ação. Ou como realizando a trilha tecida pela história, ou pela sociedade, ou pela estrutura. Ou seja, como ator racional, como ser histórico, ou como agente socializado, tais discussões expressam os impasses entre categorias e interesses, atomismo e totalidade social, determinismo pela socialização, as leis históricas e/ou os princípios estruturais e o investimento da imaginação e da ação humanas na criação de mundos, de pessoas e da vida.

A consagrada crítica de Bourdieu à história de vida e a sua sugestão da noção de trajetória para rebater a vida como sentido para afirmar que o que é sociologicamente relevante é o deslocamento do ator no espaço social, gerou muitas críticas. Uma delas, a de que o deslocamento nas estruturas objetivas provoca (ou, diríamos, também o inverso) esperanças subjetivas, além da importância de considerar-se a experiência humana do tempo e a indeterminação do eu problematizando o trajeto. Para Anselm Strauss, resguardar uma noção de trajetória e também se distanciar daquela de Bourdieu é considerar o curso de um fenômeno como algo do qual se pode ter experiência.

Um dos marcos do uso biográfico na Sociologia é a sua utilização pelos sociólogos de Chicago, na década de 30. Como observa Bertaux, referindo-se à sociologia empírica, estes trabalhos não eram marginais nesta época, nem nos Estados Unidos nem na Polônia (Markiewicz-Lagneau). Na Antropologia, embora não se possa datar um momento central da importância de seu uso, Langness em um levantamento bibliográfico em 1965, catalogou mais de 400 obras. Entre os anos 50 e 60 houve um significativo refluxo.

Há atualmente várias referências sobre a importância da perspectiva biográfica em vários campos de conhecimento, há muita diversidade

teórica e novos recortes empíricos e, o que um bom sinal, uma discussão intensa sobre os seus usos e sobre como designá-lo. Há mesmo, pode-se dizer, uma significativa disputa pelas designações. Para Bertaux, por exemplo, a noção de *abordagem biográfica* (*approche biographique*) e não *método de histórias de vida* tenderia a enfatizar de que não se trata de uma técnica, mas da construção de uma nova demarcação sociológica que reconciliaria observação e reflexão¹¹. Norman Denzin (1970) propõe uma distinção entre *life story*, ou seja, a história de uma vida tal qual a pessoa que a viveu a conta (*recit de vie*) e *life history*: estudo de caso de uma pessoa dada não só compreendendo o que a pessoa conta, mas outros documentos inclusive o que outros contam (*étude de cas clinique*).

Uma breve passagem pelos verbetes de dicionário, nos põe diante da seguinte distinção entre Autobiografia [De *aut(o)* + *biografia*.]; biografia [De *bi(o)* + *-grafia*.]; trajetória [Do lat. *trajectore*, 'o que atravessa', + *-ia*.] . Ou seja, estamos diante do contar ou escrever sobre si próprio, sobre outros, ou, a descrição de movimentos de corpos atravessando posições. Nestas designações encontramos a expressão da mediação da narração oral, da escrita ou o registro visual dos fatos particulares das várias fases da vida de uma pessoa ou personagem; o suporte físico onde se inscreve uma biografia (livro, filme, texto teatral, disco óptico, etc), a história da vida de alguém. Ou ainda, retendo-me em Biografia, o gênero literário cujo objeto é o relato da aventura biográfica da vida de uma pessoa ou personagem, ou Ciência relativa a esta descrição.

A escolha da designação, entretanto, não é resolvida por uma escolha arbitrária das possibilidades abertas pelo verbete, pois cada uma delas contém desafios analíticos e interpretativos no que concerne ao ouvir, registrar, ler, analisar, narrar e interpretar, as autobiografias, biografias, histórias de vida, e trajetórias. Mas, de todos estes termos, um deles poderia ser retido, o de Biografia, desde que considerado como uma noção que concentra uma multiplicidade de sentidos, inclusive aquelas

¹¹ Bertaux, D.: L'Approche Biographique: sa validité méthodologique, ses potentialités.

dispersas nas outras designações. Ou seja, reduzindo-se trajetória, história de vida, autobiografia, ao fazer biográfico (equivalente ao fazer etnográfico), entendendo Biografia como Bios (vida) e Graphê (escrita, convenção, documento, descrição). Portanto, contendo os atos de contar, de inscrever, de escrever e registrar vidas. Mas, tal sugestão pode recolocar para a noção de “vida” a indagação sobre o que exatamente se conta, inscreve-se, escreve-se e registra-se e as discussões recomençariam, sobre os nexos entre relações sociais, experiências reais e o investimento imaginário na operação narrativa como criando a vida como um mundo interativo entre pessoas, personagens, ações, acontecimentos, mas de não ser a vida (ou o mundo da vida) senão como representação ou mímesis.

Impasses nada “modernos”, aliás. No “Vidas Paralelas”, Plutarco, escrevendo sobre Alexandre, afirma estar narrando vidas e não escrevendo a História. Geremek, nas conversas com Philippe Sainteny e Duby, afirma que em sua abordagem sobre a marginalidade, há três planos bastantes distintos. O estudo do social, o da vida dos grupos e o das existências individuais. Nas biografias dos marginais, ele diz procurar *uma espécie de prosopografia social de um mundo à parte*.

Afinal, qual a importância de escrever um nome, em um lugar?

Em 1984, um número do *American Anthropologist* trazia uma resenha sobre quatro publicações antropológicas focalizadas em histórias de vida, assinada por Vincent Crapazano¹². O argumento principal do autor é o de que há uma ambigüidade sobre o uso de histórias de vida na antropologia: algumas bem conhecidas e laureadas como a de Leo Simmons, a de Oscar Lewis, a de Paul Radin, a de Sidney Mintz, e, ao mesmo tempo, uma certa *desconfiança da disciplina em reconhecer a sua*

¹² CRAPAZANO, V.: *Life-Histories*. *American Anthropologist*, 86, 1984, p. 953-965. As publicações às quais o autor se refere, são: L.L.Langness and Gelya Frank (1981): *Lives: An Anthropological Approach to Biography*; William McKinley Runyan (1982): *Life Histories and Psychobiography: Explorations in Theory and Method*; James D. Sexton: *Son of Tecún Umán: A Maya Indian Tells His Life Story*; Marjorie Shostak: *Nisa: The Life and Words of a ! Kung Woman*.

importância e em atribuir-lhe uma centralidade. Inclusive, porque não haveria nenhum consenso sobre se as histórias de vida teriam um caráter mais literário do que científico.

Mais ou menos na mesma época em que esta resenha foi publicada, saiu a coletânea organizada por Bertaux, com artigos de antropólogos e sociólogos franceses afirmando a importância do método biográfico¹³, como também veio à público a já bem conhecida crítica de Bourdieu à ilusão compartilhada pelo *pesquisadores e entrevistados ao suporem a vida como uma história, e como sentido. A noção de trajetória que foi então sugerida propunha recuperar a importância de uma análise das redes sociais, como um espaço ou campo social, e nela os deslocamentos dos agentes sociais.*¹⁴

O estatuto do social, o levar em conta ou não a constituição das pessoas através das interpretações que elas próprias dão às suas experiências, onde os nexos entre nomes, relações e lugares desafiam oposições simples como indivíduo/sociedade (ou, mesmo entre coisa/pessoa¹⁵), entre fronteiras temporais, políticas e geográficas¹⁶, entre noções e interpretações “subjetivas” e campo social objetivamente dado.

Estas e outras importantes questões emergem quando discutimos o estatuto das histórias de vida no trabalho antropológico. Particularmente, porque também contribuem para as discussões sobre o caráter do relacional e da alteridade se levarmos em conta, inclusive, o contraponto entre Biografia e Etnografia para a (e na) antropologia contemporânea. Ao tratá-las como duas entidades discretas, biografia e etnogra-

¹³ BERTAUX, D.(1980): *L'Approche biographique. Sa validité méthodologique, ses potentialités*, in Cahiers Internationaux de Sociologie, LXIX, n 2, Jul.- Déc., pp. 198 - 225.

¹⁴ BOURDIEU, P. (1986): *L'illusion biographique*, Actes de la Recherche en Sciences Sociales, 62\63, 69-72, juñ.

Ver também: BOURDIEU, P.: *Les règles de l'art*, Seuil, Paris, 1998.

¹⁵ KOPYTOFF, Igor: *The cultural biography of things: commoditization*, In Appadurai, Arjun (ed.): *The social life of things*, Cambridge University Press, 1997.

¹⁶ GEWERTZ, D.&ERRINTON, F.: *Twisted histories, altered contextes*. Cambridge University Press, Cambridge, 1991.

fia, e muitas vezes opondo-as como dicotomias, esquecemos aos desafios que ambas nos põem. Mas, retomarei esta questão no final.

A extensão e intensidade desta discussão trouxeram, mais recentemente, novas questões sobre o tema, e esboçam uma troca interdisciplinar enriquecedora. Um alargamento ainda maior, no desnaturaliza definitivamente o “bio, está na “biografia das coisas”, conforme foi proposta por KOPYTOFF, A. Diz o autor:

The biography of things in a complex societies reveals a similar pattern. In the homogenized world of commodities, an eventful biography of a thing becomes the story of the various singularizations of it, of classifications and reclassifications in an uncertain world of categories whose importance shifts with every minor change in context. As with persons, the drama here lies in the uncertainties of valuation and of identity.

Ali this suggests an emendation to the profound Durkheimian notion that a society orders the world of things on the pattern of the structure that prevails in the social world of its people. What also happens, I would suggest, is that societies constrain both these worlds simultaneously and in the same way, constructing objects as they construct people.

Embora esta sugestão não tenha sido acolhida por nenhum dos autores desta coletânea, outras foram aceitas e é amplo o campo de questões trazidas pelos artigos deste Caderno. Uma delas é o enfrentamento crítico do binarismo que assombra tais discussões (ou o seu inverso, a redução de um pelo outro) indivíduo: sociedade; pessoa: personagem (sociologia e narratividade). Por exemplo, a partir de um encontro concreto entre pessoas socialmente desiguais compartilhando uma relação política na periferia de São Paulo, *Gabriel de Santis Feltran* elaborou uma reflexão sobre o encontro entre pessoas (vidas distintas) para discutir as noções de isolamento e solidão conforme as sugestões de Hanna Arendt. Uma das questões do artigo (talvez a sua questão principal) é o uso do método biográfico para a análise da política, tendo em vista a afirmação do autor que eu ressaltaria, a de *que o método etnográfico, aqui visto desde as histórias de vida, parece favorecer a procura pelos*

trânsitos que se montam entre as vidas individuais, narrativas empíricas do trabalho de campo, e a teoria. Abrem-se caminhos para delinear, nesta abordagem, os modos como operam as experiências coletivas em que se inserem os indivíduos, para se olhar para o que é estruturante preservando especificidades da dimensão da ação humana. O método permite então caminho analítico que explora limites do mundo privado e público, ou seja, da própria construção do mundo político. Parece válida, portanto, nessa perspectiva específica, a aposta no método biográfico como possibilidade de vislumbrar, desde mediações teóricas apropriadas, análises de dinâmicas sociais e políticas ampliadas.

III.. E se....

A clássica tensão entre indivíduo e sociedade, subjetividade e objetividade, recorrentemente colocada no empreendimento biográfico, adquiriu ultimamente outros contornos, o da ênfase na singularidade. Entretanto, esta noção ainda requer mais discussões. Pois a singularidade aparece com mais de um sentido. Assim, a biografia pode ser a vida que escapa à articulação sistêmica ou aos desígnios, às determinações ou constrangimentos; ou revela uma articulação a um geral, ou universal, materializando-o ou praticando uma individualização. Mostra-se, assim, como articulação (escalas distintas), mas também sugere individuação.

Ora questão recorrente, a de “como fazer” histórias de vidas, por exemplo, qual o número necessário para que elas sejam consideradas como validando as análises, bem como de que maneira, e com o que relacioná-las. Esta discussão pode ser enfrentada assumindo-se as premissas metodológicas (o quanto representativo, a saturação, etc.) ou para refutar a premissa metodológica. Para assumir que os supostos que afirmam a irrelevância dos acontecimentos, do foco em grupos menores é também o que descarta a perspectiva biográfica. O que resulta de tais supostos é deixar vastos territórios sob sombras, pois, no caso específico, não é o *indivíduo* o que a biografia (ou a história de vida) revela. A biografia, assim pensada, pode revelar inflexões, diferença e, portanto,

alteridade. Desta perspectiva, biografia e etnografia compartilham a possibilidade de mostrar a presença dos constrangimentos sistêmicos e, simultaneamente, as suas fraturas. Portanto, a insuficiência das explicações sistêmicas.

Finalmente, para terminar, retomemos, a discussão sobre a designação. Quero então sugerir uma palavra-valise como provocação ao debate, ou seja, a de Etnobiografia (ou bioetnografia?). Partindo da distinção BIOS, como a vida contada, narrada e ZÔÉ como a vida biológica, muda. Nesta distinção, um outro aspecto da vida, aquela concebida como mobilidade, alteridade, alteração, a que advém com o nascimento, mas que só se constitui no mundo. Conforme Hanna Arendt, é neste intervalo entre a vida e a morte que estaria a condição de ser representada por uma narrativa e compartilhada com outros. Neste intervalo, Biografia não se interconecta com Etnografia? e no que o faz, não desafia a sua capacidade de traduzir plenamente o (um) todo quando não leva em conta a perspectiva biográfica?

Convido à leitura dos artigos aqui reunidos neste segundo número do Cadernos IFCH, esperando que eles provoquem debates, e outras publicações.

A MAÇONARIA E MESTRE SEIXAS: ESBOÇANDO A ETNOGRAFIA DE UMA EXPERIÊNCIA*

PATRÍCIA INÊS GARCIA DE SOUZA**

Quando surgiu a maçonaria? Do que trata esta instituição? A questão é complexa e fonte de controvérsias. Para alguns, instituição predominantemente filantrópica, que surgiu formalmente no século XVIII com a constituição maçônica, as *landmarks*, para outros, instituição fraterna que tem no segredo um de seus principais valores, mas que surgiu juntamente com o homem, sendo que, até mesmo Jesus Cristo teria sido maçom, suas origens assim “se perderiam na poeira dos tempos” – conforme ouvi de alguns maçons partidários desta visão. *Follow the conflict*¹ é para George Marcus um dos meios para se constituir uma etnografia. Uma fonte de conflitos que por hora seguimos é o das transformações da maçonaria em Belém do Pará, que vem colocar como centro das discussões, no campo maçônico da cidade, o que seria esta instituição, e a partir de quando ela teria surgido. Suas transformações subvertem noções cristalizadas sobre a mesma, sobretudo também quando somamos ao *seguir o conflito*, de Marcus, o método biográfico para elucidarmos a questão.

O presente texto faz parte da tese que estou desenvolvendo² sobre as transformações da maçonaria em Belém do Pará. A intenção é tradu-

* Desde já esclareçamos que a proposta de se fazer uma “etnografia da experiência” parte de Kofes, S. *Uma trajetória, em narrativas*. São Paulo: Mercado das Letras, 2001. Texto este, aliás, que muito inspirou este trabalho, com sua visão de etnografia.

** Doutoranda em Ciências Sociais – IFCH-UNICAMP. patgarci@unicamp.br

¹ Marcus, “Ethnography in/off the world system”, p. 110.

² *As Transformações da maçonaria em Belém do Pará: trajetórias e inteseções*. Sob orientação da profa. Dra. Suely Kofes. Projeto apoiado pelo CNPq.

zir os processos do campo da maçonaria de Belém do Pará, a partir sobretudo, do método biográfico. Desta forma, analisaremos neste trabalho a trajetória do fundador da maçonaria mista de Belém, maçom Mestre Seixas, como uma trajetória significativa, representativa e tradutória de uma parte do campo maçônico em Belém, pois que contar a trajetória de Seixas equivale a contar sobre as transformações da maçonaria em Belém e suas intersecções e vice-versa, como se fosse impossível abordar um assunto sem o outro.

Para Bertaux³, e outros, há uma diferença entre *récits de vie* (life stories) e *histoires de vie* (life histories). O *recits de vie* é uma ferramenta de acesso ao vivido subjetivo. A *life story*, é a história de uma vida tal como a pessoa que a viveu a conta. Em francês, *recit de vie*. Em português seria algo como narração de vida. A *life history* diz respeito aos estudos de caso se referindo a uma dada pessoa, e compreendendo não somente sua própria narração, mas também toda espécie de outros documentos, por exemplo, dossier médico, dossier judiciário, testes psicológicos, testemunhos dos próximos, etc. O ideal é que se chame esse aglomerado de questões de “*aproche*” (procedimento) *biographique*. Como o autor fala de método e de potencialidades desta maneira de se realizar etnografia, a questão que preocupa sempre os pesquisadores é a da confiabilidade dos dados obtidos. Para tal seria ideal que houvesse uma convergência de fontes sobre a pessoa. Assim, no presente trabalho, analisaremos a trajetória de um maçom, Mestre Seixas, como uma trajetória significativa, representativa e tradutória de uma parte do campo maçônico em Belém⁴, como uma *life history*, através da *aproche biographique*.

Bertaux nos propõe que se faça etnografia através do procedimento biográfico porque a experiência humana é uma fonte rica para se compreender a sociedade. É concreta, porque é a experiência das contradi-

³BERTAUX, Daniel. “L’approche biographique: sa validité méthodologique, ses potentialités”. *Cahiers internationaux de Sociologie*, vol. LXIX, 1980.

⁴ Nossa tese (em andamento) é sobre as transformações da maçonaria em Belém do Pará e as redes do esoterismo na cidade, análise que deverá ser feita a partir das histórias de vida e de suas intersecções. Cf. Projeto. *As transformações da maçonaria e as redes do esoterismo na cidade de Belém do Pará: trajetórias e intersecções*.

ções, das incertezas, da luta, da práxis, da História, “toma-la seriamente é colocar em posição de se dominar não somente as relações sociais (socioestruturais e sociosimbólicas) mas da mesma forma sua dinâmica, ou melhor, sua dialética. Os valores, emoções, representações, (simbólico) devem ser levados em conta. Os níveis de deslocamento podem ser também além de geográficos, profissionais, familiares, culturais e sociais, ao contrário do que nos propõe Bourdieu quando fala de deslocamentos objetivos em dado campo. Ou, conforme Becker, nos preocupamos em restituir fielmente *a experiência do sujeito e de sua interpretação do mundo em que vive*⁵.

A noção de trajetória⁶ de Bourdieu foi também um ponto de partida importante pois, através das trajetórias, interpretamos os deslocamentos do maçom Seixas de sua infância até a fundação de uma nova potência maçônica sem contudo seguirmos Bourdieu em suas críticas sobre o método biográfico. Notamos também que os deslocamentos da trajetória analisada não foram de modo algum apenas deslocamentos objetivos, tendo sido fortemente impulsionadas pelos processos subjetivos e pela contingência do histórico.

Mas o que será a história de uma vida? Bourdieu, criticando o método, começa seu texto numa reflexão sobre o que seria a vida do ponto de vista do procedimento biográfico. Nota que a vida é uma história, que para ele é portanto um caminho, uma rota, uma carreira, um trajeto, uma passagem, uma viagem. Lendo a história como uma sucessão de eventos históricos. Afirma “*cette vie organisé comme une histoire se*

⁵ Cf. BECKER, Howard. *Biographie et mosaïque scientifique. Actes de la recherche en Sciences Sociales*, 62/63, 105-110, Juin.

⁶ “Série das posições sucessivamente ocupadas por um mesmo agente ou por um mesmo grupo de agentes em espaços sucessivos (...) Toda trajetória social deve ser compreendida como uma maneira singular de percorrer o espaço social, (...) marca uma etapa de envelhecimento social que se poderia medir pelo número dessas alternativas decisivas, bifurcações da árvore com incontáveis galhos mortos que representa a história de uma vida. (...) pode-se substituir a poeira das histórias individuais por famílias de trajetórias intrageracionais no seio do campo de produção cultural.” Cf. Bourdieu, *As regras da arte*, p. 292.

déroule, selon un ordre chronologique qui est aussi un ordre logique, depuis un commencement, une origine, au doublé sens de point de départ, de début, mais aussi de principe, de raison d'être, de cause première, jusqu'à son terme qui est aussi un but⁷." Não iremos nesta direção. História para nós será compreendida tal como nos ensina Benjamin, *uma apreensão do tempo histórico em termos de intensidade e não de cronologia*⁸ em que a origem (*Ursprung*) *quebra a linha do tempo, opera cortes no discurso ronronante e nivelador da historiografia tradicional*⁹. O presente benjaminiano explode para fora do contínuo da história, e tal, de certa forma, parece se adequar à narração de Mestre Seixas, quando parece contar uma história movido pelo desejo da *Ursprung*, como se quisesse parar o tempo e permitir que o passado esquecido e recalçado surgisse de novo, sendo retomado e recuperado no atual: o sagrado. Corte este, da *Origem*, que parece funcionar como a espinha dorsal de sua narrativa e motivar suas concepções sobre maçonaria.

I- SEIXAS, PESSOA

"...uma pessoa com liberdade moral dotada de móveis e de um excesso de sentido"
Roland Barthes)

Carlos Correia Seixas¹⁰ nasceu no interior do Pará, em 1931. Filho de um juiz de direito, cedo perdera o pai. Tivera uma infância difícil¹¹ e em condições precárias, tendo sido criado pela mãe, costureira, e pelo

⁷ BOUDIEU, P. L'illusion biographique, *Actes de la recherche en sciences sociales*, 62/63.

⁸ GAGNEBIN, Jeanne Marie. *História e narração em Walter Benjamin*. Perspectiva: São Paulo, 1994.

⁹ *Id.*, *Ibid.*, p. 12.

¹⁰ O informante fez questão que seu nome verdadeiro aparecesse no trabalho.

¹¹ Esses deslocamentos implicam também sentidos subjetivos, isto é, não veremos as trajetórias apenas como deslocamentos objetivos no espaço social, conforme Bourdieu. Uma trajetória também é impulsionada pela subjetividade do agente.

irmão, marinheiro. Começou a trabalhar aos 12 anos de idade, depois a família se mudou para o Rio de Janeiro com Seixas já casado aos 19 anos. Entre outras profissões, exerceu a função de gráfico. Pertencera ao sindicato dos gráficos, neste Estado, e se envolvera na militância. Teve também formação em química industrial, e trabalhou bastante no ramo, na própria cidade do Rio de Janeiro.

Retornou para Belém a contragosto nos anos 60. Nessa cidade, tornou-se proprietário de várias lojas, como uma livraria, tipografia, papelaria, e várias lojas de artigos umbandísticos¹². Desde a época em que morava no Rio de Janeiro, se envolvera com o espiritismo e com a umbanda e em Belém, em 1965, fundou a Ordem Brasileira de Umbanda Cristã¹³. Na fase em que era proprietário de várias lojas comerciais na cidade fora convidado a ingressar na maçonaria e aceitara. Passou a dedicar-se à maçonaria com afinco, tendo ocupado vários cargos na loja *Padre Eutíquio no. 29*, e, a seguir, acabou fundando a **primeira loja maçônica de Ananindeua**, a loja Nicandro Seixas, em 1984. Nesta loja, introduzira várias ordens internas, como os *De Molay*¹⁴, a “Ordem das Amazonas”¹⁵, e o grupo das “Damas da Fraternidade”, ligadas à prática da filantropia. Depois, em 1998, de opinião de que as mulheres deveriam participar da maçonaria, fundou a **maçonaria mista**, a primeira do norte-nordeste, e se afastou da Grande Loja Maçônica do Estado do Pará, potência na qual realizou sua formação como maçom, chegando ao grau 33, o grau máximo da maçonaria¹⁶, sob o rito Escocês Antigo e Aceito.

¹² “Carlos Seixas, 536. Tv. Frutuoso Guimarães. Artigos de umbanda.” Encontrei numa antiga lista telefônica na parte comercial. A loja foi vendida em 2000.

¹³ Trata-se da Ordem Brasileira de Umbanda Cristã que reúne em sua prática o espiritismo, a umbanda e até mesmo a cabala. Seixas afirma tê-la “recebido”.

¹⁴ Ordem masculina e juvenil que existe em várias partes do mundo, com ideais semelhantes aos da maçonaria, já que se preocupa com a formação do caráter moral do jovem. Em Belém, os *De Molay* ajudam na prática da filantropia e sempre participam e ajudam nas festividades do Círio de Nazaré. Já a “Ordem das Amazonas” fora uma criação de Seixas.

¹⁵ Ambos de filhos ou “sobrinhos” de maçons, e a das “Amazonas” das filhas ou “sobrinhas”.

¹⁶ Estas informações foram confirmadas por pessoas próximas à Seixas.

II- O PERSONAGEM SEIXAS

*“Por que ó Sagrado, sobre a minha vida
Derramaste o teu verbo?”*

(Fernando Pessoa)

O narrador Seixas ao ser compelido a contar sua história de vida começa pela infância, passando a imagem de um Seixas de origem bastante humilde e sempre de postura de simplicidade diante da vida. Mas evoca também a infância porque parece querer revelar um valor primordial para ele: o sagrado. Um sagrado que tem a ver com a busca pela compreensão de ocorrências consideradas misteriosas que ocorriam com ele. Sua trajetória traduzirá esta busca, passando por inúmeras correntes religiosas e chegando até à maçonaria. Esta busca pela compreensão do sagrado é o que vai permear toda a narrativa de si mesmo¹⁷, como se este tema fosse a sua grande inquietação, talvez até a sua mensagem.

Assim, contou que era de família extremamente católica, mas que sofria muito com a “mediunidade¹⁸” que tinha. E, por isso, sentiu-se impelido a se tornar espírita. Conta qual foi o fato derradeiro quando parece ter perdido a consciência certa vez – fato ocorrido na adolescência que muito o impressionou:

(...) eu saia de manhã... via todo mundo... ia pro cinema... então a última vez... eu já era adolescente... eu saí de casa 5 horas

¹⁷ Aliás, as experiências místicas são caras ao campo da maçonaria em Belém, que valoriza essa busca, como se este fato fosse um *ethos* do campo maçônico de Belém e até da cidade, que é muito religiosa.

¹⁸ Sobre a crença no contato com os espíritos, já que o termo “crença” é tão pouco significativo, pois todo mundo tem, Alcinda Honwana, nos propõe uma solução: “no caso dos sistemas morais e religiosos, é possível e defensável afirmar que são diferentes em aspectos importantes dos seus enfoques, compromissos, estilos e preferências, embora lidem com certas questões existenciais e constrangimentos humanos universais. Deste modo, são significativos e aceitáveis nos seus próprios contextos.” In *Espíritos vivos, tradições modernas*. Ed. Promédia, col. Identidades/CIEDIMA, 2002, Pp. 43-4.

*pra trabalhar lá no bairro da saúde... na Senador Pompeu...lá no Rio de Janeiro...tomei o bonde lá no catete... na praia do catete... na Lapa... pegava um outro bonde que ia pra lá... Barão de São Félix... e... aquela época... eu tinha essas coisas...peguei... tal... **via todo mundo...** foi foi foi...A gota d'água foi aí... Quando vi me encontrei assim num bairro do Rio de Janeiro, já muito longe, já de tardinha! Perguntei pro rapaz **Que lugar é esse?** **Isso aqui é a Pavuna** **Pavuna? Como é pra ir lá pra Madureira? Como é que eu pego uma condução pra ir pra Madureira?** **Três quadras daqui o senhor pega a condução lá, o lotação** Assim foi, eu eu já ia...no entardecer e assim eu fui vivendo a vida(...)*

Chega assim, nos termos de Joan Scott, a uma “consciência de si próprio, um reconhecimento de sua identidade autêntica, aquela que sempre compartilhou, e que sempre iria compartilhar com outros como ele¹⁹”, pois, depois disso, tornou-se espírita. Começou a psicografar mensagens espíritas e passou a participar da chamada “mesa branca” em uma Federação Espírita no Rio de Janeiro, segundo o que conta, dentro de uma “linha kardecista”. Depois, por acaso e com muita resistência, acabou conhecendo a umbanda. E lá foi feita a previsão de que retornaria para Belém contra a sua vontade. Naquele momento ele detestou o fato de ter ido na umbanda, e ainda ter ouvido esta previsão de um “preto velho” incorporado em um médium umbandista. Mas como a profecia se cumprira depois, ele acabou revendo seus preconceitos em relação a umbanda e até mesmo convertendo-se a ela mais tarde. A umbanda passou a fazer parte de suas crenças e Seixas teve várias lojas de artigos umbandísticos em Belém quando retornara à cidade.

Um ano depois da descoberta da umbanda, a previsão se efetivara e ele teve que fugir do Rio de Janeiro por causa de suas atividades na militância. Este fato ele localiza na época de Getúlio Vargas, afirma que Getúlio fora assassinado e não se suicidou. No dia do suicídio de Vargas, sua mãe falecera, preocupada que estava com os atos do filho militante. É uma fase que Seixas afirma não gostar de contar, sente-me magoado – mas conta. E por que conta? Chegou em Belém quando um

¹⁹ Scott, *op. Cit.*, p. 43.

amigo seu da Petrobrás fora assassinado. Segundo ele, ele “era o próximo”, então chegou em 61, já sabendo que haveria um golpe militar, afirmou.

Contando este trecho de sua vida, parece-nos querer marcar mesmo a história do Brasil pelo signo do mistério, como se houvesse sempre um lado oculto na história, desconhecido pelas fontes oficiais, e, o personagem Seixas, vidente, visionário, de tudo soubesse. Mesmo o Seixas militante é um místico. Parece desejar que seus atos sejam reconhecidos como legais, autênticos, legítimos, sobretudo a fundação da maçonaria mista. Ele coloca-se como um ser dotado do conhecimento do invisível, legitima-se porque também precisa justificar e fazer com que outros aprovelem a maçonaria nos moldes que criara. Esta força insinuada em histórias exemplares se torna poder quando legitimada por uma comunidade de fiéis e é isso que ocorre: tais narrativas lhe colocam sempre como um personagem dotado. Mas pessoalmente, Seixas nunca quis absorver a imagem de “poderoso” que lhe colocam: sempre se apresentou alegre, risonho, espontâneo e simples, parecendo nunca ter perdido a humildade e a simplicidade que apreendera na infância, quando só foi calçar um sapato pela primeira vez aos nove anos de idade. Pelo contrário, convoca seus seguidores a se aperfeiçoarem sempre, pois, para ele, “todos são iguais”, e todos estão evoluindo. Sendo este termo “evolução” muito citado no meio. E a evolução se daria, para Seixas, através da busca pelo sagrado, ou seja, pelo irracional. Busca que ele iniciou no espiritismo kardecista, passou pela umbanda e reunindo as duas práticas, fundou a sua umbanda lemuriana.

A conversão de Seixas para a umbanda é um evento importante em sua vida, pois os acontecimentos se encadearão de modo que, em 1965, ele funda a Ordem Brasileira de Umbanda Cristã, que em sua prática reunirá práticas espíritas e a umbanda, por ele denominada de “umbanda dos reflexos”, que fora, segundo ele, toda “psicografada”. E mais tarde ainda, quando funda a maçonaria mista, seus adeptos serão recrutados em sua maioria, entre os integrantes de sua umbanda, e sua maçonaria terá, assim, intersecções com o campo religioso. Além disso, afirma também que os rituais de sua maçonaria foram todos “recebi-

dos”. Contudo, ao nos determos sobre a história de vida de Seixas, conforme nos sugere Bertaux, através de seus olhos não queremos ver o narrador Seixas, “mas o mundo, precisamente o seu mundo, como um periscópio”.²⁰ E no caso, o mundo que queremos conhecer é o mundo maçônico, segundo o fundador da maçonaria mista.

Em resumo, Seixas se legitima e também é legitimado pelos seus seguidores. Há uma convergência nos dados a respeito de sua pessoa. Coloca-se e é colocado como aquele que tem um poder metafísico de ir além, de ver, ouvir e escrever o que é invisível. As narrativas a seu respeito confirmam esta imagem, isto é, a imagem do místico que tem o poder de adivinhar o segredo de cada membro do grupo, como esta:

*(...) Dentro do campo maçônico então nem se discute, ainda tem o lado espiritual dele que Deus o livre, o dia que eu conseguir chegar num terço do que ele é hoje eu vou me sentir a pessoa mais realizada da face da terra! E só dele te olhar que ele já sabe o que tu tens o que tu estás sentindo, ele não te força nada, você acaba conversando com ele, colocando pra fora, e sai de lá assim na maior tranqüilidade, eu acho que aquele ali tem um daqueles ouvidos bem grande, a gente chega lá e diz: *irmão!* e ele lá naquela calma, *te acalma, vamos conversar* Eu gosto muito do irmão Carlos, Deus o livre!(...)*

O poder para o grupo é lido mesmo como “uma substância ou realidade metafísica²¹” concebida do alto, por um ser onisciente e onipotente. Mas na prática, de acordo com Zine, “há toda uma rede de práticas de poder que fazem com que o “Poder” não seja uma substância ou realidade metafísica, mas um modo particular de relações entre os indivíduos²²”. Relações estas permeadas pela desigualdade e até pela hierarquia, apesar de Seixas tentar minimizar este fato, quando afirma que lá “todos são irmãos”.

²⁰ Cf. BERTAUX, *L'approche biographique*, p. 217.

²¹ Cf. “Mystique et mystère du pouvoir, Michel de Certeau et Michel Foucault” par Dr. Mohamed Chaouki Zine. In [http://www.philo.8m.com/mystique et mystère.html](http://www.philo.8m.com/mystique_et_mystere.html). Trad. nossa.

²² Id., *ibid.*, p. 02.

Ao passar pela política em sua narração, enfatizando ao mesmo tempo a busca pelo sagrado, acaba, como nos sugere Kofes, construindo a imagem do perseguido. Por perseguições políticas teve que retornar com a “roupa do corpo” para Belém. A política, assim, não está dissociada de sua narração sobre o mistério. Assim, o personagem Seixas se constrói como um místico, isto é, alguém associado ao mistério e ao segredo e que por isso é perseguido: basta lembrarmos narrativas como a de Joana D’Arc. O tema da perseguição é muito frequente entre tais narrativas que envolvem o misticismo.

Afirma ter uma *missão* na terra, e seus devotos lhe confirmam:

(...) Ele repassa o conhecimento. E até mesmo a missão dele é essa né? A missão dele é justamente essa, ele veio aqui pra isso, pra ensinar, pra encaminhar as pessoas. Com comunicado da Ordem e da maçonaria. Ele é o professor entendeste? Ele tá ali pra ensinar a gente, como a gente deve reagir, administrar, como a gente deve prosseguir (...)

Assim, foi por causa de sua “missão” no seu ponto de vista que tivera que voltar para Belém, fundar a umbanda lemuriana e depois a maçonaria mista. Os sentidos dados à narração parecem sempre querer evidenciar esta existência de um mundo invisível, de algo outro. Como numa melopéia, é esta a mensagem que pretende passar sempre, acenando com *récits* que traduzem sempre o mesmo signo: o do sagrado e ele fazendo uma espécie de mediação entre o sagrado e o profano. É isso que ele busca recuperar do passado e constituir o seu mito pessoal. Ou seja, o personagem Seixas, na infância, Seixas na adolescência e Seixas na idade adulta, possuem sempre afirmado pelo narrador Seixas o signo do sagrado acenando como elemento recorrente.

O sagrado possui um cerne irracional por excelência, Bruseke citando Otto afirma que “como tal dificilmente explicável ou acessível com meios de reflexão científica. Todavia existem testemunhos da experiência do numinoso, e uma predisposição não-cognitiva – a princípio em qualquer criatura – que possibilita e leva ao sentimento do numinoso²³” É a partir desta perspectiva firmada e afirmada que ele reinventa a maçonaria.

²³ Otto apud BRÜSEKE, Franz. “A técnica moderna e o retorno do sagrado”. In *Tempo Social*; Revista Sociologia USP, S. Paulo, 11 (1), maio de 1999, p. 216.

III- SEIXAS NA MAÇONARIA REGULAR²⁴

*“uma coisa é a perseveração de caráter;
uma outra, a perseveração da
fidelidade à palavra dada” (Paul Ricoeur)*

No narrar de si-mesmo, de acordo com Ricoeur, “a manutenção de si na promessa²⁵”, ou “a palavra mantida na fidelidade à palavra dada” fez com que Seixas ingressasse na maçonaria. Afirma ter ingressado *por palavras*, porque prometera ao amigo, que havia lhe feito o convite inicial. Ele precisava afirmar sua constância na amizade, em uma espécie de manutenção do si²⁶ e, por isso, aceitara.

²⁴ A maçonaria é registrada como uma instituição filantrópica. No entanto, dentro da instituição possui uma filosofia desenvolvida em cada grau galgado por seu adepto, sendo obrigatória para a formação do maçom apenas os três primeiros graus, os restantes até o grau 33 são considerados “filosóficos” e não são obrigatórios. Para Kofes, seria definida inicialmente como uma comunidade de “convicções compartilhadas”, não seria uma seita, porque sem dogmas, seus símbolos expressariam uma teoria e ação da construção moral do indivíduo através da sua iniciação em uma comunidade. Construção esta pautada pelo autoconhecimento e conhecimento do mundo, autocontrole e enobrecimento, e o bem-estar da comunidade. Kofes observa também que em recentes publicações sobre a maçonaria, esta seria identificada como uma “tradição secreta”, portadora de “um conhecimento imemorial” cujos mistérios seriam revelados ritualmente. O secreto seria interpretado como um conjunto de conhecimentos esotéricos, pesquisado, preservado e transmitido pela maçonaria.” Cf. Kofes, *Trajétórias de maçons e Transformações da maçonaria: entre segredo e conhecimento, sistema moral, apoio mútuo e política*. Projeto de Pesquisa, Unicamp, IFCH, 2002.

²⁵ RICOEUR, *O si-mesmo como outro*, p. 149.

²⁶ O ingresso na maçonaria é um verdadeiro processo: depois de convidado, o candidato preenche a proposta que tem várias perguntas e entrega 60 fotos. Depois é feita a sindicância (ou deve ser) quando o candidato será investigado por três maçons, que se utilizarão de nomes falsos. Eles terão de verificar em vários lugares, até na delegacia, e com os vizinhos, parentes, esposa, a idoneidade moral do candidato. Feito o escrutínio, espécie de reunião maçônica, em que os candidatos serão aprovados em definitivo ou não, o candidato deverá pagar a “jóia”, um valor em dinheiro para sua iniciação, que varia de loja para loja. A seguir, será marcada a iniciação e providenciado os trajes.

Na maçonaria, Seixas preencheu a proposta, passou pelo ritual de iniciação e quebrando o protocolo, sentou-se por alguns momentos no chão, o que fez com que o “vigilante” lhe perguntasse se estava se sentindo bem, contou-me isto entre risos, parecendo querer insinuar que mesmo os rituais naquela época eram passíveis de serem modificados por ele, já que em sua maçonaria ele reinterpretará alguns rituais. Galgou toda a hierarquia, ocupou todos os cargos na sua loja-mãe, a Padre Eutíquio no. 29, continuou estudando e pesquisando, ao mesmo tempo em que dirigia a umbanda lemuriana²⁷. Citou-me alguns destes cargos: depois “de ter ido a aprendiz, companheiro e mestre”, foi 1.º diácono, 2.º diácono, mestre de cerimônias, secretário, orador, venerável, mestre de banquetes, tesoureiro, arquiteto, coluna da harmonia²⁸, “todos os cargos eu passei!”, afirmou, ressaltando que nenhum cargo é melhor que outro e todos têm sua importância e valor, ao contrário de narrativas que recolhi que contam sobre grandes disputas internas nas outras potências pelo cargo de Venerável de uma loja.

Nos anos 80, Seixas era venerável da Padre Eutíquio 29 e fora convocado a fundar uma loja em Ananindeua, a loja *Nicandro Seixas*, pois haviam, segundo ele, “vários irmãos sem loja”, por eles ergue o templo com recursos próprios, segundo o que nos informou, magoado. Nesta época, ele era empresário e dono de lojas em Belém, segundo o que conta, mas nenhum *desses irmãos* quiseram se ligar à nova loja, as-

Camiño observa que há, na verdade, aí uma ligação entre profano e maçom e raramente uma proposta é rejeitada, “o proposto sempre é pessoa ligada ao proponente, seja por afetividade, parentesco ou íntimo relacionamento profissional, religioso, ou intelectual (...) Na realidade, os sindicantes são os responsáveis diretos da admissão de um profano à Loja” in CAMIÑO, Rizzardo. *O Aprendiz maçom: as benesses do aprendizado maçônico*, P.18.

²⁷ A “umbanda lemuriana” foi por ele fundada em 23/04/1965, afirma ter fundado um “templo maçônico lá dentro” antes mesmo de se tornar maçom, é uma umbanda inspirada pelos lemurianos, que seria uma espécie de território perdido à maneira da mítica Atlântida, uma civilização perdida de seres bastante desenvolvidos. Afirma seguir uma linha de cura e esotérica.

²⁸ Alguns cargos tem a ver diretamente com o rito adotado, no caso, o rito escocês antigo e aceito. Outros cargos são administrativos, como o de secretário e de tesoureiro.

sim, ele precisava de novos membros para esta loja, acabou exercendo aí a função de recrutar mais adeptos para a maçonaria, conhece nesta época José Ramos Telles, torna-se seu padrinho, e é ele quem se tornou depois o venerável da loja Nicandro Seixas, quando o templo foi inaugurado e consagrado. Afirma ser a “história viva desta loja”, da Nicandro Seixas, e parece desejar também que isto seja reconhecido e me pede que eu fotografe a pedra de fundação da loja. O que, de fato, acabei fazendo.

Seixas inscreve-se na história da maçonaria em Belém. Contar a história de Seixas na maçonaria e fora dela, equivale a traduzir os processos pelos quais o campo maçônico passa e também o próprio campo. Mais tarde, o “terrível” Seixas, vem movimentar a maçonaria local, resignificando-a, dando a ela novos sentidos: é quando o sagrado recorrente em toda sua vida irrompe novamente e ele funda uma maçonaria que surge desta força irracional, subversiva, e inovadora. A potência “espúria” (na perspectiva dos maçons que seguem as *landmarks* inglesa que proíbe a entrada das mulheres na maçonaria) introduz, assim, o conflito no campo, constituindo-se como uma maçonaria interseccionada ao campo religioso.

IV- A REINVENÇÃO E SACRALIZAÇÃO DA MAÇONARIA: MESTRE SEIXAS E A FUNDAÇÃO DA MAÇONARIA MISTA

*“Só não existe o que não pode ser imaginado”
(Murilo Mendes)*

Desde os anos 60, em Ananindeua, região da Grande Belém, no Pará, aproximadamente 20 maçons estavam procurando uma loja para reingressarem na maçonaria. Tinham divergido da direção de uma Loja maçônica e tinham sido expulsos. Então Seixas fora convocado pelo grão-mestre para fundar uma loja em Ananindeua e reinseri-los na maçonaria. Fundara a loja “Nicandro Seixas”, mas nenhum dos 20 ficara na loja, conseguindo outros interessados, iniciara depois alguns maçons na sua loja-mãe, a loja Padre Eutiquio 29, e já nessa época sonhava

com uma maçonaria mista. Convocou-os então mais tarde, já na loja Nicandro Seixas, para auxiliá-lo com uma atividade filantrópica, foi então que a idéia de se fundar uma loja mista ganhou mais adeptos. Naquele momento, “eles aprovaram a idéia”, relata Seixas.

Em outro momento, contudo, mesmo achando os argumentos para a instalação de uma maçonaria mista convincentes, parte do grupo não aprovou a iniciativa, temendo reações contrárias. Seixas os mandou embora. Dos 20, restaram 11 integrantes: surgia, em 1999, o “Supremo Conselho dos sete da maçonaria Universal”, com cinco lojas.

Foi fundada assim a Loja “Resistência do Grão-Pará no. 01”; a loja “Caridade Universal”; “Vontade, amor, inteligência”; a “Triunfo Universal”; e a “José Ramos Telles” – todas vinculadas à potência do “Supremo Conselho dos sete da maçonaria universal”. Esta última, era dirigida por uma ex-vereadora que resolvera prestar homenagem ao marido já falecido, José Ramos Telles. O grupo contudo, passou por uma crise que provocara uma ruptura em 2001.

O “Supremo Conselho...” então foi, conforme instruções espíritas, cedido ao grupo divergente. Juntamente com as lojas “Vontade, amor e inteligência”, “Resistência do grão-Pará no. 01 e a “José Ramos Telles”. Surgiu a seguir, dirigido por Seixas, a “Ordem Maçônica Mista dos Cavaleiros da Arca da Aliança”: “foi uma maçonaria que abateu colunas no século IX”, contara. Então as lojas passaram a sete: *Loja Maçônica Cavaleiro dos Grandes Mistérios no. 01; Loja Maçônica Grandes Segredos da Arte real no. 02; Loja Maçônica Verdade Universal no. 03; Loja Maçônica Verdade, Amor e Justiça no. 04; Loja Maçônica Cavaleiro da Luz Eterna no. 05; Loja Maçônica Conselheiro da Fraternidade no. 06; Loja Maçônica Luz da sabedoria no. 07.*

Devemos notar que os nomes são todos metafóricos e evocam princípios morais próprios ao campo esotérico, tais como o ideal de fraternidade, o de justiça, o princípio do segredo, o dos mistérios, a idéia de uma única verdade, o princípio da sabedoria, com o objetivo de lutar pela ‘luz eterna’ (“Cavaleiro da luz eterna”). Aliás, sobre esta loja, outro comentário de Seixas que caracterizará esta maçonaria como mística, é o seguinte: “é uma facção maçônica que existiu há muitos e muitos

séculos onde eles iam buscar o verdadeiro sentido da vida.” São nomes que evocam uma ética e ideais maçônicos, que segundo os integrantes da maçonaria mista, estavam sendo esquecidos ou não praticados pela maçonaria, daí a necessidade de se recuperar o “espírito tradicional maçônico”, tal marca esta maçonaria com o signo da busca mística e do sagrado. Eles ressaltam aliás que se trata de uma retomada e não surgimento de uma nova maçonaria. *Porque na Origem era assim* e este grupo parece querer buscar esta Origem, um passado recalcado, no sentido de Benjamin.

Seixas começou a receber mensagens “do astral²⁹” de fundar uma potência maçônica mista na cidade, bem como “ordens de instalar as mulheres³⁰”. Contrariando as *Landmarks*, decidiu assim instalar as mulheres na Loja, contrariando alguns maçons. Conta Seixas: “Então, eu conversando com o grão-mestre, “ah! Porque não pode...não sei o quê!” Eu disse: “Olha, me diga uma coisa, pegue os nossos rituais do grau 1, 2, e 3 você não é 33, eu sou 33 então eu estudei os inefáveis e a filosofia maçônica.” Com esta afirmação parecendo querer dizer que a maçonaria, em seu aspecto filosófico, talvez seja bastante mística, e também marcada pela hierarquia, em que um grau 33 seria superior a algum maçom que tenha freqüentado apenas os três primeiros graus. Além disso, ele se legitima e se dá o direito de fundar nova potência apoiado no fato de ser grau 33.

Fora remido da loja “Nicandro Seixas”, a qual fundara. E, assim, decidiu fundar uma potência independente. Toda iniciativa de Seixas partira do contato que afirmava ter com os espíritos. Eram eles que ditavam os nomes e todos os ritos das lojas. No caso de reuniões da Grande Ordem o rito utilizado era (e é) o egípcio, sob inspiração de Zo-

²⁹ O mundo para ele é como uma espiral, o astral seria uma região de seres superiores. E tais espirais estariam em constante movimento de transformação, com seres entrando em nosso sistema solar a todo momento, vindo de outros sistemas e também com seres deste sistema evoluindo para outros sistemas.

³⁰ Ressalta que não mistura as duas coisas, “quando os espíritos chegam”, pergunta-lhes se a mensagem é para a maçonaria ou para essa umbanda, que é de “linha curativa” segundo o mesmo.

roastro³¹, que preside simbolicamente a ritualística, mas com “algumas modificações”, sobretudo no que diz respeito à presença do ouro. Pois, segundo Seixas, no Egito os rituais contavam com ouro puro e verdadeiro, hoje ninguém tem condições de realizar tais rituais – afirmação compreensível num meio em que rituais são discutidos e geram cisões no campo, pois na ritualística haverá toda uma mística, cuja performance traduzirá valores e e o *ethos*, como sistema de moralidade do campo, como se esta fosse a *missa* dos maçons. Além do mais, revelando-me este dado, Seixas equipara e legitima sua maçonaria como antiga e verdadeira, tão antiga quanto os egípcios, o que percebi levanta certa cobiça no meio, já que entre os esotéricos, incluindo aí os maçons, o conhecimento egípcio simboliza a tradição mais atávica. E *Origem* é tudo que este grupo busca. Aliás, é bom que se diga, várias lojas possuem algo de egípcio em sua estética, como a loja Aurora, que em sua porta da frente expõe uma mulher egípcia derramando dois cântaros de água no chão. Por isso, para Seixas, ele não está inventando nada; está retomando e canalizando uma maçonaria dos primórdios, e, por isso, neste sentido, tradicional, afirma estar corrigindo o que estava errado na maçonaria que praticava em sua ex-potência, dando a ela novos sentidos impregnados de “aura”, digamos assim. Para ele as origens da maçonaria perdem-se na “poeira dos tempos” e ela “não deve ter fronteiras”, devendo trabalhar para a “liberdade, igualdade e fraternidade”. Ao lado do misticismo coloca também a política, desta forma, ressalta que mantém

³¹ “Zoroastro ou Zaratustra (Rages?, Irã, 628 a.c. –551 a. c.), fundador do zoroastrismo ou masdeísmo reformado, cujos discípulos são chamados na Índia de parses. Dizia ter tido uma visão de Ahura-Mazda, senhor da Sabedoria, e dele ter recebido a missão de pregar a verdade. Ensinava que Ahura-Mazda era o maior dos deuses e, dentre uma multidão de outros deuses, o único digno de adoração. Essa doutrina penetrou profundamente a religião da Pérsia aquemênida. O dualismo de Zaratustra também teria influenciado a religião dos judeus na época da diáspora, produzindo depois as diversas formas do maniqueísmo.” *Enciclopédia Larousse Cultural*, p. 6175. Conforme Da Camino, Zoroastro foi o segundo a fazer a transmissão dos “mistérios do Sol e de Mitra”, para ele a maçonaria “realmente teve raízes muito profundas em zoroastro, como as tivera em Buda”, sobretudo no que diz respeito aos cerimoniais. Cf. DA CAMINO, Rizzardo. *Simbolismo do Primeiro Grau: aprendiz*. Madras ed., 1998.

boas relações com os maçons da loja Nicandro Seixas, tendo sido até mesmo convidado a visitá-la dois anos atrás, tendo o maçom respondido que só iria se as mulheres também pudessem acompanhá-lo como “Veneráveis”³². Trata-se enfim de um maçom que mesmo místico, nunca deixa de agenciar a política e está tentando ser reconhecido, ele e sua maçonaria, nas relações de poder dentro do campo maçônico paraense. Pois, o que é a maçonaria? A resposta pode chegar aonde Seixas quer: no reconhecimento da potência mista como legítima e não espúria.

V- A MAÇONARIA SEGUNDO SEIXAS

*“fui educado pela imaginação,
viajei pela mão dela sempre”*
(Fernando Pessoa)

Toda iniciativa de Seixas parte primeiramente dos sentidos do que ele acredita ser a maçonaria. A maçonaria para Seixas não é uma instituição que surgira no século XVIII. Afirma:

(...)a maçonaria se perde na poeira dos tempos (...) eu acho que a maçonaria universal não deve ter fronteiras...eu entendo que a terra também não deveria ter fronteiras...porque nós todos estamos numa bolinha no universo... nós somos só um grão de areia..agora... a filosofia maçônica tem trabalhado pelo bem-estar da humanidade... são os seus deveres para com Deus... para com a Pátria... para com a humanidade... para consigo mesma...então são os mandamentos..os deveres(...)

Seixas Afirma que as *Landmarks*³³ do século XVIII – que é o seu grande empecilho ao reconhecimento de sua potência como loja regular –

³² Título atribuído aos maçons que presidem os cerimoniais de uma loja e que já alcançaram o terceiro grau de Mestre.

³³ Comenta um maçom: “assim como as religiões, a Maçonaria se divide em grandes ramos: Grande Loja, Grande Oriente, etc... Fazemos parte da Grande Loja, que é independente em cada estado do Brasil ou cada estado dos Estados Unidos, ou da In-

são regidas pelo lema da “liberdade, igualdade e fraternidade”, e a “maçonaria não tem dono”, mas:

(...) o Anderson³⁴ foi o tal...hoje existem vinte e tantos landmarks todos baseados num só... as pessoas puxaram a braza pra sua sardinha de acordo com... aí depois fundaram-se as potências... eu acho que a maçonaria universal não deve ter fronteiras (...) ele instituiu uma norma que fundou as Grandes Lojas... foi quando começou a separação... fundou as Grandes Lojas da Inglaterra e lá o lema era o seguinte: mulher, soldado e escravo não podiam ser maçons (...)

Assim, os maçons favoráveis à idéia da criação da maçonaria mista defendem a visão de uma maçonaria sem fronteiras. Aliás, para Seixas, a maçonaria mista “é a maçonaria certa, onde o homem e a mulher tem que andar juntos, pelo equilíbrio, esotericamente falando. Então para se ter harmonia, é preciso que o homem e a mulher prossigam sempre juntos (...) sabemos que a maçonaria feminina sempre existiu e que estão errados aqueles que praticam o art. 3º ao pé da letra.” Já os que a lêem como formalmente constituída a partir das *Landmarks*, refutam a idéia.

O que conserva das *landmarks* são os ideais da Revolução Francesa. Uma idéia que Seixas enfatiza bastante é a da liberdade, ilustrando-a com idéias e exemplos:

*(...)Quando veio aqui aquele frei... com aquele crucifixo enorme... aí falando e tal... de Macapá... da Grande Oriente... aí aquela cruz aqui imensa... *o sr é frei?* Por que? o sr. é católico?* *Não... eu*

glaterra, ou do Canadá, ou da França, etc...Cada uma tem sua Constituição, Estatuto, Leis penais e Processuais. Como as leis internacionais, as leis maçônicas são também muito parecidas entre si. Muitas Grandes Lojas copiam de outras, apenas adaptando às suas realidades. Tal como soe acontecer nas nações, quanto aos três poderes. Os Landmarks ou Lindeiros, são 25 artigos respeitados pela maçonaria internacional. Eles foram coligidos por Alberto Mackey no século 18 na Inglaterra”. *Landmark* é palavra de origem inglesa, significando “demarcação de limites”, para os maçons contudo, ela representa mais do que isso: são as leis maçônicas, instituídas pelo maçom e capelão Albert Mackey, logo após a invenção do rito escocês antigo e aceito, são em número de 25, e diz-se que são leis que não podem ser alteradas. A 18ª. *landmak* proíbe a entrada da mulher na maçonaria.

³⁴ Existe a constituição de Anderson, que contém as landmarks.

*não sou católico... eu não sou nada... nem sei o que é que eu sou..((rindo))** não... mas tem que ser e tal...eu já soube que o senhor é meio místico... mas o meu pai também fazia isso... minha mãe era espírita* ...aí eu falei... *bom... já que o senhor falou no espiritismo... eu acho que pra se pegar alguém não se precisa usar o lado mal... porque eu pertença a uma ordem que trabalha só com o lado bom da pessoa... porque aí ele vai reconhecendo seus erros gradativamente dentro da sua realidade... da sua verdade*... ele disse... *porque isso aqui é um sinal de respeito* porque eu acho que deveria ser um cristo de braços abertos ((abre os braços como o Cristo Redentor)) que recebesse a TUDO e a TODOS...e outra coisa... o papa... com aquele cajado... com o Cristo pendurado assim... eu não acho justo... mas não é...vai chegar uma época que não vai ser necessário essas coisas... porque Cristo não veio pregar uma religião... veio pregar uma moral... mostrar como é que nós devemos viver... por isso dizem que ele morreu na cruz... nada diSSO... tem todo... ((rindo)) (...)*

Cristo foi maçom, segundo Seixas. Comenta ainda que os graus inefáveis vão até o 14, do 15 em diante é filosofia. O grau 18 é dedicado “única e exclusivamente a Jesus Cristo, é o grau mais polêmico”. O grau 19 trata da fundação da igreja católica, chama-se o grau do *Grande Pontífice*. Os deveres do maçom são 1) seus deveres para com Deus; 2) seus deveres para com a pátria; 3) seus deveres para com a família; 4) seus deveres para com a humanidade, o maçom trabalha pela humanidade;5) seus deveres para consigo mesmo.

Seixas é espontâneo, trata de tornar mais leve temas polêmicos, mas assim que se traja como maçom torna-se outra pessoa e em seu ofício é extremamente sério, segundo o que contam e segundo o álbum de fotografias que me mostrou. De fato, trata-se de uma figura polissêmica, um símbolo, um *nós* que agencia várias polêmicas. Sobre a maçonaria, Seixas sempre repetia os deveres do maçom numa escola de moralidade que deve ter como meta o desenvolvimento da pessoa, exercitando o lema da Revolução Francesa, filiando longinquamente esta maçonaria à maçonaria vermelha, francesa, que possui historicamente orientações políticas mais revolucionárias do que as que se ligam à maçonaria inglesa ou azul. Partindo do campo semântico que ele agencia, como não fundar uma maçonaria mista?

VI- O EMBATE

“Brigam Espanha e Holanda pelos direitos do mar...”

Diante da nova potência, um maçom da Grande Loja chega a afirmar, indignado, que isso tudo são “invençônicas”. Escreveu sobre a maçonaria num texto que apresentara em “sessão branca” em comemoração ao aniversário da Loja mais antiga de Belém:

“O seu atestado de nascimento é relativamente recente, e é denominada por alguns autores de Maçonaria Moderna, para diferenciá-la da Maçonaria Operativa, com poucos documentos existentes. (...) não existe registro da Maçonaria Primitiva. Muitos escritores e historiadores alegam que a Maçonaria teria surgido com o princípio do mundo, e que Deus foi um iniciado. Outros, que teria surgido com Adão e Eva e seus filhos, e assim sendo, em minha opinião Eva teria participado da Maçonaria, como maçona. Que teria se originada dos Essênios, dos Druidas, etc. Enfim, não pretendemos enveredar por uma infinidade de informações e invenções não comprovadas³⁵.”

Swami, mesmo entregando-me o manuscrito de sua palestra, fez questão de ressaltar que tal origem mítica é “invenção”. Assim, afirma:

“Mas, o que se tem de mais provável, é que em épocas bem distantes, existiam as Guildas e as Corporações de Ofício, as quais se destinavam as construções de abadias, igrejas, conventos, catedrais, etc. Têm-se notícias de que eram associações que se ajudavam mutuamente, as quais eram muito temidas por seus perseguidores, por se transformarem em assembleias políticas. Elas regulavam os negócios do Ofício dentro da cidade, fixando preços, salários e condições de trabalho. Ninguém poderia exercer um ofício sem pertencer à corporação correspondente. O objetivo principal era defender os membros das Corporações contra a concorrência. Elas tinham funções religiosas e sociais. Os integrantes, que eram somente do sexo masculino, eram considerados verdadeiros artesões, possuindo os

³⁵ ALVES, Victor Swami. Eminentíssimo Deputado Grão-mestre. Grande Loja maçônica do Estado do Pará. Palestra, manuscrito, p. 03. Em 2003.

mesmos, privilégios que outras profissões não os possuíam. Os regulamentos das corporações proibiam o emprego das mulheres na indústria, exceção feita para a mulher do mestre. E é nesta tradição que reside, sem dúvida, a origem histórica da negação da mulher na Maçonaria especulativa, o que não concordamos. Os membros, eram chamados de freemason – traduzindo: “talhadores de Pedra”. Até esse período podemos afirmar que a Maçonaria era operativa (...) logo a seguir, a Maçonaria passou a aceitar pessoas de todas as profissões, passando desta forma a ser especulativa, até os nossos dias³⁶.”

Dessa forma, sobre o surgimento oficial da maçonaria, afirma o maçom:

“Dando um salto na história, no dia 24 de junho do ano de 1717, quatro lojas denominadas: Cervejaria do Granso e da Grelha, Cervejaria da Coroa, A Taberna da Macieira e da Taberna da Taça e das Uvas, reuniram-se e fundaram a Grande Loja da Inglaterra, elegendo o seu primeiro Grão-mestre Anthony Sayer. Assim, até os nossos dias a Maçonaria Brasileira é subordinada à Grande Loja da Inglaterra³⁷.”

O ato de Seixas, dessa forma, provocou uma discussão dentro da maçonaria sobre o que ela seria e quando havia surgido. Existem agora cinco potências maçônicas na cidade: a Grande Loja maçônica do Estado do Pará (que é contra a instituição mista); a Grande Oriente do Brasil (alguns integrantes desta potência costumam visitar furtivamente a maçonaria mista); a COMAB, uma dissidência do Grande Oriente, e as duas outras potências mistas. Um embate no interior do campo maçônico na cidade, com inúmeras disputas no campo do poder da maçonaria local, que vem colocar um contraponto entre uma potência mais “espiritualizada” e outras, a princípio, mais preocupadas com a atuação na sociedade.

³⁶ Id., *ibid.*, p. 03.

³⁷ Id., *Ibid.*, p. 04.

VII- O MÉTODO BIOGRÁFICO

Com o método biográfico tem sido possível esta pesquisa, ou melhor, como método de pesquisa de campo, e como conceito. Como método, é válido ressaltar que fora a única maneira de conseguir entrar neste campo tão fechado, e marcado por várias entradas proibidas e como ferramenta conceitual tem nos ajudado a compreender a dinâmica das transformações do campo. A abordagem biográfica, nos lembra Kofes³⁸ permite revelar várias relações, talvez sendo até mais adequado denominá-la de “etno-biografia³⁹”. No caso, neste momento trabalhamos apenas com a relação da maçonaria com o ressurgimento do sagrado. Embora a relação com a questão do gênero⁴⁰ surja de modo explícito e forte, não a exploraremos no momento.

Seixas, ao fim da conversa, pede-me que vá visitar o templo “Nicanandro Seixas” em Ananindeua para que eu fotografe a pedra de fundação. Lá está o nome de seu pai e fora ele quem o fundara. Inscrever um nome em um lugar. Ele faz isso literalmente e nos faz refletir sobre o que isso significa. Não responderemos agora.

³⁸ KOFES, Suely. *Uma trajetória, em narrativas*. Campinas, SP: Mercado das Letras, 2001.

³⁹ Kofes, durante a XXIV RBA, junho/2004.

⁴⁰ Aliás, para Seixas, a diferença no mundo espiritual não existe, a atração se dá por afinidade e não por sexo.



BIBLIOGRAFIA

- ALVES, Victor Swami. Eminentíssimo Deputado Grão-mestre. Grande Loja maçônica do Estado do Pará. Palestra, manuscrito, p. 03. Em 2003.
- BARTHES, Roland. "O nome Próprio" In *Roland S/Z, uma análise da novela Sarrasine*, Ed. Nova fronteira.
- BERTAUX, Daniel. "L'approche biographique: sa validité méthodologique, ses potentialités ». *Cahiers internationaux de Sociologie*, vol. LXIX, 1980.
- BENJAMIN, Walter. O narrador: considerações sobre a obra de Nicolai Leskov e sobre o conceito de história, em Benjamin, W. *Obras escolhidas*, vol. 1, Brasiliense, 1985.
- BECKER, Howard. Biographie et mosaïque scientifique. *Actes de la recherche en Sciences Sociales*, 62/63, 105-110, Juin.

- BRÜSEKE, Franz. "A técnica moderna e o retorno do sagrado". In *Tempo Social*; Revista Sociologia USP, S. Paulo, 11 (1), maio de 1999.
- BOURDIEU, P. *As regras da arte*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- BOURDIEU, P. L'illusion biographique, *Actes de la recherche en sciences sociales*, 62/63, juin 1986.
- BERTAUX, D. *L'approche biographique*, sa validité méthodologique, ses potentialités, in *Cahiers Internationaux de Sociologie*, LXIX, n 2, Juil - Déc., pp. 198-225.
- DA CAMINO, Rizzardo. *Simbolismo do Primeiro Grau: aprendiz*. Madras ed., 1998.
- _____. Rito Escocês Antigo e aceito: 1º. ao 33º. São Paulo, Madras, 2004.
- GAGNEBIN, Jeanne Marie. *História e narração em Walter Benjamin*. Perspectiva: São Paulo, 1994.
- HONWANA, Alcinda. *Espíritos vivos, tradições modernas*. Ed. Promédia, col. Identidades/CIEDIMA, 2002, Pp. 43-4.
- KOFES, S. *Uma trajetória, em narrativas*. São Paulo: Mercado das Letras, 2001.
- MARCUS, George. "Ethnography in/off the world system" in *Annual Review of Anthropology*, vol 24, 1995, pp.95-117.
- "Mystique et mystère du pouvoir, Michel de Certeau et Michel Foucault" par Dr. Mohamed Chaouki Zine. In [http://www.philo.8m.com/mystique et mystere.html](http://www.philo.8m.com/mystique_et_mystere.html). Trad. nossa.
- RICOEUR, P. *O si-mesmo como outro*. Campinas-SP: Papyrus, 1991.
- SCOTT, Joan. Experiência in Leite da Silva, Alcione et all. (org.) *Falas de Gênero*, ed. Mulheres, 1999.

VIDAS PROTESTANTES

RAMON SANTOS DA COSTA¹

I – TRAJETÓRIAS CRUZADAS

Meu tema de pesquisa para o Mestrado em História foi uma Igreja Batista, a 1^a, na cidade de Nilópolis, Rio de Janeiro, entre 1939 e 1949, isto é, seus primeiros dez anos de existência.

Por falar em trajetória, devo dizer que a escolha desta Igreja deu-se de uma forma casual. Estava disposto a pesquisar *todas* as igrejas *evangélicas* em Nilópolis, no início do século XX, pois meu tema principal seria o Protestantismo em pequenas cidades, naquele período. Então, a primeira igreja que visitei foi a Batista. Ali, tive acesso às Atas. De repente, vi tanta informação que julguei ser esta Igreja, sozinha, um campo de pesquisa. Fiquei por ali, lendo estas atas...

Surgiu, então, daquelas páginas uma figura, que aos meus olhos foi-se tornando o eixo central da história da 1^a Batista de Nilópolis, no universo batista fluminense e de histórias no próprio contexto da antiga cidade da Baixada. Era o seu antigo fundador e pastor por muitos anos, além daqueles iniciais: Henrique Marinho Nunes.

Por isto, a pesquisa foi sendo encaminhada em torno de desvendar esta vida, tão distante no tempo, jamais vista ou ouvida por seu pesquisador (faleceu idoso em 1988), mas tão cheia de emblemas, de sentidos, de significados: homem negro, ferroviário, maçom, batista, nascido em lar batista, convertido desde os 11 anos de idade, que tornou-se fundador de uma igreja, e uma loja maçônica em Nilópolis, além de ter liderado o estabelecimento de um colégio, um orfanato e outras igrejas

¹ Doutorando em História Cultural pela UNICAMP-2004.

e lideranças, no mundo batista fluminense, naqueles anos quarenta e cinquenta. O trabalho foi escrito com a pessoa do Pr. Nunes como eixo, na compreensão da história da Igreja, no período pesquisado.

A metodologia da pesquisa passou a ser a leitura das atas, para se encontrar a inserção e o desenvolvimento da igreja, em Nilópolis, através da trajetória de vida do Pr H. M. Nunes. Evidentemente, as atas não o tratavam biograficamente, pois o centro das narrativas é a construção da igreja. Era necessário a busca de informantes. Pessoas que tivessem pertencido à igreja e que andaram com o Pastor. Algumas destas pessoas foram encontradas e falaram de suas memórias com Nunes. Interessante que foi-se formando uma imagem um tanto coerente de sua personalidade, inclusive, e não apenas de suas atividades como pastor. Marinho Nunes foi-se tornando a cada entrevista mais vivo, mais presente na história que estava sendo montada. Tornou-se familiar.

Foram também lidos jornais batistas e outras fontes escritas, em arquivos, para se montar o que as histórias de vida não revelavam diretamente até se chegar à complexa hermenêutica exigida para se compreender qualquer ramo protestante, e, mais ainda, *desvendar* uma pessoa. E se viva já é difícil, que se dirá, sem sua presença para se expressar (ou se defender...). Assim, o objetivo era preencher as lacunas da vida dos batistas do passado, para cumprir a tarefa de desvendamento, de *descrição*, no cruzamento com outros textos.

Faltava ainda, uma teoria para esta interpretação. Na época, em que estava cursando o Mestrado em História, comecei a participar de alguns cursos, onde se estava lendo Clifford Geertz e Keith Thomas e também tive uma introdução á História Cultural, de Roger Chartier principalmente, mais no início do Programa. Entretanto, tudo isto ainda era muito novidade para quem vinha de outra formação teórica.

Chegou, então, o momento de reunir o material gravado e transformado em textos, a outros textos “primários”, em um texto produzido por alguém no final dos anos 90.

O grande desafio naquele momento era tentar sair de algumas formas como o Protestantismo vinha sendo tradicionalmente estudado, isto é, estudos realizados pelo viés da Sociologia dos anos 70 e 80, ainda

muito subordinadas ao Marxismo. No meu campo específico, a História, havia ainda um grande vazio neste campo de pesquisa, numa religião que já conta com pelo menos 150 anos de atividades no país, e com milhões de adeptos, atualmente. A abordagem marxista, neste caso, também, criou um certo desprezo pelo assunto.

Parece que estava mais ligado aos antropólogos o estudo de religião no Brasil, assim mesmo, não dando muito espaço ao Protestantismo, ou quando muito sendo mais apresentado de forma comparada às outras religiões. Caso típico de estudos que procuravam o sentido de alguém “migrar” de uma religião (ou “cultura”) a outra. Mas o Pr. H. M. Nunes não tinha “migrado”, de um ambiente cultural, “negro, pobre, de orixás, etc”, para o Protestantismo. Ele já nasceu num ambiente protestante, na virada do século XIX, para o XX. Como tratar com uma questão destas, então?

De qualquer maneira, minhas poucas noções (talvez “intuição”, seja mais adequado) de Antropologia, me abriram luzes em como deveria conduzir a história de vida do Pr. H. M. Nunes, para não diluir e plasmar uma figura tão complexa simplesmente numa especificidade contextual e dar-se por satisfeito ao apresentar um texto final de História *Social*.

Minhas colocações na introdução da dissertação sobre este problema, foram estas:

“Privilegiei uma interpretação antropológica dessa cultura, para analisar as “teias de significados” criadas e vividas pelos batistas de Nilópolis. Dessa forma, a descrição foi inspirada no trabalho etnográfico, do significado dos atos de uma cultura que estava viva há cinquenta anos.

Por ser eu mesmo pastor, da Igreja do Nazareno, foi mais fácil entender termos e colocações que perduram no meio *evangélico*, além de situações que são familiares a todo crente. Em muitos momentos do texto senti-me como mais um informante. Permita-me ainda fazer uma citação de Israel de Azevedo, também *crente* e pesquisador de sua crença:

“Não tendo renunciado sua fé, espera o autor não ter também renunciado seu rigor, ao recolher e analisar os dados aqui apresentados”².

² Azevedo, Israel Belo em *A celebração do indivíduo – A formação liberal do protestantismo batista no Brasil*, tese de Doutorado, Universidade Gama Filho, pág. 398.

Poderia ser difícil pesquisar sobre outra igreja e esquecer a ética pastoral e o amor pela missão. O outro lado disto, seria manter o rigorismo “científico” como escudo, mas não atingir os objetivos descritos acima, devido à substituição da cultura eclesiástica pela cultura acadêmica. Tanto uma quanto a outra seriam herméticas tanto a meus leitores *crentes* quanto *mundanos*, a quem pretensiosamente dirijo este texto. Prefiro o distanciamento de estudioso, sem os lugares-comuns de algum historiador-antropólogo que observasse uma pequena igreja, composta de pessoas de baixa renda tentando construir seu templo e dissesse que “trabalhavam em regime de mutirão porque haviam muitos operários da construção civil naquele bairro”. Tampouco a pieguice de um pastor que visse a mesma cena e comentasse: “aqueles irmãos eram maravilhosos, uma *bênção* !”.

(...) Assim, o convite deste texto é que o leitor entre na 1ª Igreja Batista de Nilópolis, em seus primeiros dez anos de vida e, por dentro, tenha o mesmo ângulo de visão que aqueles *irmãos* batistas estavam tendo de si mesmos e do *mundo* lá fora.”³

Por estes parágrafos pode-se ver que pretendi superar os problemas quanto ao lidar com as pessoas vivas, isto é, os informantes com quem trabalhei, os *velhos batistas*, e as informações orais e textuais sobre o Pr. H. M. Nunes, e analisar o universo batista como uma cultura a ser decifrada, para isto utilizando o que considerava ser um trabalho etnográfico, muito influenciado pelas leituras de C. Geertz. De qualquer forma, foi uma tentativa de tocar nas questões com outras ferramentas.

II - A HISTÓRIA DA PESQUISA

Por que os protestantes? Em primeiro lugar, pela óbvia razão de que após mais de um século de permanência no Brasil, sem interrupção de suas atividades durante mudanças sociais, guerras e revoluções, eles cresceram, multiplicaram-se e sub-ramificaram-se em centenas de co-

³ Costa, Ramon “A Igreja de Cristo denominada batista, em Nilópolis”: sua entrada em um mundo religioso e profano – 1939-1949.

munidades Brasil afora. No entanto, têm despertado pouco interesse dos historiadores, com exceção de alguns surgidos entre eles mesmos, assim mesmo, majoritariamente das igrejas integrantes do chamado protestantismo histórico: *Congregacionais, batistas, presbiterianos e metodistas*. Pouca coisa os *pentecostais* produziram para falarem de si mesmos. Em segundo lugar, devido a pouca pesquisa ainda realizada sobre os protestantes, não há uma historiografia mais densa produzida por historiadores não comprometidos na construção de uma auto-imagem protestante. A historiografia do protestantismo brasileiro pode ser seguida a partir dos anos cinqüenta. Nos anos sessenta quase nada foi produzido fora dos ambientes das próprias denominações protestantes. Foi nos setenta que proliferaram mais pesquisas sobre o protestantismo, mas o privilégio ia para a sociologia e a antropologia. A história entrava como realce. Essas pesquisas incorporavam sempre interpretações sociológicas segundo Weber e principalmente Durkheim, isto é, o interesse estava mais na função social da religião e na dimensão sócio-política do protestantismo.

A segunda pergunta é: “Por que os batistas?” Conformam Israel Belo de Azevedo: “não dá para ignorar o comportamento religioso de mais de 800 mil batistas no Brasil”. Os batistas, em 1997, contavam com 866267 pessoas no Brasil, segundo dados da Convenção Batista Brasileira, e nisso deve considerar-se que estão contabilizados os membros que já fizeram profissão de fé e foram batizados, portanto adolescentes e adultos. A Convenção Batista Fluminense, da qual a Primeira Igreja Batista de Nilópolis faz parte, conta com 1018 igrejas, 195197 membros, 28 associações, 1068 pastores e 509 congregações.

Em seu processo de crescimento, utilizam a contínua formação de igrejas que já nascem autônomas, vinculadas entre si pela filiação à Convenção Batista Brasileira. Essa autonomia, como veremos, é marca distintiva de ser batista, que é justificada por sua auto-compreensão, baseada na hermenêutica que faz da Bíblia.

Apenas em Nilópolis, um município com 9 Km², há 15 outras igrejas batistas, além da 1^a Igreja, que é o objeto desta pesquisa. As mais antigas surgiram da iniciativa desta última, com membros que,

após algumas reuniões em comum, já se organizavam em igrejas autônomas em relação à Primeira.

Os batistas brasileiros têm enviado missionários para vários continentes. Possuem colégios e seminários teológicos (que denominam “Faculdades Teológicas”) nas principais capitais do país. Publicam livros e materiais impressos para diversas faixas sociais e etárias, contando com uma Editora própria. Possuem um jornal com funcionamento contínuo desde 1901.

Além disso, denominacionalmente, são um dos ramos mais antigos no país⁴. Os batistas vieram para o Brasil através do trabalho missionário dos batistas norte-americanos, filiados à Junta de Missões Estrangeiras da Convenção Batista do Sul dos Estados Unidos, sediada em Richmond, Virgínia. Desse modo, classifica-se no chamado protestantismo de missão, conforme definido pela historiografia protestante⁵. Além de serem um dos mais antigos grupos protestantes atuantes no país. Se isso não bastasse, como afirma Azevedo, não dá para ignorar a produção

⁴ A primeira igreja batista do Brasil foi organizada em 1882, na Bahia, para evangelizar os nacionais, ou ser “missionária”. Entretanto, os batistas já haviam organizado igreja no Brasil, em 1871, em Santa Bárbara D’Oeste, São Paulo, para atender aos imigrantes norte-americanos, que saíram de seu país após a Guerra de Secessão.

⁵ Esta historiografia é representada por clássicos como *O Celeste Porvir, a Inserção do Protestantismo no Brasil*, de Antonio Gouvêa Mendonça; *Introdução ao Protestantismo no Brasil*, de Antonio Gouvêa Mendonça e Prócoro Velasques Filho, que procuram traçar o perfil ético do protestante brasileiro, segundo uma abordagem sociológica. Esta abordagem segue a tradição dos estudos sócio-religiosos formados por Max Weber e Émile Durkheim, sobretudo, e ainda Pierre Bordieu. Quanto ao método utilizado, nessas obras, foi o de buscar as matizes do protestantismo que chegou ao Brasil, como fruto de missões estrangeiras (centro de toda análise), formou-se a partir da teologia pietista e avivalista, contida em elementos do culto como os hinários, a mensagem e estilo das pregações, a liturgia e a inserção na “sociedade brasileira”, bem como o comportamento ético-social-protestante *conseqüente*. De um lado essas obras inauguraram uma forma sociológica de pesquisar o protestantismo brasileiro, e introduziram o olhar sobre a inserção social do protestantismo brasileiro, e assim distanciaram-se de outras formas de pesquisa anteriores, como *O Protestantismo Brasileiro* de Émile-G Léonard (1951), ou *O Fermento Religioso das Massas no Brasil* de William Read (1967), que privilegiaram mais o aspecto quantitativo, sem contudo, apresentarem os resultados dos relacionamentos da religião protestante com a história social.

religiosa de um grupo “nascido na Inglaterra elisabetana, desenvolvidos nas colônias e estados norte-americanos e inseridos no Brasil imperial”⁶.

Todos esses fatores fazem dos batistas um fértil e necessário objeto de estudo, para o interesse da compreensão do fenômeno religioso brasileiro, principalmente do chamado Protestantismo Brasileiro.

A terceira e última pergunta é: “Por que Nilópolis?” Porque não somente Nilópolis, mas toda a área conhecida como Baixada Fluminense, onde está o pequeno município, possui uma história que remonta ao século XVI e mesmo assim não tem despertado uma produção historiográfica de peso. Restrito ao aspecto religioso, que é o campo desta pesquisa, as práticas religiosas ali, comprovadamente, remontam ao século XVII.

Em um município considerado um dos menores do Brasil, a religiosidade sempre foi algo muito marcante. E aqui não há nenhuma tentativa de criar personagens fictícios em Nilópolis que “representariam” a “cultura brasileira”, nem Nilópolis-é-o-Brasil-religioso (parafrazeando Clifford Geertz⁷). Mas, esta cidade tem testemunhado práticas religiosas que ora estão presentes na vida social do país. Algumas delas têm uma duração de séculos e outras praticamente atingem todo o século vinte. No primeiro caso está o Catolicismo e, provavelmente, as religiões afro-brasileiras. No segundo, estão o Protestantismo, o Espiritismo Kardecista e grupos religiosos nem tão organizados (teológica e doutrinariamente) e de curta duração, que disputaram e disputam a fé rua a rua, calçada a calçada. Atualmente, destacam-se as igrejas neopentecostais.

O Catolicismo, enquanto religião dominante, deixou suas marcas mais veementes, a começar pelo monumento mais antigo, que é, justamente, a Capela de São Mateus, com construção comprovada de 1637. E, no caso das religiões com tradições escritas, como o Espiritismo e o Protestantismo, há fontes internas e externas que evocam suas presenças na cidade a partir de 1913/14, época em que Nilópolis ainda se chamava Engenheiro Neiva e nada mais era do que uma parada de trem, repartida em lotes para a ocupação.

⁶ Azevedo, Israel Belo em *A celebração do indivíduo – A formação liberal do protestantismo batista no Brasil*, tese de Doutorado, Universidade Gama Filho, pág. 12.

⁷ GEERTZ, Clifford, *A Interpretação das Culturas*, 1989, pág. 32.

Vale a pena mencionar ainda que, durante os anos 30 e 40, havia práticas religiosas judaicas em Nilópolis levadas a cabo pela comunidade de cultura *íidiche* que ali se instalou. Chegaram, inclusive, a construir uma sinagoga e a ter seu próprio cemitério (ambos abandonados).

Então, para um estudo da religiosidade e, mais especificamente, do protestantismo no século XX, Nilópolis fornece tantas vias e vielas quanto as de sua desordenada configuração urbana atual. Desde que começou a ser povoada no início deste século já se configurava ali um contexto de encontros de todas essas religiosidades. O recorte de tempo escolhido foi os anos trinta e quarenta, momento em que a 1ª Igreja Batista de Nilópolis, centro dessa pesquisa, chegou e inseriu-se naquela localidade, passando a fazer parte de seu contexto religioso.

Mas, sua chegada “coincide” com um crescimento da população e aumento de todos os tipos de culto já citados. Junto com esse crescimento populacional, houve uma oferta também maior de cultos. A 1ª IBN chegou no momento em que as forças religiosas estavam lutando para conquistar as almas daquelas pessoas e essa igreja vem disputar seu espaço nesse campo de batalha e apresentar seu específico modo de viver o protestantismo.

Foi necessário entender as posições teológicas e doutrinárias dos batistas, pois buscava-se não o ponto de vista oficial (compreendido como o veiculado em seus seminários e escritos por seus teólogos oficiais). A procura resultou no encontro da coluna do *Jornal Batista* denominada de “Perguntas e Respostas”, dirigida por Theodoro Rodrigues Teixeira. O conjunto de perguntas e respostas dessa coluna, fornece mais do que Israel Azevedo observa:

“Theodoro Rodrigues Teixeira (1871-1950), espanhol convertido no Brasil, leigo autodidata que nunca escreveu um livro, assinou de 1919 a 1950 uma coluna (‘Perguntas e Respostas’) no ‘Jornal Batista’, que era uma espécie de *magister dixit* teológico, respondendo a todo o tipo de perguntas-consultas dos leitores. A partir dessa seção, tornou-se uma das forças mais influentes na formação doutrinária dos batistas”⁸

⁸ *Op. cit.*, pág. 265.

A coluna fornece o que poderia se considerar como a “tradição popular” dos *crentes* naquele período histórico. E a rusticidade ou complexidade dessas perguntas indicam o que podia dominar os sentimentos e pensamentos dos batistas, apesar da teologia oficial que Teixeira pretende fazer prevalecer.

O jornal *O Escudeiro Batista* também foi consultado, pois ali noticiava-se o que acontecia nas igrejas do então chamado Campo Batista Fluminense, no antigo Estado do Rio, ao qual a Primeira Batista de Nilópolis estava integrada. Este jornal não publicava teologia e doutrina com a mesma intensidade de *O Jornal Batista* e era menos complexo em suas matérias, pois limitava-se a informar notícias das igrejas e os acontecimentos no Campo Fluminense.

Em seguida, foram cruzadas as informações contidas nas atas, que é propriamente a fala dos batistas nilopolitanos, com aquela teologia informal de “*Perguntas e Respostas*”. Para além da teologia e doutrina, através das leituras das atas, pode-se reconstituir a vivência eclesial específica daqueles batistas em seu *mundo*.

Antigos membros da 1ª Igreja Batista foram valiosos informantes, para uma história oral. Eles surgem no texto a qualquer momento, trazendo-nos o fio de sua memória, para nos ajudar a formar o tecido maior. Algumas vezes foi usado o método em que iam buscando em suas memórias o que achavam relevantes, em outras funcionou o questionário dirigido.

A Nilópolis de sessenta anos atrás, foi também encontrada através das leituras de algumas atas da Câmara dos Vereadores instalada após a emancipação do município em 1947 e, principalmente, de um periódico local chamado “*O Correio da Lavoura*”, de Nova Iguaçu. Sua contribuição maior foi apresentar muito do contexto histórico local no período. Foram lidas atas de fundação da Igreja Assembléia de Deus Matriz de Nilópolis e da 1ª Igreja Presbiteriana e algumas da Igreja Congregacional. Pessoas de outros segmentos religiosos, foram também informantes: José Schetter, Jeszaja London judeus, e José Leone, espírita kardecista.

Na busca pelo que pudesse ser usado pelos próprios batistas como elemento diferenciador das outras correntes protestantes e demais grupos religiosos, encontrou-se um dos seus rituais, o batismo. A disserta-

ção argumenta ter sido este o maior instrumento na demarcação de suas fronteiras em relação a todos esses grupos, portanto distintivo de sua identidade peculiar. Através da análise deste elemento busca-se entender sua auto-compreensão e suas representações religiosas.

III – O DISTANCIAMENTO ATUAL

Passados alguns anos, e após as leituras e discussões atuais, é possível um distanciamento da pesquisa e seu resultado: o texto escrito.

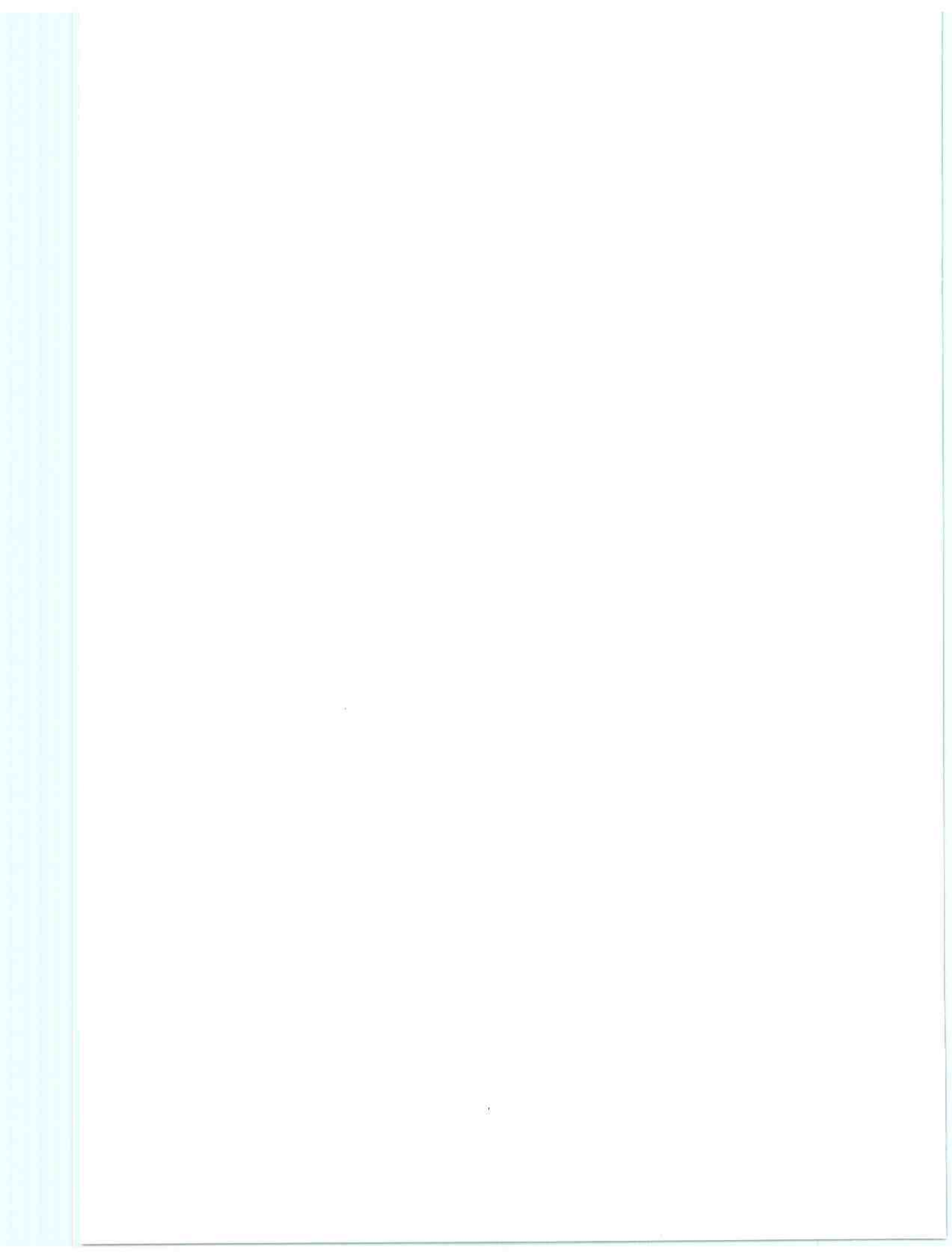
Talvez, em dado momento esta forma de se desviar de lugares-comuns de uma certa historiografia do Protestantismo, ao colocar partes da trajetória de vida do Pr. Nunes, como abordagem mais antropológica do que sociológica, cruzando com rituais e teologia dos batistas e falas de pessoas contemporâneas tenha sido um caminho pioneiro e que ainda pode servir para se chegar a muitos lugares. Foi importante descobrir o pastor/etnógrafo Maurice Leenhardt. Ele deve ter ido buscar suas respostas na Melanésia. Este foi seu caminho.

Entretanto, ainda perdura a questão de se conhecer e representar a vida de alguém – que afinal jamais vimos ou ouvimos pessoalmente –, através de páginas de velhas atas, fotos antigas, depoimentos de familiares e amigos para declarar que estamos apresentando um tipo “perfeito” de representação de uma mentalidade e prática religiosa, de vários indivíduos, e ainda tentar explicar os motivos de suas devoções religiosas. A subjetividade de uma experiência religiosa é única e intensa demais para se descrever a partir de observações transculturais, e mesmo quem está dentro do movimento tem dificuldade de se explicar.

Isto não quer dizer que devemos cruzar nossos braços diante de vidas tão expressivas como estas que vamos encontrando em nossas pesquisas. Sidney Mintz observou ao fim de seu trabalho que a descrição que fizera de Don Taso e Elisabeth era “tanto uma autobiografia fragmentada quanto inacabada”. Ele deve ter percebido, após a conversão de seus informantes, o quanto a vida pode mudar, sem deixar explicações, e que nós devemos ir atrás delas.

IV - BIBLIOGRAFIA

- CLIFFORD, James *Person and Myth: Maurice Leenhardt in the Melanesian World*, University of California Press, EUA, 1982.
- COSTA, Ramon "A Igreja de Cristo denominada batista, em Nilópolis": sua entrada em um mundo religioso e profano – 1939-1949. Dissertação de Mestrado em História Social, IFCH/Unicamp, 1998.
- LEENHARDT, Maurice *Do Kamo, La personne et lê mythe dans lê monde mélanésien*, Gallimard, URSS, 1971.
- MINTZ, Sidney *Worker in the Cane, a Puerto Rican life history*, Yale University Press, EUA, 1960.



ANTROPOLOGIA, ESTADO E O EXERCÍCIO PROFISSIONAL DO ANTROPÓLOGO: REFLEXÕES A PARTIR DA TRAJETÓRIA DE DARCY RIBEIRO

ANDRÉ LUÍS LOPES BORGES DE MATTOS*

Escrever confissão é se explicar, justificar. Na escala cósmica é pura besteira. Vadiagem. Na escala humana é vaidade. Mas existo, confesso, e quero que me vejam, Estas Confissões são como quem dá um grito parado: “Olhe, povo. Estou aqui. Já estou indo. Vou-me’embora”.

Darcy Ribeiro

I

Darcy Ribeiro gostava de se definir como um homem de muitas faces. Certa vez, em discurso pronunciado por ocasião da entrega do título de doutor *honoris causa* concedido a ele pela Universidade de Copenhague, ao indagar, em exercício de auto-reflexão, sobre o que era, do que afinal era feito, disse ser como as cobras. Não por ser serpentário ou venenoso, mas porque as cobras são animais que mudam de pele. Também em sua vida muitas vezes mudara de pele. Dessas “peles”, lembrava aquela de menino, filho de professora primária, que “roubou um quilo de azul e azulou toda a água da cidade” (Ribeiro, 1997, p. 544). Outra pele fora a de etnólogo. Com esta vivera junto aos índios do pantanal e da Amazônia, aprendendo a ver o mundo com os olhos indígenas. Igualmente importante – talvez a mais importante e duradoura

* Mestre em Antropologia Social – Unicamp. Doutorando em Ciências Sociais – Unicamp.

dentre todas – teria sido sua “pele” de educador, que, como gostava de salientar, fora a sua ocupação principal. Neste campo, de fato foram muitos os seus empreendimentos. Entre outras coisas, idealizou e construiu, como político, centenas de escolas de nível fundamental e médio – as mais conhecidas sendo os CIEPS, no Rio de Janeiro –, além de três universidades. Darcy também era, portanto, homem de política. Gostava de salientar a responsabilidade que sentia pesar sobre os seus ombros quando se tratava dos problemas enfrentados pelo povo brasileiro. Como dizia, a “pele que ostentei e que ostento é a de político. Sempre fui, em toda a minha vida adulta, um cidadão consciente, capaz de emocionar-se pelos problemas humanos, sobretudo os sofrimentos, onde quer que eles se dêem, na Terra inteira (...) Tenho tão nítido o Brasil que pode ser, e há de ser, que me dói demais o Brasil que é” (idem, p. 545).

Neste ensaio pretendo analisar, a partir da trajetória de Darcy Ribeiro, a inserção de antropólogos em espaços tradicionalmente concebidos como não-acadêmicos. E, dadas algumas particularidades de sua experiência, apresentar ao mesmo tempo uma discussão acerca das possíveis articulações entre política, antropologia e interesses de Estado. Mais especificamente, é uma tentativa de mostrar que a maneira pela qual, no Brasil, antropólogos vêm desenvolvendo profissionalmente o seu ofício nas últimas décadas é resultado de arranjos sociais específicos; algo, portanto, possível de ser situado historicamente. Mas, ainda que tangencialmente, é também uma proposta de explorar, a partir deste caso empírico, algumas questões acerca da legitimidade do método biográfico em estudos antropológicos como recurso para o bom entendimento dos fenômenos sociais.

Ao falar em articulação entre política, antropologia e interesses de Estado, não estou me referindo às possíveis relações entre a antropologia e a construção do Estado Brasileiro, ou mesmo com o intuito de retomar questões clássicas sobre a formação de Estados nacionais, como o fizeram Norbert Elias e Max Weber, entre outros. Da mesma maneira, não pretendo reproduzir o tão conhecido debate sobre a existência de uma ideologia de *nation building*, compartilhada pela *intelligentsia* brasileira nas primeiras décadas do século passado, que se faria sentir, como quer Pei-

rano (1981), no processo de construção das Ciências Sociais no país “como um modelo privilegiado para representar o todo social (...) [e que] se não determina, pelo menos fornece importantes parâmetros para a aceitação ou rejeição de teorias sociais em diferentes momentos” (p.53).

Desta forma, nas linhas que se seguem referir-me-ei a “Estado” em seu sentido mais amplo, isto é, como uma instância representativa do interesse público. Se isto, por um lado, explica por que recorro tão pouco a este termo, por outro é a razão pela qual tomo “Estado” como foco de interesse analítico, porquanto as várias atividades políticas desenvolvidas por Darcy Ribeiro se deram, em sua quase totalidade, no âmbito das políticas públicas, o que as torna, portanto, diretamente ligadas aos interesses de Estado. Expressão, ademais, de um padrão de exercício profissional pouco comum aos antropólogos brasileiros, como tentarei mostrar¹. Antes, contudo, lancemos um olhar breve sobre a biografia deste personagem, conforme narrada por ele mesmo em suas *Confissões* (Ribeiro, op. cit.).

II

Darcy Ribeiro nasce na cidade mineira de Montes Claros em 1992, local onde viveria toda a sua infância e adolescência. Indo para Belo Horizonte, ingressa no curso de medicina, com o qual, a despeito das expectativas da mãe em ver o filho tornar-se médico, definitivamente não se identifica. Motivo suficiente para que ele o abandonasse pouco tempo depois, em 1943. A oportunidade de desenvolver sua verdadeira vocação somente surgiria no ano seguinte, mais precisamente na *Escola Livre de Sociologia e Política de São Paulo*, onde Darcy, por consequência de suas obrigações como bolsista cujo trabalho consistia em

¹ A questão da proximidade entre antropólogos e o Estado, entendido como uma instituição, não será diretamente abordada aqui, uma vez que o presente texto corresponde a uma discussão inicial da pesquisa de doutorado que atualmente desenvolvo na Unicamp. Além disso, a despeito de ser um tema de grande importância para o entendimento da trajetória de Darcy Ribeiro, sua ausência, no meu entender, não compromete a hipótese de trabalho a ser apresentada em seguida.

realizar leituras e fichamentos de dezenas de romances e estudos sobre o país, começaria a pensar sistematicamente o Brasil. A mesma bibliografia, segundo o próprio antropólogo, que também o puxaria para “dentro do Brasil”, fazendo-o nos pensar, a partir de então, como povo e como história, ao contrário das aulas de ciências sociais, cujas explicações teóricas curiosamente o puxavam para “fora do país”. Começava assim a ganhar contornos cada vez mais nítidos sua profunda aversão à erudição no sentido mais estrito do termo, o que para ele significava um saber desvinculado dos principais problemas brasileiros.

Seus mestres foram muitos, embora sua influência tenha se exercido somente pela literatura. Entre eles, além da admiração por Oracy Nogueira, Antônio Cândido, Donald Pierson e Herbert Baldus, Darcy recorda, entre os brasileiros, Roquete Pinto, “o mais completo antropólogo brasileiro do passado”, embora não tenha deixado discípulos. Era o mesmo o caso de Curt Nimuendaju, etnólogo autodidata, nascido na Alemanha, autor da “obra etnológica mais fecunda que temos. Ou teríamos, porque, até hoje, permanece inédita no Brasil” (idem, p.120). Devotava também grande admiração por Arthur Ramos, estudioso dos negros brasileiros e de nossa herança indígena, além de “autor do painel mais amplo e compreensivo do processo de formação do povo brasileiro” (idem, p.121). Em Gilberto Freire encontraria o autor da obra mais importante da antropologia brasileira, que é *Casa-grande e senzala*. Além destes, cita outros pensadores, antropólogos sem saber: Manuel Bonfim, Capistrano de Abreu e Josué de Castro. Aos demais cientistas sociais brasileiros, em sua grande maioria, estava reservada, entretanto, a crítica de que só produziam uma bibliografia infecunda, “inútil, porque, na verdade, suas contribuições são palpites dados a discursos alheios, compostos no estrangeiro para lá serem lidos e admirados. Por isso mesmo, para nós também, quase sempre as suas obras são inúteis ou fúteis, no máximo irrelevantes” (idem, *ibidem*).

Entrementes, um momento marcante na trajetória do antropólogo fora sua adesão ao Partido Comunista, pois somente a partir de então surge para ele a possibilidade de engajar-se politicamente e afastar-se mais concretamente da outra possibilidade então também vigente: tor-

nar-se um erudito. Uma decisão não isenta de conflitos. Como enfatizou Bomeny (2001), a Escola Livre guardou, entre outras coisas, um dilema, um “confronto que [ele] nunca pôde resolver entre a atividade acadêmica e a militância. Caminhos suspeitos para ambas as adesões que supunha natural: os comunistas lhe cobrando ação, a academia lhe exigindo rigor e isenção” (p. 42). Seja como for, a influência do partido comunista parece ter sido definitiva no sentido de fazer de Darcy, assim como de todos os membros do “partidão”, “um herdeiro responsável pelo destino humano” (*apud* p. 42).

Figura marcante na trajetória de Darcy Ribeiro, certamente um dos homens mais admirados por ele, fora o Marechal Cândido Rondon, com quem obteve o primeiro contato em 1947 por ocasião de sua contratação pelo Sistema de Proteção ao Índio (SPI). Como Darcy gostava de lembrar, ficou “atado a Rondon pela vida inteira” (Ribeiro, *op. cit* p. 150). A ele devotava admiração confessa, quase uma adoração. A ponto de dizer ter dois *alter egos*. “Um, meu santo-herói, Rondon, com quem convivi e trabalhei por tanto tempo, aprendendo a ser gente” (*idem*, p. 223).

O outro era Anísio Teixeira, com quem manteve estreita ligação a partir de 1950. A afinidade entre os dois, a despeito da diferença entre as duas personalidades, era ancorada sobretudo pela preocupação com os problemas do país. Assim é que o encontro desses dois “apaixonados” pelo Brasil dá luz ao até então inédito encontro entre as ciências sociais e a educação (Bomeny, *op.cit*). Ambos, a partir de então, unidos pelo ideário da escola pública. Se Rondon, todavia, seria o “santo-herói”, trata-se agora de um “santo-sábio”. Mas, “porque santo os dois? Sei lá”, dizia ele. “Missionários, cruzados, sim, sei que eram. Cada qual de sua causa, que foram ambas causas minhas. Foram e são: a proteção dos índios e a educação do povo” (*idem*, *ibidem*).

Assim, a educação tornar-se-ia, para Darcy, da mesma maneira que para outros intelectuais da época, “estiolados numa vida acadêmica esterilizante”, como gostava de dizer, uma via segura para a militância. Por esta porta ele entraria definitivamente na política nacional. Seria impossível, todavia, nos limites deste texto, comentar cada uma das atividades desenvolvidas pelo intelectual mineiro no cenário das políticas

públicas. Basta mencionar que, entre seus cargos públicos, foi Ministro da Educação no governo Jango e posteriormente chefe do Gabinete Civil da Presidência da República. Também atuou como vice-governador de Leonel Brizola no Rio de Janeiro, além de Secretário de Desenvolvimento Social em Minas Gerais pelo Governo de Newton Cardoso. Finalmente, ocupou o cargo de Senador da República de 1990 a 1997, ano de sua morte. Entre seus inúmeros feitos, todos relatados nas *Confissões*, criou, junto com Brizola, no Rio, nada menos do que 507 CI-EPs, além do sambódromo. Em São Paulo, ao lado de Oscar Niemayer, ajudou a planejar o Memorial da América Latina, inaugurado em 1989. Dentre os “fazimentos” que mais se orgulhava, porém, estavam as universidades que ajudou a construir ou reformar², com especial ênfase para a UnB, à qual Darcy Ribeiro gostava de chamar “minha filha”.

Minha filha, mulher e mãe é, hoje, meu orgulho. Valeu a pena sofrer e lutar pelas alegrias de criá-la. Mais ainda vale a alegria de vê-la restaurada em sua dignidade e armada de suas ambições. O título maior que levarei da vida é o de fundador e primeiro reitor da Universidade de Brasília (*idem*, p. 262).

III

Ao atentar para os dados preliminares referentes à trajetória de Darcy Ribeiro, não é difícil imaginar tratar-se, como tentarei mostrar adiante, do que Levi (1996) chamaria um “caso extremo”, isto é, uma experiência que, por ser atípica, pode ilustrar, de maneira transversal, determinado contexto ao mesmo tempo em que evidencia as possibilidades de ação do indivíduo em certa estrutura. Não compartilho, porém, da idéia de que a excepcionalidade é algo dado pela, e na experiência, e muito menos que essa última é uma categoria que se auto-evidencia e se auto-define, expressando de maneira incontestável o que foi ou viveu o sujeito. Ao contrário de algo encontrado, ou algo dado, a experiência de Darcy Ribeiro é aqui tomada no sentido preconizado por Joan Scott (1999), isto é, como algo construído, con-

² Universidade de Brasília, Universidade do Norte Fluminense e Universidade de Argel.

tado, narrado, negociado e dependente, portanto, da narrativa que a expressa. Mas não só.

Considerando que uma história de vida é também uma maneira de conferir, ou construir, uma identidade, essa última deve ser entendida, como quer ainda Scott, também como um evento discursivo, estando, portanto, amarrada à noção de experiência. O que leva à conclusão de que “não são os indivíduos que têm uma experiência, mas os sujeitos que são constituídos através da experiência” (idem, p. 27). Uma experiência a ser tomada “não como a origem de nossa explicação, não a evidência autorizada (porque vista ou sentida) que fundamenta o conhecimento, mas sim aquilo que buscamos explicar, aquilo sobre o qual se produz conhecimento” (idem, *ibidem*). E, finalmente, uma experiência que, ao ser explicada, contextualizada, historicizada, suscita a possibilidade de ser igualmente contestada, tornando-se contingente. Porque sendo por si mesma uma interpretação, experiência é ao mesmo tempo “algo que precisa de interpretação” (idem).

O presente trabalho não se propõe, contudo, a reconstruir a vida ou mesmo a experiência de Darcy Ribeiro, seja como antropólogo, seja como político, indigenista ou romancista. Pretende, sim, através de dados preliminares³ que remetem à construção de uma experiência, discutir as condições sociais para o exercício da antropologia em espaços não-acadêmicos e, no caso de Darcy, junto às políticas públicas. Permito-me aqui, nesta discussão teórica inicial, uma pequena digressão sobre estes dois pontos.

O falar em espaços não-acadêmicos, estou me referindo com especial ênfase às atividades exercidas no âmbito dos problemas de ordem prática, dos quais, a se julgar pela história de nossa disciplina, os antropólogos nunca estiveram alijados, quer no Brasil, na Inglaterra, na

³ É importante ressaltar que as referências sobre a vida de Darcy Ribeiro aqui apresentadas são decorrentes, como já mencionado, de uma coleta de dados preliminares de uma pesquisa de doutorado também em sua fase inicial. Por esta razão não estão sendo contempladas, de maneira sistemática, não somente uma grande quantidade de dados sobre a vida de Darcy, como também as obras literárias deste autor, não sendo possível, portanto, discutir, entre outras coisas, a maneira como ele “lia” a realidade brasileira ao escrever sobre ela.

França ou nos Estados Unidos, só para ficarmos com o que nos é mais familiar. Mas a mesma história revela que tal preocupação parece estar continuamente submetida a um critério hierárquico de classificação em que o que se convencionou chamar “antropologia aplicada”, “antropologia prática”, “*action anthropology*”, entre outras denominações, é, quase sempre, por remeter ao mundo profano da prática, tido como um saber inferior, menor, se comparado ao saber dito acadêmico ou “puro”. Isso não significa afirmar, contudo, que esse sistema de classificação seja igualmente compartilhado por todas as tradições antropológicas, da mesma maneira que tais denominações não se referem necessariamente a atividades com as mesmas características. Pude discutir o assunto detalhadamente em Mattos (2003), mostrando que as diferenças no que se entende pelos três termos acima citados, entre outros – assim como a própria distinção entre os saberes “prático” e “puro” –, mostram o caráter sóciogenético de tais conceitos e, como decorrência disto, a relatividade das fronteiras estabelecidas como delimitadoras do que é ou não “fazer antropologia” e, no limite, “ser antropólogo”. É o que está subentendido no presente exercício de reflexão.

No que se refere ao “usos” da antropologia e à aproximação da disciplina com diversas instâncias de poder, seja o Estado ou não, L’Estoile (2002), partindo da concepção weberiana de “dominação racional”, mostra de maneira convincente que não raro o que estava em jogo quando se falava – ainda na história da antropologia – em aplicabilidade do conhecimento antropológico, sobretudo no caso específico das administrações coloniais francesas, era menos uma crença na real eficácia desta ciência então nascente para a resolução de problemas do que do que a satisfação de interesses políticos, tanto por parte do governo como por parte dos antropólogos. Creio que o mesmo pode ser dito para o caso inglês e demais possíveis exemplos. Seja como for, o exemplo parece tornar suficientemente evidente, como insiste o autor, que a autonomia da ciência em relação à política é relativa e deve ser apreendida como fruto de uma certa combinação de fatores históricos e interesses de agentes ou grupos sociais específicos, e não como algo absoluto, invariável. A busca de independência científica e de pensamento

pode mesmo implicar em alianças com instâncias políticas e de poder. Uma disciplina ou um grupo científico qualquer pode procurar legitimar sua independência, seja em relação a outros grupos ou disciplinas, seja em relação ao poder locais, buscando alianças “externas” como, por exemplo, setores da administração pública, no primeiro caso, ou um espaço fora do âmbito acadêmico nacional, no segundo caso. Em outras palavras, existe um elemento estrutural nestas relações cuja ocultação impossibilitaria perceber os fatores, históricos ou sociais, constitutivos da ligação entre política e ciência. Pensar as atividades científicas como ontologicamente incompatíveis com as funções inerentes às políticas públicas e de desenvolvimento realizadas pelo Estado, como parece fazer o senso-comum acadêmico, não pode senão impedir que se perceba a existência de uma relação de dependência entre a ação política, as administrações estatais e a produção de conhecimento sobre as populações administradas, como ocorria nos impérios coloniais ou em governos, como o brasileiro, em relação às populações internas ao país⁴.

E, nesse sentido, a trajetória de Darcy Ribeiro apresenta-se como um objeto de pesquisa particularmente relevante. Um personagem que, ao que tudo leva a crer, não concordaria com a idéia de um saber “prático” hierarquicamente inferior a um saber estritamente acadêmico, necessariamente desvinculado das preocupações de ordem prática, algo contra o qual, aliás, ele lutou por toda a vida. Da mesma maneira que não concordaria com o tipo de antropologia a ser desenvolvida independentemente dos interesses públicos representados pelo Estado. Admitindo-se isso, talvez seja possível justificar por que tenho considerado aqui sua trajetória como atípica entre os antropólogos brasileiros. Argumento que se reforça se levarmos em conta que as narrativas de, e sobre Darcy Ribeiro, o apresentam como alguém recorrentemente disposto a quebrar padrões de conduta.

Bomeny (2001) tentou entender esta característica do comportamento de Darcy Ribeiro atentando para um aspecto contraditório em

⁴ Por motivo de espaço não reproduzirei aqui este debate, embora os argumentos de L’Estoile tenham sido tomados como referência para a discussão que farei adiante. Para o mesmo assunto ver também L’Estoile et alli (2002).

sua personalidade que reuniria, concomitantemente, os papéis de intelectual público, militante, defensor incansável de parcelas menos privilegiadas da população, mas também um caráter aparentemente paternalista e personalista.

As freqüentes reações de contrariedade e aborrecimento por ocasião de fracassos em seus projetos, realçariam, na visão da autora, uma flagrante divergência entre os programas inspirados em ideais universais e os reveses a que estão submetidos em sua condução política. “Os primeiros supõem e estão enraizados na abertura ao diferente, ao plural, às minorias; os segundos são resultado da circunscrição à lógica do processo decisório, que não supõe, necessariamente, por algum constrangimento de lógica interna, a permeabilidade, a abertura, a negociação e a convivência com a diferença” (p. 63).

Um problema, aliás, tratado classicamente por Weber em sua discussão sobre a relação entre ciência e política, que pode mesmo tomar ares de conflito quando o “processo decisório estiver confundido com uma liderança política que acumula a identidade de intelectual e quando estiver submetido à ação personalista desse mesmo líder” (idem, p. 63). Darcy sempre foi identificado como personalista e oposicionista, sua conduta, portanto, sendo associada à figura carismática e messiânica. Este estilo, esta personalidade, não seria condizente com a formalização de uma estrutura institucional ou a um modelo de estabelecimento de procedimento universais, previsíveis. Como preconizava Weber, carisma e institucionalização não são faces de uma mesma moeda. Porque uma das condições do exercício da ação carismática é a crença incondicional do sujeito em sua própria genialidade, em seu talento. Sem estes dons extraordinários, intransferíveis, a própria execução de qualquer projeto ficaria inviabilizada. Ver-se como iluminado, portanto, é mais do que vaidade pessoal.

A lógica do carisma não é a do dia-a-dia. Não supõe a repetição. O que é extraordinário não se repete. E a institucionalização tem como princípio básico o conhecimento universalizado de procedimentos que serão cumpridos em função das expectativas previamente rascunhadas (...). A reação negativa e a resistência de Darcy a qualquer processo burocrático representam mais do que um desencantamento com a

excessiva formalização que resultou a expressão weberiana 'jaula de ferro'. É uma recusa ao que impõe limites ao voluntarismo messiânico, ao carisma em pleno exercício, ao talento de quem se vê como 'gênio' e age com esse auto e sincero convencimento (idem, p. 64).

Concordando ou não com as razões da autora, devo acrescentar que, se por um lado estou aceitando a idéia de que se trata – no caso de Darcy Ribeiro – de uma pessoa possuidora de uma conduta capaz de impor-se sobre as regras vigentes, alguém, portanto, capaz de fazer escolhas, por outro não estou sugerindo a existência de um indivíduo unificado, autônomo, detentor de um livre arbítrio independente da estrutura social na qual está inserido. É certo, como a própria experiência de Darcy parece evidenciar, que sujeitos são possuidores de agenciamento. Mas igualmente correto é asseverar que o mesmo agenciamento somente pode ser criado através de situações e posições a ele previamente conferidas. “Ser um sujeito significa estar ‘sujeitado a condições de existência definidas, condições de designação de agentes e condições de exercício’. Estas condições possibilitam escolhas, apesar de não serem ilimitadas” (Scott, op. Cit, p 42). Ou, como enfatizou ainda Elias, “as oportunidades entre as quais a pessoa se vê forçada a optar não são, em si mesmas, criadas por essa pessoa. São prescritas e limitadas pela estrutura específica de sua sociedade e pela natureza das funções que as pessoas exercem dentro delas” (Elias, 1994, p. 48)⁵.

Há, pois, uma margem individual de escolha para o indivíduo, um campo aberto a várias possibilidades definidas por “leis autônomas da rede humana das quais provêm seus atos e para a qual eles são dirigidos” (ibidem). Leis, contudo, em nenhuma hipótese, passíveis de serem transgredidas por uma personalidade isolada, por maior que ela seja, por mais penetrante que seja sua inteligência, por maior que seja o seu poder social⁶.

⁵ A questão esta posta também em Bourdieu (1996^a; 1996b).

⁶ Para Elias (1994, p.50), aliás, aquilo que chamamos “poder” nada mais é do que “uma expressão um tanto rígida e indiferenciada para designar a extensão especial da margem individual de ação associada a certas posições sociais, expressão designativa de uma oportunidade social particularmente ampla de influenciar a auto-regulação e o destino de outras pessoas”.

Aceitar tais pressupostos nos traz imediatamente duas conseqüências. Primeiro, ao admitir o indivíduo como estando indissociavelmente ligado a uma rede de relações sociais e, mais do que isto, como algo impossível de ser concebido fora desta ou mesmo como ponto de partida para o seu entendimento, mas ao mesmo tempo possuidor de uma certa margem de escolha individual, nos afastamos da tão discutida dicotomia indivíduo-sociedade. Na medida em que as pessoas são tomadas como indivíduos, diferentes uns dos outros, mas, ao mesmo tempo, como algo, em seu conjunto, específico de cada sociedade, formadas e ligadas por uma rede particular de funções, de vida comunitária que liga todos os seus membros, temos não uma antítese, uma dicotomia, mas sim duas coisas que se complementam; duas entidades conceitualmente dependentes, cujas existências dependem uma da outra. Na há, em suma, indivíduo sem sociedade da mesma maneira que na há sociedade sem indivíduo. Com efeito, aquilo que até então seria tomado como duas possibilidades distintas, duas substâncias diferentes, dentro de um ser humano, isto é, sua “individualidade” e seu “condicionamento social”, “não passa, na verdade, de duas funções diferentes das pessoas em suas relações recíprocas, nenhuma das quais pode existir sem a outra” (Elias, op. cit. p. 56).

A segunda conseqüência nos afasta dos riscos daquilo que Bourdieu (1996a) chamou de “Ilusão Biográfica”, isto é, a crença na existência de um sentido único na vida de um personagem, evidenciado na própria narrativa, seja ela biográfica ou auto-biográfica. Conforme apontado anteriormente, o indivíduo, sempre imerso em uma rede de relações sociais da qual não pode se livrar, é capaz de fazer escolhas, optar por diferentes caminhos no decorrer de sua trajetória. Admitir o contrário, seria aceitar, como apontou Le Goff (1999) no mesmo sentido dado por Bourdieu, a existência de uma “utopia biográfica”, termo cunhado por Jean-Claude Passeron para designar a ilusão de que a narrativa constitui autenticamente um destino. Seria incorrer, pois, no risco de tomar como certo o excesso de sentido e coerência inerentes a qualquer trajetória, principalmente quando se trata de personagens dotados de um forte poder na vida política e social, como São Luiz, rei e santo, cuja biografia foi construída por Le Goff – e, obviamente, Darcy Ribeiro, no caso

aqui relatado. Senhor de uma vida cuja função e perfeição final é conhecida por todos, a trajetória de São Luiz poderia ser ilusoriamente concebida como predeterminada por sua condição final. Ao contrário, porém, devemos atentar para o fato de que São Luiz, assim como todos os sujeitos, “constrói-se a si próprio e constrói sua época, tanto quanto é construído por ela. E essa construção é feita de acasos, de hesitações, de escolhas” (Le Goff, op. Cit, p.23). Em suma, mesmo acreditando ter sido designado pela Providência, Luiz IX teria podido, em várias ocasiões, ter agido de modo diferente em relação ao que fez. Dada sua relevância, detenhamo-nos um pouco mais sobre o tema.

Pensando em personagens importantes no processo de institucionalização das Ciências Sociais no Brasil, Mariza Corrêa atentou para o mesmo problema ao apresentar a definição de “notoriedade retrospectiva”, isto é, “como o *renome* adquirido a partir de um certo momento pode iluminar a vida inteira de um personagem” (Corrêa, 2003, p. 21). Um bom exemplo sendo o jovem professor de sociologia francês, convidado a lecionar na USP na década de 30, Claude Lévi-Strauss. E o reverso desse exemplo seriam aquelas narrativas que, com a intenção de se insurgir contra um “fracasso” atual, tentariam resgatar um tempo passado, glorioso, em que a presença do personagem teve alguma relevância social. Desta maneira, o trabalho de Corrêa sobre a construção institucional das Ciências Sociais no Brasil torna evidente que o que é tratado na história como personagens secundários, não excepcionais, não raro tiveram tanta ou mais importância do que aqueles tidos como principais, “aqueles que, por seu destaque posterior, pareciam os únicos a ocupar a cena” (idem).

Desta maneira, o esquecimento de certos personagens, em contraposição à lembrança de outros no processo narrativo, o narrar e o não narrar, da mesma forma que o que é ou não lembrado na trajetória de um único indivíduo, faz parte do jogo, dos embates, a partir do qual é construída uma memória (Kofes, 2001). Levando-se em conta que toda história é também narrativa porque, uma vez situada por definição no tempo, está necessariamente associada à narrativa (Le Goff. Op. Cit), perguntar sobre a presença, assim como sobre a ausência de alguém se torna um meio de buscar o intercruzamento entre a experiência do sujeito específico e aquele de um

contexto específico (Kofes, op.cit). É, portanto, uma maneira de pensar um contexto a partir de uma história, ou de várias estórias.

Isto posto, caberia indagar então sobre a presença de Darcy Ribeiro como um tipo de intelectual público, comprometido com os problemas do país, mas questionar ao mesmo tempo sobre as razões de sua ausência das atividades acadêmicas *estrito senso*. E desta forma, olhando para a própria história do pensamento social brasileiro, tentar entender os nexos entre sua experiência particular e a maneira pela qual antropólogos brasileiros têm exercido historicamente o seu ofício. O que finalmente poderia apontar para as possíveis relações históricas entre a antropologia – e antropólogos –, política e a sociedade de uma maneira geral. Tentemos então enfrentar estas questões.

IV

Poucos antropólogos brasileiros se deram tanto ao debate público e, mais ainda, a trabalhos desvinculados de suas pesquisas acadêmicas⁷, quanto Darcy Ribeiro. Mais do que isto, Darcy se tornou, sobretudo após sua volta do último exílio, em 1976, um crítico voraz do “intelectualismo” ao qual, a seu modo de ver, tinha aderido a antropologia brasileira. Sua volta se dá, portanto, no mesmo período em que a disciplina profissionalizava-se pela implantação dos programas de pós-graduação iniciada na década de 60. Figura importante no processo de institucionalização e consolidação de vários cursos e institutos de antropologia no país até sua primeira saída para o exílio, sua surpresa quanto aos novos rumos tomados pela antropologia não deixa de ser reveladora.

⁷ Como procurei mostrar em minha pesquisa de mestrado, boa parte dos antropólogos brasileiros sempre esteve, de uma maneira ou de outra, ligada a atividades outras que não as de pesquisa e docência. Contudo, esses trabalhos quase sempre guardavam, e guardam, estreita relação com suas pesquisas acadêmicas. Não por outro motivo, ao contrário, por exemplo, de nossos pares norte-americanos, sempre nos mantivemos *entre* um e outro espaço e não ora num, ora noutro. Uma postura, no entanto, que parece não ter sido a de Darcy Ribeiro. Retomarei parte desta discussão adiante. Para uma análise bem mais detalhada ver Mattos (2003).

Para Corrêa (1995), as críticas de Darcy dirigir-se-iam, naquele momento, a três características que ele acreditava ter adquirido o novo fazer antropológico. Primeiro, ele se indignaria com a nova linguagem da disciplina, agora ininteligível; segundo, reclamaria a “irrelevância social” dos novos temas vigentes, preocupados com as microrelações sociais em detrimento das interpretações globais da sociedade; finalmente, dirigiria feroz crítica à “carreira acadêmica”, tratada quase como uma perversão do ofício do antropólogo.

Como apontou ainda a autora, especialmente neste último ponto, Darcy se mostrou incansável nos ataques à antropologia, de seu ponto de vista, cada vez mais acadêmica. Uma situação, esperava ele, a ser mudada por “aqueles que, debaixo de condições tão adversas, estão produzindo a nova Sociologia, a nova Antropologia do Brasil, que prometem ser as melhores que tivemos (...) Uma vez libertos de gerontes e de ruminantes, esta nova geração promoverá um verdadeiro florescimento cultural. Comprometida com o povo (Ribeiro, *apud* Corrêa, op. cit., p. 93)

Pode-se inferir, assim, o motivo pelo qual, se comparado com outros antropólogos importantes na história da antropologia no país, Darcy manteve-se praticamente ausente da vida acadêmica brasileira durante quase toda sua vida profissional. Seus esforços foram direcionados em melhor medida para as lutas indigenistas e, mais tarde, expressando sua especial preocupação com os problemas da educação no Brasil, para as várias esferas de atuação política nas quais se inseriu, atividade que não abandonou nem mesmo durante o período em que passou pelo exílio⁸. Evidentemente, é preciso reconhecer que se trata aqui de um autor profícuo cujas obras, ao menos aquelas destinadas a discussões acerca dos problemas enfrentados por povos indígenas, ainda exercem certa influência no meio acadêmico (Lima, 1985). Ao falar sua ausência, entretanto, refiro-me ao trabalho acadêmico no sentido estrito, isto é, produção de teses, orientação de alunos, pesquisas específicas etc. Neste âm-

⁸ Durante o exílio Darcy teve a oportunidade de assessorar os presidentes de Chile e Peru, além de contribuir para a criação de universidades no Uruguai, Venezuela e Argélia. (Ribeiro, 1997).

bito, em que ele praticamente não atuou, destacava-se somente sua crítica contumaz.

As *Confissões* estão repletas de passagens que, no mínimo, desqualificam as ciências sociais brasileiras. Mesmo antes do exílio, Darcy já procurava combater o que acreditava ser uma espécie de “colonização intelectual”, da qual ele mesmo procurava fugir.

A maioria de nossos pesquisadores assume uma atitude seguidista que faz de suas pesquisas meras operações de comprovação das teses em moda na antropologia metropolitana, só visando redigir seu discurso doutoral, sem nenhum compromisso etnográfico nem indigenista. O resultado é a reiteração do já sabido e o desperdício de preciosas oportunidades de ampliar o conhecimento da etnografia brasileira, enquanto isso é praticável, e de exercer o ofício de antropólogo com fidelidade aos povos que estuda. (Ribeiro, 1997, p. 146)

Quanto aos índios, até então sujeitos privilegiados da observação antropológica, não passavam, aos olhos dos antropólogos, de “fósseis vivos do gênero humano”, o que o levou a rotular a antropologia como uma “primatologia” ou uma “barbarologia”, e os antropólogos, “gigolôs de índios”. Por se tratar de uma etnologia acadêmica, “aparentemente científica e inocente”, mais preocupada em estudar mitologias ou colecionar artefatos do que com o trágico destino dos povos indígenas, os antropólogos seriam incapazes de compreender os reais problemas dos povos indígenas. E, o que é pior, resultava daí

a tendência em que muitos antropólogos caíram de se converterem, como ocorre com tantos sociólogos, no que passei a chamar ‘cavalos-de-santo’. Ou seja, pessoas por cuja boca falam sumidades metropolitanas que os deixam boquiabertos de admiração, tal como Exu e outras potestades dos cultos afro-brasileiros falam pela boca de seus ‘cavalos’ quando estes entram em posseção. (*idem*, p.156)

A expressão maior desta incansável luta talvez tenha sido o famoso debate travado em fins da década de 70 entre Darcy Ribeiro e o antropólogo Roberto da Matta, publicado na revista *Encontros com a Civilização Brasileira*, na qual consta uma entrevista de Darcy, uma réplica de

Da Matta e uma tréplica de Darcy. Da mesma maneira que a insatisfação de Darcy mostra as redefinições da antropologia nos últimos vinte anos – agora mais preocupadas com os setores “marginais da sociedade” – a resposta de Da Matta é indicativa dos novos rumos na era da pós-graduação.

Ao dizer que o está ‘passando a limpo’, Da Matta está também reafirmando, explicitamente, a direção implícita do processo de construção institucional – do qual participou intensamente – nos quase vinte anos que antecederam o debate; estava, de fato, passando a limpo um trecho da história de nossa disciplina, pondo em dia, num belo resumo, as características que, desde a criação dos programas de pós-graduação, orientariam a formação de antropólogos no país” (Corrêa, op. cit, p. 97)

De um lado temos, assim, uma disciplina em processo avançado de profissionalização por meio da implantação dos cursos de pós-graduação e, de outro, um intelectual que à primeira vista se coloca explicitamente contra as implicações desta mudança. Mas não só. Suas críticas se dirigiam em melhor medida para o que ele acreditava ser a própria condição do intelectual do “terceiro mundo”, e não unicamente ao processo de especialização per se. Como escreveria em 1978, em prefácio à quarta edição venezuelana de *O processo Civilizatório*, ao referir-se às críticas que o livro havia sofrido, “só não fiquei aplastado debaixo daquele parecer competentíssimo porque fui salvo por um ataque de raiva possessa contra todos os que pensam que intelectual do mundo subdesenvolvido é subdesenvolvido também” (Ribeiro, 1978, p. 21). Ao que se poderia adicionar a seguinte passagem de suas *Confissões*, quando Darcy se referia à Escola Livre de Sociologia e Política, do qual fora aluno, e à faculdade de filosofia da Universidade de São Paulo:

Acho muito legítimo estudar qualquer tema só movido pelo desejo de saber. Afinal, nosso ofício de cientistas tem por fim ampliar e melhorar o discurso humano sobre a natureza das coisas, inclusive de si próprios. O que desejo assinalar aqui é o caráter alienador de uma escolástica científica que fechava nossos olhos para o contexto circundante, nos desatrelava do ativismo político para fazer de nós futuras eminências intelectuais e acadêmicas.

Em nome da neutralidade científica, estávamos sendo doutrinados para aceitar como despolitização nossa contrapolitização com sinal invertido. E gostávamos. (Ribeiro, 1997, p. 143)

Destarte, se o problema era a colonização intelectual a qual estariam, aos seus olhos, submetidos os intelectuais brasileiros, e a despolitização oriunda da necessidade de uma neutralidade científica, tudo indica que, ao menos no caso da antropologia, a especialização acadêmica era, mesmo que indiretamente, uma maneira de potencializá-lo. O que nos impele a indagar sobre as reais implicações desta mudança, na antropologia, para o trabalho intelectual do antropólogo.

Em forma de um breve retrospecto, vale notar que no Brasil, sob a influência do modernismo, pelo menos até a década de 30 prevaleciam os intelectuais desvinculados de instituições científicas e universitárias, “divididos entre a meta do renome literário e o status conferido pela carreira de pensador ou ensaísta, espremidos entre as servidões do funcionalismo público e as atividades de jornalismo, desejosos de salvar o país sem perder a si mesmo e aos seus” (Miceli, 1987, p. 19). Todavia, à medida que o espaço universitário ganhava forma nas décadas de 30 e 40, era o intelectual crítico quem se tornava o modelo por excelência, conseguindo aliar uma formação especializada a um mercado de grande imprensa ainda bastante cobiçado na época⁹. Trata-se de um momento de transição para uma formação mais especializada, no qual havia cada vez menos espaço para o que Antônio Cândido chamou “destinos mistos”, isto é, intelectuais, como aqueles de uma geração anterior à sua, “com um pé na literatura e outro na doutrina e militância política” (idem, *ibidem*). Ainda assim, como mostra Sérgio Miceli, o trabalho intelectual do “crítico profissional” estava longe de se tornar um compromisso científico estrito. Em São Paulo isto somente iria acontecer a partir da década de 50, com a primeira leva de teses e trabalhos

⁹ O Grupo Clima, formado em 1939 por estudantes da FFCL, é a expressão deste período em que o sistema cultural ainda era pouco profissional e segmentado, “no qual a oposição entre jornalistas e acadêmicos não tinha os contornos beligerantes de hoje” (Pontes, 1998, p.215). O livro de Heloísa Pontes apresenta um excelente estudo sobre o grupo.

acadêmicos da escola sociológica paulista, seja de seus membros estrangeiros, seja da primeira geração de alunos formados. Mesma época em que surgia o ISEB no Rio de Janeiro¹⁰ (idem).

Os anos 60 dariam, enfim, com a implantação dos programas de pós-graduação, o desfecho ao processo de profissionalização das ciências sociais e da antropologia em particular no país. Deste momento em diante os antropólogos passaram a ter o seu realinhamento em torno dos programas de antropologia (Corrêa, 1995). Personagem fundamental neste processo, Roberto Cardoso de Oliveira destaca que se até este momento a disciplina no Brasil era teoricamente bastante incipiente, “o salto que ela deu a partir de meados dos anos 60, consolidando-se como uma disciplina moderna e de nível internacional a partir dos anos 70 foi – a meu ver – resultado dos programas de pós-graduação, particularmente com os do Museu Nacional, UnB, USP e Unicamp”¹¹.

Por conseguinte, com o novo rumo tomado pela antropologia, o principal objetivo de boa parte de seus estudantes passaria a ser uma sólida formação acadêmica por meio de cursos de mestrado e doutorado, para posteriormente conseguir inserção nas próprias universidades e centros de pesquisa¹². Um fenômeno, no entanto, não tão novo e muito menos exclusivamente brasileiro.

¹⁰ É bom lembrar que São Paulo e Rio de Janeiro foram locais decisivos para a institucionalização das ciências sociais no país.

¹¹ Citação obtida em comunicação pessoal. Roberto Cardoso de Oliveira seria, aliás, um excelente contraponto para Darcy Ribeiro. Como contemporâneo deste último, inclusive como seu aluno, além de parceiro em instituições como o SPI, Roberto Cardoso de Oliveira tornou-se praticamente um paradigma da produção antropológica no país e um dos autores mais respeitados no meio acadêmico. Curiosamente, com uma formação inicial em filosofia, adotou a antropologia como “sua disciplina” – como gosta ainda hoje de enfatizar –, contribuindo sobremaneira para o seu desenvolvimento teórico e institucional. Para ele, portanto, ao contrário do que propunha Darcy, esta nova fase de especialização teria sido, como vimos acima, fundamentalmente benéfica para a disciplina, quer do ponto de vista acadêmico, quer inclusive do ponto de vista da militância política, conforme pude confirmar também por meio de comunicação pessoal.

¹² Para dados referentes a esta discussão ver Mattos, 2003.

Em um polêmico livro, o historiador Russel Jacoby argumenta na mesma direção quando se refere à ausência de toda uma geração de intelectuais do cenário público norte-americano ocorrida a partir de meados e final da década de 60, instante em que as universidades norte-americanas viviam seu período de euforia e expansão¹³. Se até então parte significativa dos intelectuais era composta por indivíduos não filiados necessariamente a nenhuma instituição – ou pelo menos isso não era condição para obterem prestígio –, mas sim dedicados a escrever para o grande público, ao entrarem para as universidades, essas pessoas passariam a preocupar-se predominantemente com suas carreiras acadêmicas e todas as obrigações que lhes são inerentes.

Para ser mais exato: o ambiente, os hábitos e a linguagem dos intelectuais sofreram transformações nos últimos cinquenta anos. Os intelectuais mais jovens não necessitam ou desejam um público mais amplo; quase todos são apenas professores. Os campi são seus lares; os colegas, sua audiência; as monografias e periódicos especializados, seu meio de comunicação. Ao contrário dos intelectuais do passado, eles se situam dentro de especialidades e disciplinas – por uma boa razão. Seus empregos, carreiras e salários dependem da avaliação de especialistas, e esta dependência afeta as questões levantadas e a linguagem empregada (Jacoby, 1990, p. 19)¹⁴.

Uma bela descrição de uma situação contra qual Darcy Ribeiro colocar-se-ia explicitamente. Sua experiência como intelectual de múltiplas “faces” parece assim situá-lo um tanto distante da maneira como seus pares passariam a exercer suas atividades profissionais, principalmente a partir do momento em que a antropologia encetou definitivamente o caminho da profissionalização. Um caminho que levaria os intelectuais – agora mais preocupados com suas carreiras acadêmicas, com o diálogo com os pares, com critérios de cientificidade, com o exercício da crítica distanciada, com a avaliação de especialistas, entre outras coisas – a se fecharem nas academias e seus departamentos.

¹³ Vale lembrar ser este também o momento em que o Macarthismo começava a perder força, o que facilitou a entrada de muitos intelectuais de esquerda nas universidades.

¹⁴ O livro de Jacoby, como era de se esperar, provocaria fortes reações entre os intelectuais norte-americanos. Ver por exemplo, Falcoff (1989) e Menand (1989).

Não estou sugerindo – e que isto fique bem entendido – que todo o trabalho intelectual no Brasil, e particularmente dos antropólogos, possa ser reduzido atualmente ao exercício acadêmico da profissão. Os vários exemplos de profissionais politicamente engajados, ou mesmo empregados, dentro e fora da universidade, invalidariam esta afirmação. Sugiro, todavia, que as novas configurações do trabalho intelectual, advindas das transformações acima citadas, apontam, ao menos no caso da antropologia brasileira, para a existência de um profissional que, se engajado politicamente, ou mesmo exercendo atividades outras que não as acadêmicas, deve ser inquestionavelmente referenciado pela universidade e, ato contínuo, por suas atividades acadêmicas.

Como pude demonstrar em trabalho anterior (Mattos 2003), são inúmeros os casos de antropólogos atuando junto a projetos de intervenção ligados a interesses públicos e privados. Inúmeras, portanto, são as áreas de atuação destes profissionais, a despeito da falta de divulgação pública destes trabalhos. Temos ou tivemos, há até bem pouco tempo, antropólogos em ONG's, consultorias de impacto ambientais, projetos culturais e sociais, levantamento de perfil sócio-econômico, patrimônio cultural, laudos periciais, educação, e ainda inseridos em instituições como o SOS Mulher, Secretarias de Segurança Pública, Secretarias de Cultura, Museus, Sindicatos, FEBEM, Petrobrás, Fundação Ford e, finalmente, embora em número reduzido, prestando consultorias no setor privado. Onde estaria, pois, a originalidade de Darcy?

Encontramo-nos atualmente diante de um quadro no qual, por mais freqüente que seja a realização de trabalhos práticos, de intervenção direta junto aos problemas sociais, exercido por antropólogos brasileiros, permanece um padrão de conduta em que o capital simbólico valorizado no mercado não-acadêmico é medido pelo grau de inserção no universo acadêmico. Assim, no caso de antropólogos atuando no primeiro, no âmbito de políticas públicas ou não, prevalece um tipo de atuação profissional em que, paradoxalmente, o acúmulo de capital social valorizado no mundo da prática está na mesma razão do afastamento do antropólogo em relação a este universo. Porque, quanto mais balizado pelo conhecimento acadêmico, quanto mais legitimado pela

universidade ou institutos de pesquisa, quanto mais referenciado, em suma, pela academia, maior a possibilidade de reconhecimento no mundo da prática. Não por outro motivo, em sua grande maioria, tais antropólogos estão envolvidos em projetos estreitamente ligados a suas pesquisas universitárias.

Esta é possivelmente a explicação para uma certa ambigüidade recorrente em vários discursos ouvidos durante a já citada pesquisa realizada junto a antropólogos que têm ou tiveram inserções não-acadêmicas. Ao contrário do que acontece nos Estados Unidos, onde parece haver uma polarização muito mais acentuada entre um certo mundo da prática e um certo mundo acadêmico¹⁵, boa parte dos antropólogos no Brasil nunca está totalmente fora da universidade, mas raramente está totalmente dentro dela. Como tive a oportunidade de ouvir um sem-número de vezes desses profissionais, “sempre estivemos na academia e fora dela ao mesmo tempo”. Estes discursos exprimem assim a existência de um vínculo entre o prático e o acadêmico, ou para ficar com dois termos caros a autores como Norberto Bobbio¹⁶, entre política e cultura. E é novamente Roberto Cardoso de Oliveira quem vem a expressar inquestionavelmente tal condição, ao referir-se a uma “disposição participativa na vida local” que haveria de marcar o seu trabalho como antropólogo: “uma saudável combinação de etnólogo e de indigenista da qual nunca eu me libertaria” (Cardoso de Oliveira, s/d). O argumento encontra ressonância ainda no que escreve Alcida Ramos, pelo menos ao mencionar à etnologia:

¹⁵ Isso se expressa no grande número de associações, revistas, congressos de “antropologia aplicada” ou “antropologia prática” existentes naquele país. Igualmente importante, vale lembrar que, com algumas poucas exceções, os nomes atualmente mais reverenciados nestas revistas e em projetos de antropologia aplicada nos Estados Unidos pouco o quase nada são conhecidos, ao menos no Brasil, por seus trabalhos acadêmicos. Aqui, ao contrário, boa parte dos antropólogos mais valorizados em projetos, seja de desenvolvimento, intervenção, laudos, etc., é constituída de nomes consagrados na academia.

¹⁶ Para uma boa discussão sobre as relações entre intelectuais e a política, ver Bobbio, 1997.

unlike Brazilian ethnologists, North American and British anthropologists have a tendency to make the option: they stay in academia and practice human rights in the interstices of their professional time, if at all, or they give up academic carriers to dedicate themselves full-time to advocacy work. In Brazil, putting together academic duties and the practice of social responsibility is not only frequent, but highly desirable and expected by anthropological community as a whole (Ramos 1990, p. 455).

Algo não tão evidente quando pensamos em Darcy Ribeiro, porquanto sua conduta política o coloca mais próximo do que disse Ramos sobre os etnólogos norte-americanos e britânicos, do que sobre os brasileiros. Ao optar por uma atuação desvinculada de atividades acadêmicas, que, aliás, praticamente não exerceu, ele se tornava assim uma figura dissonante, ainda que não totalmente.

Mesmo considerando o período de exílio, durante o qual Darcy Ribeiro se viu forçado a se afastar das atividades intelectuais no Brasil, ficando impedido, inclusive – e isto é importante – de participar do processo de criação dos cursos de pós-graduação em antropologia, tudo leva a crer que seu rompimento com o novo estilo da vida acadêmica tenha se dado mais por opção do que por falta dela – uma opção possível, portanto, no campo político e intelectual no qual se encontrava. Curiosamente, porém, ele jamais negaria sua identidade de “antropólogo”. E, mais do que isto, não se pode perder de vista que em suas críticas à universidade e à própria antropologia, ele se valia de um nome construído dentro deste universo e não fora dele, o que o dotava de um capital simbólico significativo capaz de dar maior força à oposição que fazia ao campo do qual ele mesmo era parte¹⁷. O que nos leva a concluir que sua oposição se dirigia somente à maneira como o trabalho intelectual, no caso o trabalho do antropólogo, a seus olhos estaria sendo desenvolvido, e não à antropologia como forma de conhecimento¹⁸. Em outras palavras, Darcy Ribeiro parecia querer romper definitiva-

¹⁷ Agradeço às professoras Arlene Renk e Suely Kofes por me chamarem a atenção para este ponto.

¹⁸ Isto será retomado ao final do trabalho.

mente com a academia e ainda mais com suas regras e convenções. Uma escolha possível em meio a uma rede social que permitia este tipo de atuação, como, creio, ainda hoje o permite, ainda que, quem assim o fizer, esteja sob o risco de ter a legitimidade de seu trabalho comprometida entre os pares.

Como pensar de outra maneira, se é impossível não perceber que seus livros são, hoje, tão pouco presentes nos cursos de antropologia?¹⁹ Se seu nome, quando comparado a outros autores brasileiros, é menos lembrado como autor de obras importantes do que como um antropólogo “engajado”, comprometido e, acima de tudo, como alguém preocupado com os problemas da nação, algo, aliás, patente em seus estudos?

É verdade que, especificamente neste aspecto, Darcy Ribeiro parece ter sido como a maioria dos antropólogos brasileiros, sendo ele mesmo um caso exemplar deste intelectual comprometido, algo próximo da definição de “intelectual orgânico” proposta por Antônio Gramsci (1978); definição facilmente identificável com a maneira pela qual antropólogos têm exercido sua função no país²⁰. Como reconheceu Ramos (1992, p. 155), considerando ao menos a etnologia, “fazer antropologia

¹⁹ Faço esta afirmação a partir de minha experiência como aluno de vários cursos de antropologia e não baseado em uma observação sistemática. De qualquer forma, a se julgar por esta passagem do prefácio de *O Povo Brasileiro*, era o que sentia Darcy, referindo-se ao seu livro *As Américas e a Civilização*: “Este meu livro anda aí, desde então sendo traduzido, reeditado e discutido, mais por historiadores e filósofos do que por antropólogos. Estes meus colegas têm um irresistível pendor barbarológico e um apego a toda conduta desviante e bizarra. Dedicam seu parco talento a quanto tema bizarro lhes caia em mãos, negando-se sempre, aparvalhados, a usar suas forças para entender a nós mesmos, fazendo antropologias da civilização” (Ribeiro, 1995, p. 15).

²⁰ A própria definição de “intelectual”, embora não problematizada aqui, deve ser tomada também em seu sentido sociogenético, isto é, como resultado de arranjos sociais específicos, podendo variar no tempo e no espaço. Como sugere Schwartzman (1987, p.48-49), “pessoas educadas desempenham papéis sociais diferentes em épocas e lugares distintos, e convém estarmos atentos para não transpormos conotações indevidas de sentido de um a outro contexto”. Fica impossibilitada, assim, qualquer tentativa de se estabelecer uma ética universal para o ofício do intelectual. Esse, como intelectual, pode estar a favor ou contra o *establishment*, estar na universidade ou fora dela, na docência e na pesquisa.

no Brasil é um ato político”, e que, por isso, “os antropólogos brasileiros não podem dar-se ao luxo de uma torre de marfim nem de ébano, sob pena de enfrentarem a pecha de ‘omisso’ vinda da opinião pública, da comunidade acadêmica e, em muitos casos, dos próprios povos que estudam”; e, mais ainda, a “tradição da antropologia neste país sempre esteve associada à preocupação de atuar em defesa dos direitos, principalmente daqueles que têm sido a grande fonte de inspiração antropológica”²¹.

Ao rejeitar, contudo, o sentido do trabalho acadêmico ou, mais especificamente, a maneira como, de sua perspectiva, a antropologia a partir de certo momento passaria a ser exercida, Darcy Ribeiro colocou-se somente em um dos lados deste constante ir-e-vir entre o acadêmico e o não-acadêmico, tão presente entre nós, afastando-se, com efeito, do padrão de exercício profissional que boa parte de seu pares passou a exercer. Uma antropologia, senão isenta, ao menos referenciada pela universidade e orientada pelos critérios de cientificidade vigentes. A proposta de Darcy Ribeiro não poderia ser reduzida ao exercício do trabalho acadêmico estrito, ainda que ele acreditasse na importância e no valor do conhecimento. Como disse certa vez, “contrariamente ao meu perfil de intelectual e ideólogo, sou homem de ação” (Ribeiro, 1997, p.521)²². Seu

²¹ Apenas a título de ilustração, é significativo lembrar que ao falar recentemente, da perspectiva da ética, sobre o compromisso de antropólogos que trabalham em Ong's, setores governamentais, junto a missionários e, mais especificamente, no campo indígenista, Roberto Cardoso de Oliveira definiu-se, numa explícita alusão à definição de Gramsci, como um “etnólogo orgânico”, embora “quem sabe renovando-a, para acentuar a relação umbilical que esse pesquisador possui com uma entidade, uma classe social, um setor de classe ou um dos segmentos desse setor em que está ideologicamente inserido” (Cardoso de Oliveira, s/d). Uma auto-definição, aliás, como consta em várias passagens de seu interessante *O Diário e suas margens*, que já estava presente em seu horizonte de pesquisa e ação indígenista desde os anos cinquenta, quando Cardoso de Oliveira, então etnólogo do Sistema de Proteção ao Índio (SPI), realizava seu estudo junto aos Terêna. (cf. Cardoso de Oliveira, 2002).

²² Darcy Ribeiro nunca negaria sua condição de homem de idéias, colocando inclusive sua postura política como uma espécie de extensão necessária desta mesma condição. No fim da vida, nas mesmas *Confissões*, escreveu: “Meu mundo é o da escritura, das idéias, da representação. (...) Na verdade, as ações concretas a que me dei por anos e anos de convivência com os índios e no ativismo político foram comandos de minhas

projeto de vida, bem como o objetivo de sua obra, era uma espécie de “ir além”, e estaria em melhor medida resumida nesta passagem do prefácio de *O Povo Brasileiro*:

Portanto, não se iluda comigo, leitor. Além de antropólogo, sou homem de fé e de partido. Faço política e faço ciência movido por razões éticas e por um fundo de patriotismo. Não procure aqui análises isentas. Este é um livro que quer ser participante, que aspira a influir sobre as pessoas, que aspira a ajudar o Brasil a encontrar-se a si mesmo (Ribeiro, 1995, p 17).

Infelizmente ou não, uma postura presente em um contexto no qual a existência de um intelectual de “muitas faces”, envolvido, mesmo que à sua maneira, acima de tudo com problemas em tese distantes da vida acadêmica, com a política *tout court* e com um povo a favor do qual pretende colocar explicitamente sua antropologia, seria provavelmente considerado como detentor de uma conduta desviante, cuja persistência colocaria em risco a própria legitimidade não só de seu trabalho como, no limite, de sua própria identidade profissional, no caso aqui discutido, a de antropólogo. Eis, em suma, a hipótese aqui apresentada.

BIBLIOGRAFIA

- BOMENY, Helena (2001) *Darcy Ribeiro. Sociologia de um indisciplinado*. Belo Horizonte, Ed. UFMG
- BOURDIEU, P. (1996a) “A ilusão biográfica” in BOURDIEU, P. *Razões Práticas. Sobre a Teoria da Ação*. Campinas, Papirus.
- _____ (1996b) *As Regras da Arte: gênese e estrutura do campo literário*. São Paulo, Companhia das Letras.

idéias, imperativos éticos que me impus, convicções a que me dei e a que me dou apaixonado” (p. 54-55). Como homem de idéias, aliás, e não como homem de ação, é que gostaria de ser lembrado: “Temo muito ser recordado no futuro mais por meus empreendimentos do que por minhas idéias, o que seria uma injustiça. Quisera mesmo é mudar o jeito de pensar das pessoas, cavalgar milhões delas e dirigi-las a seu gosto e seu pesar, para a felicidade e a glória” (p. 521)

- BOBBIO, Norberto (1997) *Intelectuais e Poder. Dúvidas e opções do homem de cultura na sociedade contemporânea*. SP, Editora Unesp.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, R. (s/d) *O mal-estar da ética na antropologia prática*. Texto apresentado como conferência na Universidade de Brasília por ocasião das comemorações dos 30 anos do programa de Pós-Graduação em antropologia. Neste exemplo o autor está se referindo aos antropólogos inseridos no setor político indigenista.
- _____ (2002) *O diário e suas margens*. Brasília, editora da UnB.
- CORREA, Mariza (1995) "A Antropologia no Brasil" in MICELI, S. (org.) *História das Ciências Sociais no Brasil*. São Paulo, Editora Sumaré (volume 2).
- _____ (2003) *Antropólogas e Antropologia* Belo Horizonte, Editora da UFMG.
- ELIAS, N (1994) *O processo Civilizador*. RJ, Zahar
- _____ (1994) *A Sociedade dos Indivíduos*. RJ Zahar
- FALCOFF, Mark (1989) "Os novos intelectuais urbanos" in *Diálogos* .n. 1, vol 22
- GRAMSCI, Antonio (1978) "A formação dos intelectuais" in *Os intelectuais e a Organização da Cultura*, Editora Civilização Brasileira, RJ.
- JACOBY, Russel (1990) *Os últimos intelectuais. A Cultura Americana na Era da Academia*. SP, Trajetória Cultural, EDUSP
- KOFES, Suely (2001). *Uma trajetória em narrativas*. Campinas, SP, Mercado das Letras.
- LE GOFF, Jacques (1999) *São Luiz* RJ, Record
- L'ESTOILE, Benoît (2002). "Ciência do homem e 'dominação racional': saber etnológico e política indígena na África colonial francesa" in L'ESTOILE, Benoit; NEIGURG, Frederico; SIGAUD, Lygia. *Antropologia e Estados Nacionais*. RJ, Relume Dumará.
- L'ESTOILE, Benoit; NEIGURG, Frederico; SIGAUD, Lygia (2002) *Antropologia e Estados Nacionais*. RJ, Relume Dumará.
- LEVI, Giovanni. Usos da biografia. In. AMADO, Janaína e FERREIRA, Marieta de Moraes. *Usos e abusos da História oral*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1996.

- LIMA, Antônio Carlos de Souza (1985). *Aos Fetichistas, Ordem e Progresso: um estudo do campo indigenista no seu estado de formação*. Rio de Janeiro, UFRJ, Dissertação de Mestrado.
- MATTOS, André Borges de (2003) *Antropólogos e antropologia entre o acadêmico e o não-acadêmico: outras inserções*. Dissertação de Mestrado, Unicamp.
- MENAND, Louis (1989) “Onde estão os intelectuais? Estão vivos e bem” in *Diálogo*.no. 1, vol 22
- MICELI, Sérgio (1987). “Condicionantes do Desenvolvimento das Ciências Sociais no Brasil (1930-1964)” in *Revista Brasileira de Ciências Sociais, número 5, volume 2*.
- PEIRANO, M. (1981) *An Anthropology of Anthropology. The Brazilian Case*. Harvard University, tese de Doutorado.
- PONTES, Heloísa (1998) *Destinos mistos. Os críticos do grupo clima em São Paulo (1940 – 1968)*. SP, Companhia das Letras.
- RAMOS, Alcida (1990) “Ethnology Brazilian Style” in *Cultural Anthropology*, volume 5, number 4, 1990.
- _____ (1992) “O Antropólogo como ator político” in ARANTES, Antônio A., RUBEN, Guilherme e DEBERT, Guita G.. *Desenvolvimento de Direitos Humanos, a responsabilidade do antropólogo*. Campinas, SP, Editora da Unicamp.
- RIBEIRO, Darcy (1978) *O Processo Civilizatório. Etapas da evolução sócio-cultural. Estudos de antropologia da Civilização*. SP, Vozes.
- _____ (1995) *O Povo Brasileiro: evolução e o sentido do Brasil*. SP, Companhia das Letras
- _____ (1997) *Confissões*. SP Cia das Letras
- SCOTT, Joan W. (1999): Experiência. In Leite da Silve, Alcione et al (orgs.) *Falás de Gênero*, ed. Mulheres, 1999.
- SCHWARTZMAN, Simon (1987) “A força do novo: por uma sociologia dos conhecimentos modernos no Brasil” in RBCS, n. 5, vol 2, out.

O NEGÓCIO DE SER “NÉSTOR PERLONGHER”: UM FRAGMENTO BIOGRÁFICO

ALCIDES FERNANDO GUSSI¹

“Se não há um eu, se somos todos multiplicidades, fica difícil unificar os traços de um caráter. Pode-se tomá-lo por dispersão; ou, também por vontade de conexão. Talvez certa paixão pelos limites, por assomar aos abismos, por partir, mas talhada – pelo menos é o que se pretende – com o rigor de um ourives”
(Perlongher, 2001, p. 103).

I

Este trabalho é um fragmento biográfico sobre Néstor Perlongher. Movido pelo desejo de saber mais, ou tomado “*por uma vontade de conexão*” como sugere a epígrafe, sobre alguém que morreu há onze anos, e inspirado pelas leituras, seminários apresentados, questões e debates da Disciplina “*Autobiografia, Biografia, História de Vida e trajetória: algumas questões*”, procuro aqui, “*talvez [por] certa paixão pelos limites, por assomar aos abismos*” tal como um ourives, construir uma narrativa sobre a vida de Néstor Perlongher.

Para tanto, construí essa narrativa: i) a partir de uma pesquisa sobre esse “nome próprio” realizada na Internet a partir do buscador www.google.com.br em que encontrei páginas sobretudo argentinas com pequenas biografias, textos, ensaios e uma entrevista sobre Nestor; ii) a partir de algumas publicações, escritas por ele mesmo², pois, se infeliz-

¹ Doutorando em Ciências Sociais/IFCH/Unicamp. Agradeço à Profa. Dra. Rosely Gomes Costa pela leitura da versão final e sugestões.

² Ver nas referências bibliográficas sobre Perlongher.

mente não escreveu e publicou autobiografias, memórias ou diários (pelo menos não que eu saiba até o momento), por sorte Néstor escreveu poemas, contos, ensaios e etnografia.

É surpreendente perceber a quantidade de atributos que lhe dá o material de pesquisa que coletei sobre Néstor Perlongher. Ele foi “cientista social, poeta, pensador, militante e homossexual visível explícito provocador” (Burgos, 1987); “um homem político e um político da homossexualidade ou melhor dito da sua homossexualidade (Benítez, s/d); “trotskista, anarquista e ex-militante do movimento de liberação homossexual argentino” (www.literatura.org), “deleuziano, mais que vanguarda” ([www.LAHABANA Elegante – La Expresión Americana. Htm](http://www.LAHABANA.Elegante-LaExpresiónAmericana.Htm)) ; “antropólogo, místico envolvido nos rituais do Santo Daime nos últimos anos de sua vida e professor de Antropologia da Unicamp” (Schwartz, 2002) e ainda há outros tantos³.

Contudo, trago na lembrança o encontro que tive com Néstor Perlongher, quando eu era estudante de graduação em História e o conheci em 1988 participando em um mini-curso no Encontro Regional da ANPUH – Associação Nacional dos Professores de História, em São Paulo, que ele ministrou juntamente com Margareth Rago, ambos professores da Unicamp. O curso denominava-se “Revoluções Moleculares” e embora na época não entendi muito bem do que se tratou, Néstor falou muito sobre Deleuze e Guatarri. Guardo uma vaga lembrança da imagem de Néstor (agora mesclada às fotografias que eu vi dele nas páginas da Internet) e de que percebi de imediato que ele era estrangeiro pois falava “portuñol”.

Lembro-me também que um dia, há mais de 10 anos, eu estava na biblioteca do IFCH/Unicamp, em meio a um tumultuado período de estudos pra o exame de seleção do Mestrado em Antropologia, e chamou-me a atenção um livro que estava fora da estante: era “*O negócio do michê*”⁴, de autoria de Néstor, publicado a partir de sua dissertação de mestrado

³“Poeta, provocador, antropólogo, ayahuasquero, militante político, sociólogo, ensayista, profesor universitario, intelectual, místico, emigrante, hombre o mujer. Todos los marbetes, vetas superpuestas en una sola persona, poeta y pensador atípico” (www.secrel.com.br/jpoesia/bh6perlongher.htm).

⁴ Ver Perlongher 1986, 1987.

em Antropologia Social defendida na Unicamp. Li o livro avidamente numa tarde, esquecendo-me dos outros estudos. Em uma outra ocasião, folheando casualmente o jornal diário, li um artigo em sua memória publicado na Folha de São Paulo quando da ocasião de sua morte.

Mais recentemente, encontrei uma menção a Néstor escrita por Mariza Corrêa na abertura do prefácio do livro *Gênero em matizes*. Côrrea (2002) situa a tese de mestrado e o livro *O “Negócio do Michê”* e a sua lembrança (dela) “do comentário de um colega sobre o escândalo de se aceitar uma tese de tal título”, e contextualiza “Lá [no livro] ele [Nestor] antecipava uma virada que começava chegar na academia, nessa época, passando dos estudos sobre a situação da mulher, com tradição bem mais antiga nesta universidade, para os estudos de gênero” (Côrrea, 2002, p.5). E no meio deste ano encontrei o livro “Lamê”, uma antologia bilingüe espanhol-português de poemas Néstor que até então havia guardado na estante.⁵

Esses atributos, que dão a Nestor no material que coletei, as minhas lembranças, a menção de Mariza Corrêa e os livros do próprio Néstor remetem aos temas que escreveu, as formas narrativas em que os desenvolveu e também eles dizem algo sobre quem foi Néstor Perlongher. Os temas, as narrativas (ensaios, etnografia e poesias) e episódios da vida de Néstor parecem, à primeira vista, entrelaçar-se. É a partir desses entrelaçamentos que procurei construir esta narrativa biográfica.

Cabe, contudo, pontuar algumas reflexões que desenvolvemos ao longo da disciplina “*Autobiografia, Biografia, História de Vida e trajetória: algumas questões*” e que norteiam este trabalho. Um relato biográfico, como o de Néstor, poderia ser tratado tal como uma revelação de um sujeito único com uma posição destacada no seu campo científico e literário e diferenciada de seu contexto social e histórico, próximo a uma forma de narrativa a que o grande público esteja mais familiarizado uma vez que se trata de um recurso que se filia ao que é utilizado pela biografia literária de divulgação mais ampla.

No entanto, não se trata aqui de tomar qualquer um dos tantos atributos que são dados a Néstor com intuito de construir o seu caráter,

⁵ Ver Perlongher, 1994.

nem pretendo dar um sentido único à sua vida⁶. Para tanto, é preciso lembrar a crítica que Bourdieu (1996) faz ao pressuposto de que uma vida pode ser considerada “*como um conjunto coerente e orientado que pode ser apreendido como expressão unitária de uma intenção subjetiva e objetiva, de um projeto*” (Bourdieu, 1996, p. 184). Tal como Bourdieu propõe em sua noção de trajetória, a vida de Néstor é aqui narrada como uma sucessão de *colocações e deslocamentos* nos distintos espaços sociais que ocupou, mais precisamente, “*nos estados sucessivos da estrutura da distribuição das diferentes espécies de capital que estão colocados em jogo no campo considerado*” (Bourdieu, 1996, p. 190).

Todavia, se analiticamente é necessário considerar os campos sociais em que Néstor deslocou-se ao longo de sua vida, como propõe Bourdieu, entendo que Néstor realizou, sobretudo a partir de sua obra, interpretações sobre sua vida e sobre seus deslocamentos que revelam algumas possibilidades analíticas para compreendermos quem foi “Néstor Perlongher” através de uma análise que se situa nas fronteiras entre como ele foi se constituindo como sujeito e o seu campo social.

Nesse sentido, aproximo este relato biográfico de Néstor ao que indica Kofes (2001) quanto às possibilidades analíticas da abordagem biográfica:

“Vários trabalhos que têm na história de vida um instrumento heurístico não lidam com uma noção de história como sentido (direção), embora pressupunham sim as possibilidades interpretativas de suas experiências pelos próprios agentes e não descartam estes sentidos como vias de acesso compreensivo e explicativo. Mesmo porque os sujeitos sociais são em si mesmos entrecruzamentos de relações as quais estão ligados, quer pelos significados já dados a estas relações e que constituem os sujeitos enquanto pessoas sociais, quer pelos significados que eles agenciam e narram” (Kofes, 2001, p. 25)

Creio que, ao tomar essa direção, este trabalho, faz jus ao que o próprio Néstor pensava sobre si quando responde em entrevista realizada em

⁶ Foi nessa armadilha, por exemplo, que Eribon (1996) preocupou-se em não cair ao escrever a biografia de Foucault, qual seja, a de não construir a biografia do filósofo associando-a unicamente a sua homossexualidade.

1989 sobre qual é o principal traço de seu caráter, cuja resposta, a epígrafe deste trabalho, vale a pena ser novamente lembrada: “*Se não há um eu, se somos todas multiplicidades, fica difícil unificar os traços de um caráter.*”

Ao longo deste trabalho, procurei desenvolver especificamente duas questões:

1^a.) como Néstor Perlongher lidou com as classificações e as identificações sobre si ao longo de sua história de vida;

2^a.) como o deslocamento para o Brasil possibilitou a Néstor construir interpretações sobre si nesse outro espaço.

II

Néstor Osvaldo Perlongher nasceu no Natal de 1949 no subúrbio industrial de Avellaneda localizado em Buenos Aires. Nada conseguiu saber sobre seus pais e descobriu algo sobre sua infância e adolescência a partir do que ele próprio contou em uma entrevista dada sobre o tema da escrita e da leitura em 1989 (In. Perlongher, 2001). Nessa entrevista, disse que escreveu seu primeiro poema aos 7 ou 8 anos motivado por “*certa mania de introspecção, um desejo de abrigo, de não suportar o mundo*” (p. 91) Disse também que por nessa época os colegas da escola secundária do Comercial de Avellaneda “*me olhavam com desconfiança: a poesia era coisa de maricas*” (p. 91), pois lia Pablo Neruda nesse período e se refere: “*lembro-me que escandalizei a diretora pedindo o Canto Geral – como prêmio*” (p. 92). E finaliza: “*como já disse, havia em minha casa certa aversão aos livros. Fui me virando na escola, com indicações das professoras e empréstimos de uma tia que estudava advocacia*”. Néstor era um menino de subúrbio mas que lia e escrevia poesias.

No início dos anos 70, ingressou na Faculdade de Sociologia da UBA – Universidade de Buenos Aires e começava sua militância política no Partido Obrero, como delegado eleito da Assembléia Estudantil, aproximando-se do trotkismo. Mas, segundo Benítez (s/d), “*sua lucha no la encaró com um espírito cristiano de salvación del mundo. Luchó consciente de que uniéndose a suas iguales lograba, al mismo tiempo, uma liberación*

personal” e assim foi expulso do Partido Obrero que “*miraba con repugnancia su homosexualidad manifiesta*” (In. Benítez, s/d, p. 3).

Em contrapartida, ingressou na Frente de Liberación Homosexual Argentina em 1973 que, ainda segundo Benítez (s/d), promovia ações mobilizadoras e grupo de estudos sobre Freud, Lacan e Reich. A discussão interna dos integrantes da Frente centrava-se no tema da “marica”. Se para alguns “*no por ser homosexual uno debe dejar de ser hombre*”, para Nestor, a “marica” era “*al auténtico homosexual rebelde, de ahí fuera también el más perseguido*” (p. 4). A Frente editava a Revista *Somos* e Néstor publicou ensaios e poemas sobre a homossexualidade. Néstor foi “*um militante do desejo*” (Benítez, s/d).

Por essa época, tomava contato com escritores, poetas e filósofos da Revista *Literal*. Perlongher encontrou neles um estilo de linguagem, o que a fala sobre os corpos que “*son representados mediante palabras cortadas, siglas, significantes que em el médio del juego de sus cortes, sugieren sentidos múltiples y diversos*” (Fangmann, s/d. p. 4): trata-se da poesia barroca. Isso o inspirou a escrever em 1975 o conto “*Evita vive*” em que Evita Perón desce do céu para ressuscitar em meio aos marginais, às prostitutas, negros e travestis, considerado o primeiro conto maldito na história da literatura argentina (apud. Perlongher, 2001).

Néstor era militante de esquerda trotskista, mas reelabora sua militância política a partir de uma temática que não cabia nos limites programáticos da esquerda da época: a da homossexualidade e a da sua própria homossexualidade. Mas também problematiza “a identidade homossexual” ao opor o “homossexual-macho” à “marica” dentro do universo do ativismo político. E influenciou-se pela narrativa poética do barroco nesse transcurso. Assim, Néstor descobriu as “identidades políticas” e “sexuais” ante a direita e o machismo ao mesmo tempo em que o faz com a “identidade homossexual”. E desconstrói também a linguagem através do barroco para escrever poesias sobre esses temas. Provavelmente, constituía si mesmo a partir de tudo isso, como a Evita de seu conto que ressuscitou junto ao lumpesinato.

Em 1976, com o golpe militar, Néstor ficou preso por três meses sob alegação de porte de drogas, no entanto “*se sabe que és su condición*”

de homosexual la causa real del encarcelamiento” (Faugmman, s/d, p. 5). A partir de 1978 escreveu artigos sobre repressão contra os homossexuais em revistas feministas sob pseudônimos de Victor Bosch e Rosa L. de Grossman que, segundo Cangí (2001) seriam “*deslocamentos do estado civil e, também, singularidades, que discute historicamente no interior de uma cultura assumindo a voz das minorias*” (In. Cangí, 2001:11).

Em 1980, publicou o livro de poesias *Áustria-Hungria* influenciado pelo poeta cubano Lezama Lima. A poesia cubana vinculava-se ao estilo barroco, que chegou ao Caribe através da Espanha. Néstor incorporava a influência do chamado neobarroco caribenho em seus escritos em um movimento de deslocamento que ele próprio denominou de “neobarroso”, referindo-se ao barro dos rios Platinos (Perlongher, 1991).

Néstor escrevia sobre temas que faziam alusão à ditadura daqueles tempos, mas também falava “*dos garotos perdidos em Buenos Aires, que sobreviviam da prostituição*” (Echavarren, 2001:110), dos corpos e desejos através da sua poesia neobarrosa. Assim ele traduz os tempos repressão política e da perseguição cerrada aos homossexuais em seu país através de deslocamentos de linguagens e de gêneros. Talvez seus escritos fossem também uma forma possível para afirmar a si mesmo naquele contexto político, mesmo considerando que esse “si” estivesse travestido de um pseudônimo de mulher e de outro homem.

Em 1981, ficou desempregado e com dificuldades financeiras, pois a empresa em que trabalhava em pesquisas de mercado faliu (Benítez, p.8). Néstor decidiu emigrar para São Paulo em 1982 em um auto-exílio político-nacional, mas também, como entende Cangí (2001:16), um “auto-exílio erótico”, a que eu acrescentaria um outro, o intelectual. Néstor distanciava-se de seu país para expandir a si mesmo através de novas experiências e concomitantemente reinterpretar a si mesmo a partir do que até então havia vivido. Realizava, portanto, um deslocamento espacial e da constituição de si mesmo.

Segundo Cangí (2001), o auto-exílio de Néstor em São Paulo, “*o poeta experimentou como visão do paraíso* (p. 16)”. Eu não teria nesse momento elementos para corroborar a afirmação de Cangí, mas o que sei é que sua vida em São Paulo foi um período muito profícuo para sua

produção intelectual, poética e ensaística, que remete a distintas experiências de Néstor aqui vividas.

No início dos anos 80, o país passava pelos anos de Abertura Política e São Paulo concentrava um núcleo representativo de movimentos políticos e sindicais, além de feministas e de homossexuais. Alguns setores de classe média, intelectuais e universitários vivenciavam o chamado “*desbunde gay*”⁷ como expressão artística e de comportamento.

Néstor ingressou no programa de mestrado do Depto. de Antropologia do IFCH/Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Unicamp/Universidade Estadual de Campinas em 1982. Por essa época, havia aí uma concentração de estudos sobre a mulher, como revela Stolcke (2002), antropóloga desse departamento naquele período:

“Na segunda metade dos anos setenta nos tornamos mais atrevidas e centramos nossa atenção na análise crítica da família burguesa, reivindicamos a liberdade sexual e desafiamos a norma heterossexual no clima tardiamente hippie que se difundia na universidade. À medida que se abria o panorama político no país, que estouravam a célebres greves nas multinacionais automobilísticas no ABC paulista, que começou o movimento das mulheres nos bairros de periferia de São Paulo reclamando creches, planejamento familiar, água encanada, eletricidade, etc.; no IFCH, estudantes, junto com algumas professoras (um destaque especial teve Mariza Côrrea), organizaram em 1978, 1979 e 1980 sucessivas Semanas da Mulher que seriam célebres por sua intensidade militante e emocional, sua ressonância política e pela multiplicidade de temas que foram discutidos. A liberdade sexuais e as opções sexuais ocuparam um lugar central nesses agitados debates, que transcendiam o determinismo econômico esquerdista prévio” (p. 401-402)

Néstor não participou das célebres “Semanas da Mulher”, de que fala Stolcke pois chegou pouco tempo depois, mas encontrou o IFCH no clamor desses debates intelectuais e políticos que de algum (outro) modo já vivenciara antes em seu país. É importante situar o antropólogo Peter Fry, desse Instituto, que estudava o tema da homossexualidade⁸ e

⁷ V. Perlongher (1987).

⁸ Fry, Peter (1982).

que foi o primeiro orientador de Néstor, substituído pela antropóloga Mariza Corrêa destacada no texto de Stolcke (2002).

Néstor desenvolveu pesquisa sobre os michês do centro da cidade de São Paulo no período entre março de 1982 a janeiro de 1985 (Perlongher, 1987, p.26) através de observações de campo entre os michês, clientes e “entendidos”. Como ele mesmo diz, realizou um *trottoir*, pois “*não há melhor maneira de estudar o trottoir do que fazendo trottoir*” (p. 34)⁹. Dessa pesquisa, resultou a dissertação de mestrado em Antropologia Social “*O negócio do michê: prostituição viril em São Paulo*”, defendida em 30 de junho de 1986 e publicada em livro um ano depois com o mesmo nome com algumas modificações. Em 1985, foi nomeado professor do Departamento de Antropologia do IFCH.

Um rápido percurso pelo “*Negócio do Michê*” pode ser revelador sobre como a experiência etnográfica permitiu a Néstor alargar compreensão de si a partir de sua relação com os “nativos”. Néstor comenta que sua inserção no meio dos michês foi dificultada por algumas condições: “*No meu caso, tanto a idade – consideravelmente superior à média etária dos michês, que gira em torno de 20 anos – como meu aspecto intelectual, atrapalhavam uma ampla aceitação por parte das gangues informais*” (p. 34). Talvez ele próprio fosse confundido pelos michês com um tipo de cliente que era classificado como “*professor*”, categoria abordada em seu próprio texto: *mais que um tipo definido, o “entendido” tido como professor – universitário, intelectual, artista, etc. – configuraria um “ramo” do negócio*”(p. 138). Por outro lado, a sua interação com os “*entendidos*” foi facilitada “*por um certa proximidade existencial, já que eu mesmo costumava ficar nos bares gays entre um percurso e outro*” (p. 36).

Essas dificuldades e facilidades da pesquisa evocam a familiaridade de Néstor com o seu “objeto” porque ele vivia sua homossexualidade, militava sua liberdade homossexual e pensava sobre o tema¹⁰. Suas ex-

⁹ Néstor já havia pesquisado sobre o tema da prostituição viril em Buenos Aires (v. Perlongher, 1981).

¹⁰ Sobre isso, Peter Fry comenta, em seu prefácio ao livro “*Na melhor tradição da antropologia social, o texto exsude a simpatia que o autor tem para com seu “objeto de estudo*” (p. 13).

periências de vida e essa obra não estão disassociadas, o que não o limitou de forma alguma a escrever o que chamou de “uma etnografia das margens”. Por tudo isso, sua pesquisa teria permitido reinterpretar-se a si ao perceber que seus “nativos” estavam em um contexto paulistano e brasileiro, distinto ao que vivera.

O seu estranhamento em relação ao contexto brasileiro está presente em vários momentos dessa obra. Assim evoca o “*multiformismo das homossexualidades brasileiras*” (p. 61); situa a fundação em São Paulo do “Grupo Somos de Afirmação Homossexual” que compara com a Frente de Liberación Homossexual Argentina” em que militara anos antes (p. 89); enxerga “*a complacência policial pelo microcapitalismo do lazer gay em São Paulo*” comparando: “*como é comum noutros países latino-americanos (por exemplo, Argentina)*” (p. 99); e chama a atenção para o fato de que no Brasil “*a prática homossexual enquanto tal não está explicitamente penalizada, mas tampouco teria havido um período de repressão policial sistemática e radical, parecida com outros países, como ... a Argentina (onde a montagem de um dispositivo específico de perseguição aos homossexuais vai-se aperfeiçoando a partir de 1946 e desencadeia com fúria seu afã de ‘extirpação’ na ditadura militar de 1976-1983)*” (pág. 200), um período que ele de fato vivenciou.

Pode-se se dizer que Néstor, na medida em que dialogava com o “nativo”, abria-se para alargar a interpretação de si à luz de novas experiências confrontando-as com suas experiências passadas na Argentina. E com um certo estranhamento, Néstor vai localizando distintas homossexualidades em um contexto mais amplo, entre São Paulo-Brasil e Argentina, portanto em um contexto “latino-americano”. A essas “homossexualidades latino-americanas” opõe uma “identidade gay” anglo-saxã que critica como sendo “*um modelo de homossexualidade capitalista burguesa e conversadora*”. Néstor assume aqui uma posição anti-colonizadora que foi possibilitada pelas suas experiências, sobretudo a etnográfica, em São Paulo?¹¹

¹¹ A crítica à tipologia norte-americana em relação à homossexualidade fica mais clara em Perlongher (1986).

Néstor aproxima suas interpretações sobre o sistema de classificação dos michês às formas da narrativa barroca que está presente na sua poesia. Assim escreve sobre suas conclusões sobre pesquisa etnográfica:

“A proliferação categorial – nomenclaturas que se deslizam e entrechocam, incrustam-se e misturam-se entre si – pode expressar vários fenômenos. Em primeiro lugar, ela tem a ver com o choque entre dois modelos classificatórios, um igualitário (gay/gay) e outro hierárquico (bicha/macho). Mas, por outro parte, essa proliferação expressaria também o multiformismo das condutas e das representações, fazendo pensar antes numa ‘carnavalização’ à Bakhtine, do que numa ‘construção da identidade’ da minoria desviante” (p. 151)

E compara esses fenômenos ao barroco, provavelmente tomando referência a sua própria poesia:

“O fenômeno apresenta-se como barroco no sentido estrito da palavra: por um lado, uma proliferação de significantes que capturam ‘o movimento pulsional’ sob uma multiplicidade de perspectivas, sofisticando as codificações e fazendo cada mais escuro, hermético, obsessivo, o sistema. Simultaneamente, a proliferação no nível dos códigos/significantes possibilita, na sua indecível superposição, a emergência de múltiplos ‘pontos de fuga’ libidinal, ‘hiância’ dos significantes que se entrechocam” (p. 127)

A lógica do sistema de classificação do universo dos michês é a mesma do barroco. Néstor aproxima a interpretação etnográfica da sua narrativa literária. Talvez seria a mesma lógica em que Néstor constituiria a si mesmo, lidando com as classificações ao longo de sua vida. Entre a etnografia e a literatura de Néstor, pode estar entrelaçada a construção de sua própria pessoa.

O “*Negócio do Michê*” finaliza com o assunto do desejo: se o sistema de classificação dos michês e clientes remete à atribuições move-dças, resta pensar que é o desejo construído também em um campo social que agencia a prostituição viril (Perlongher, 1987;260-261) ¹².

¹² Sobre isso, Peter Fry enfatiza no prefácio do seu livro: “*Mas o assunto mais instigante deste livro é o do desejo. O desejo ao menos três vezes maldito: transitório e mediado pelo dinheiro; que corre entre pessoas do mesmo sexo, e que une, momentaneamente, pessoas socialmente distantes (rico e pobre, branco e negro, velho e moço, ‘feminino’ e ‘mas-*

Talvez o desejo fosse não apenas um “negócio” que o antropólogo utilizou no seu diálogo para conhecer o Outro, mas também o fosse para Néstor constituir-se a si mesmo. Isso é o que demonstra através de suas poesias e de sua antropologia.

Chama a atenção também as referências que alguns autores fazem sobre o fascínio de Néstor pela cultura negra encontrada no país (Fangmman, p. 7), a ponto de Mattoso(2001) cunhar a expressão “*mulatitude*” para definir essa afinidade que “*via ele [Néstor] o mulato a corporificação do barroquismo em sua expressão tropical, pelo oxímoro sócio-cultural de que é emblema*” (p. 121). Pode-se pensar o quanto Néstor teria apropriado da “*mulatitude*” para pensar as homossexualidades e a sua própria homossexualidade na relação com o Outro “racial”, o “negro” e o “mulato”.

E também os autores fazem referências sobre sua relação com a língua portuguesa em que Néstor apropria-se do “portunõl” nas suas poesias (Fangmman, p. 7). Se o “neobarroso” de Néstor representava o barroco caribenho transposto para as terras rioplatinas (Perlongher, 1991), o portuñol incorporado finalizaria o percurso caribenho-transplatino ao deslocar o ‘barroso’ para o território brasileiro, como salienta Echavarren (1994): “*uma escrita de falas argentinas representa o sujeito diante das falas e escrituras brasileiras, que se infiltram, por sua vez, no discurso do poeta que morou em São Paulo*” (p. 7).

Ao mesmo tempo em que escrevia sua dissertação de mestrado Néstor escreveu muitas poesias e ensaios publicados na Argentina¹³. Talvez por certa nostalgia do exílio e também porque pôde olhar de forma distanciada a experiência argentina aparecem temas nacionais argentinos em seus textos, como a Guerra das Malvinas (Perlongher, 1982), personagens da história argentina e a ditadura nas poesias de Alhambres de 1987, temas que ele transformava com a linguagem neobarrosa.

culino”). O desejo que corre na absoluta contramão do desejo socialmente aceitável: aquele que é duradouro e ausente de ‘interesse’, que une pessoas de sexos opostos e socialmente próximas... Néstor sabe que estes dois desejos se constituem um ao outro..., na medida em que ambos surgem simultaneamente nas melhores famílias.” (In Perlongher, 1987, p. 14-15).

¹³ Refiro-me, sobretudo, a Alhambres, de 1987.

Assim, ele desconstrói os elementos da identidade nacional argentina com a sua poesia neobarroca. Como em “hay cadáveres” em que remete à representação de “cultura fúnebre”, comumente relacionada à identidade daquele país, ao colocar infinidades de cadáveres - repetindo a frase “hay cadáveres” – em distintas situações, pessoas, lugares e cidades no momento em que a Argentina passava pela redemocratização e emergia a questão dos desaparecidos.

Néstor em seu exílio no Brasil elaborava uma nova interpretação sobre a “identidade argentina” do mesmo modo em que aprofundava suas considerações sobre “a identidade homossexual” a partir da etnografia entre os michês de São Paulo. No “*Negócio do Michê*” faz suas considerações a partir dos dados etnográficos e nos poemas de “*Alhambres*” propõe a discussão das identidades, sobretudo a nacional, através da desconstrução da linguagem barroca, como considera Echavarren (2001): “*Não se trata de encontrar uma identidade sexual do que escreve, porque a escritura, nômade, singulariza devires transversais a qualquer identidade*” (Echavarren, 2001, p. 6).

Em 1987 Néstor escreveu o livro “*O que é Aids*” da “*Coleção Primeiros Passos*” (Perlongher, 1987). Ele realiza suas investidas intelectuais e políticas para compreender a construção social da doença em seu início ligada à sexualidade, particularmente à homossexualidade, ao denunciar o poder médico sobre disciplina dos corpos e o que isso implicava para as políticas de “identidades homossexuais”. Anuncia que a resposta do ativismo político homossexual quanto à questão da Aids era o da “normatização da homossexualidade” como “estilo de vida” associado ao modelo de “identidade gay” anglo-saxão por oposição “dessexualização da homossexualidade” e “a uma reeducação das formas de homossexualidades latinas”. Mas, para ele, a moral médica e as homossexualidades normatizadas não sucumbiriam o desejo, e conclui: “*A vida não se mede apenas, como quer a instituição médica, em termos de prolongação da sobrevivida (ou da agonia), mas também em intensidade de gozo. A dimensão do desejo não deve ser negligenciada, se é que se trata de salvar a vida*” (p. 91-92).

Néstor cita Foucault para falar da relação construída historicamente entre homossexualidade e o poder médico. E seguindo ao nome de Fou-

cault abre um parêntesis: *Foucault (paradoxalmente, vítima da AIDS)* (p. 67). Parafraseando-o, Néstor *paradoxalmente* foi também vítima da AIDS. Mas sustento que o paradoxo no seu caso seria apenas aparente, pois, se, como aponta Cangi (2001), “*sua experiência desejante ficou truncada, sua vida recolheu-se em um maior isolamento e em uma crítica às reduções da razão ocidental*” (p. 18), Néstor aproximou-se do “*Centro Eclético de Fluente Luz Universal Flor da Águas*” da Igreja do Santo Daime.

Seu ensaio “*La desaparición de la homosexualidad*” (Perlongher, 1991) talvez possa elucidar porque ele se voltou para a experiência mística nesse momento. Nesse texto, explica que a homossexualidade depois da AIDS promovia sua desapareição na medida em que à busca da “*sexualidade como êxtase*” tornava-se um “*êxtase descendente*”. Ao contrário, isso “*favorece que se busquen otras formas de reverberación intensiva, entre las que se debe considerar la actual promoción expansiva de la mística, como manera de vivir un ‘extasis ascendente’*” (p. 5). Assim Néstor teria feito com a religião do ayahuasca.

Néstor escreveu sobre o Santo Daime e sua experiência mística “*em artigos e estudos sobre essa religião e os estudos de transe que vinculam a poesia ao êxtase*” (Perlongher, 2002:126). Infelizmente não pude ter acesso a essas publicações, mas apenas a alguns de seus poemas em “*Águas Aéreas*”, livro que remete à sua experiência mística¹⁴. Segundo lembra Baptista (2001), “*A poesia pode cumprir uma função mediúnica ou xamânica, disse-me Néstor em um dia de chuva*” (apud. Baptista, 2001:109). A experiência com a religião amazônica constituiu-se em um outro deslocamento que teria novamente permitido a Néstor uma nova interpretação de si através da antropologia, da poesia e do êxtase religioso. À doença, à morte e à supressão do desejo, Néstor reverberou-os com a experiência religiosa, com “*êxtasis ascendente*”.

Néstor estava escrevendo o projeto de um “*Auto Sacramental do Santo Daime*” quando morreu em 26 de novembro de 1992, não sem ainda escrever uma semana antes uma poesia, um epitáfio, “*La muerte en bicicleta*” (Benitez, p.9).

¹⁴ Perlongher, 1994.

III

Voltemos às questões enunciadas no início deste trabalho para fazer algumas considerações finais.

1^a.) Como Néstor Perlongher lidou com as classificações e as identificações sobre si ao longo de sua história de vida?

No prefácio de Mariza Corrêa (2001) do livro sobre gênero recupera uma citação de “*Negócio do Michê*”:

“Aliás, a premissa da identidade, da imagem coerente do self, parece resultar antes de um pressuposto a priori do observador, que um fenômeno empiricamente registrável. Essa premissa não somente afasta do campo estudado as fugas, contradições, incoerências, desejos dos sujeitos – esmagando-os sob o imperativo da sujeição a uma coerência preestabelecida – mas tende a se transformar numa espécie de obstáculo epistemológico: levado por esse noções, o observador tenderá a se deter nos meandros da atribuição de identidade, talvez em detrimento das práticas concretas.” (apud. Perlongher, 1987:197)

Corrêa estava se referindo à contribuição de Néstor para os estudos de gênero. Todavia, considerando este fragmento biográfico de Néstor Perlongher aqui construído eu poderia dizer que ele lidou com as classificações e identificações sobre si da mesma forma como a demonstrou em sua antropologia e, acrescento, em sua poesia neobarrosa. Tal como alguns de seus “nativos” e a poesia neobarrosa, Néstor não se sujeitou às “*coerências preestabelecidas*” e lidou com suas “*fugas, contradições, incoerências e desejos*”, posicionando-se “nas margens” das identidades e das classificações. Isso lhe permitiu constituir-se como sujeito nesse “negócio”.

2^a.) Como o deslocamento para o Brasil possibilitou a Néstor construir interpretações sobre si nesse outro espaço?

As suas experiências vividas no Brasil, em que alargou o exercício da alteridade tanto através de sua etnografia quanto em vários momentos de sua vida, possibilitaram a Néstor, interpretar-se de forma distinta

nos seus vários deslocamentos, o nacional, lingüístico, “racial” e sexual. Ademais, possibilitaram construir uma interpretação de si como “latino-americano” e se posicionar diante do poder político e intelectual dos países centrais. A sua poesia caribenha-transplatina-portuñol também revela a incorporação dessas “latino-americanidades”. Talvez seja por isso que Néstor, que lia e admirava Genet, Deleuze, Guatarri e Foucault, tenha detestado Paris¹⁵.

Em um texto apresentado na “*Semana de Ciências Sociais*” do IFCH de 1984, “*A Antropologia das sociedades complexas: alteridade, territorialidade, ou como estava vestida Margaret Mead*” (Perlongher, 1993), Néstor perguntava “*quais seriam as condições de constituição do outro?*” - questão tão cara à antropologia - e respondia que, se sabemos sobre as roupas dos melanésios, “*pouco sabemos acerca de como estava vestida Margaret Mead em cada uma de suas expedições*” (p. 138). Nesse texto, problematiza o discurso sobre o outro e a discussão das identidades que tão bem explorou em sua etnografia. Mas no final do texto pergunta: “*por que será que a antropologia, tão obcecada por discursar sobre o outro, não se anima a reconhecer o desejo do outro?*” (p. 143).

Com este fragmento biográfico procurei seguir a sua sugestão e reconhecer Néstor e o seu desejo. Mas, dado os limites da pesquisa para o presente trabalho uma vez que um maior aprofundamento prescindiria de uma pesquisa etnográfica e histórica mais longa, ainda resta a mesma pergunta que fez em relação à Margareth Mead: como estava vestido Néstor Perlongher em cada uma de suas expedições?

Seja como for, creio que comecei a compreender melhor sobre o que vem a ser “*Revoluções Moleculares*”, título daquele curso rápido ministrado pelo Néstor que eu fiz em 1988, mas que muito pouco havia entendido na ocasião quando o encontrei pela primeira vez.

¹⁵ V. conto “Nove meses em Paris” (In. Perlongher, 2001).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BAPTISTA, J.V (2001). *O jade ofegante da página*. In: PERLONGHER, N (2001). *Evita vive e outras prosas*. São Paulo: Iluminuras.
- BENÍTEZ, M.M. *Néstor Perlongher: um militante del deseo* (wwwmliteratura.org).
- BOURDIEU, Pierre. A ilusão biográfica. In: AMADO, Janaína e FERREIRA, Marieta de Moraes. *Usos e abusos da História oral*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1996.
- BURGOS, M (1987). Néstor Perlongher: ser gay en los '70. In *Revista Los '70*, no. 5 (www.los70org.ar/n05/porretra.htm)
- CANGI, A (2001). *Contos, Crônicas, algumas vaidades e uma diatribe*. In: PERLONGHER, N (2001). *Evita vive e outras prosas*. São Paulo: Iluminuras.
- CÔRREA, M. Prefácio. In: ALMEIDA, H. B. et alli (2002). *Gênero em matizes*. São Paulo: Universidade São Francisco.
- ECHAVARREN, R (1994). Um fervor barroco. In: *Lamê: antologia espanhol-português*. Campinas: Unicamp.
- _____ (2001). *A ousadia dos fluxos*. In: PERLONGHER, N (2001). *Evita vive e outras prosas*. São Paulo: Iluminuras.
- ERIBON, Didier. *Michel Foucault e seus contemporâneos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1996.
- FANGMANN, C (s/d). *Uma deriva neobarroca: la ciudad en la obra de Néstor Perlongher* (<http://136.142.158.105/Lasa2001/FangmannCristina.pdf>)
- FRY, P. (1982). *Para inglês ver: identidade e política na cultura brasileira*. Rio de Janeiro: Zahar.
- KOFES, S. *Uma trajetória, em narrativas*. Campinas: Mercado de Letras, 2001.
- MATTOSO, G. (2001). *Os três segredos de Fátima*. In: PERLONGHER, N (2001). *Evita vive e outras prosas*. São Paulo: Iluminuras.
- MINELLI, M. A. (s/d) *Cortado al bies, um borde de brocato*. (www.secrel.com.br/jpoesia/lh6perlongher.htm).

- PERLONGHER, N. (1981). *Prostitución homosexual: el negocio del deseo*. In. Revista de Psicología de Tucumán, ano 2, no. 3, 4. (www.LA PROSTITUCIÓN HOMOSEXUAL Y.htm)
- _____. (1982). *Todo el poder a Lady Di*. In. Revista Persona no. 12, Buenos Aires (www.RevistaLOTE nro11NestorPerlongher.htm).
- _____. (1986). *O negócio do michê: prostituição viril em São Paulo*. Campinas: Unicamp (dissert. de mestrado).
- _____. (1986a) A tipologia das homossexualidades em uma pesquisa social. In. *Anais ABEP/NEPO/UNICAMP* (www.abep.unicamp.br).
- _____. (1987). *O negócio do michê: prostituição viril em São Paulo*. São Paulo: Brasiliense.
- _____. (1987a). *O que é AIDS*. Coleção Primeiros Passos. São Paulo: Brasiliense.
- _____. (1991) (org.). *Caribe transplatino: poesia neobarroca cubana e rioplatense*. São Paulo: Iluminuras.
- _____. (1991 a) La desaparición de la homosexualidad. In. *El Porteño, no. 119*. (www.Nestor Perlongher OBRA La desaparicion de la homosexualidad.htm)
- _____. (1993). Antropologia das sociedades complexas: identidade e territorialidade, ou como estava vestida Margaret Mead. In. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, no. 22, junho.
- _____. (1994). *Lamê: antologia espanhol-português*. Campinas: Unicamp.
- _____. (2001). *Evita vive e outras prosas*. São Paulo: Iluminuras.
- QUIROGA, J (s/d/). *El chorro de Néstor*. (www.LABABANA Elegante.La ExpresiónAmericana.htm).
- SCHWARTZ, J. (2002). *Homenaje a Néstor Perlongher*. Cuadernos Recienvenidos 18. São Paulo: Humanitas/FFCLH/USP.
- STOLCKE, V. Posfácio: o negócio das diferenças. In. ALMEIDA, H. B. et alli (2002). *Gênero em matizes*. São Paulo: Universidade São Francisco. www.literatura.org. (dezembro, 2003).
- www.LAHABANA Elegante - La Expresión Americana. Htm (dezembro,2003).
- www.secrel.com.br/jpoesia/bh6perlongher.htm (dezembor,2003).
- ZAPATA, M. A (s/d). *Nestor Perlongher: la parodia diluyente* (entrevista) (<http://www.secrel.com.br/jpoesia/bh6perlongher2.htm>).

IMPASSES NO ESTUDO DE UMA TRAJETÓRIA POLÊMICA

DANIELA TONELLI MANICA

Ao narrar os eventos e embates dos quais participou ao longo de sua carreira como médico e pesquisador na área da reprodução humana, Elsimar Coutinho procura se definir como um cientista que trouxe para a produção científica nacional, no campo da reprodução humana, uma série de avanços originais. Em seu livro, *O Descontrole da Natalidade no Brasil*, essa sua atuação é explicitada ao longo de vários artigos, organizados tematicamente dentro dos seguintes capítulos: *Descontrole da Natalidade*, *A Esterilização*, *O Aborto*, *As Crianças Carentes*, *A Esquerda*, *Religião*, *Os Métodos e Planejamento Familiar na Bahia*.¹

Repleto de dados estatísticos, o livro é composto principalmente por artigos sobre a questão populacional. Seu argumento central ao tratar deste tema é a necessidade de implantação de programas de planejamento familiar, que Coutinho entende como fundamentais para resolver vários dos problemas sociais brasileiros (como fome, pobreza, violência, marginalidade, crescimento populacional descontrolado, etc). Os artigos indicam uma espécie de revolta do autor com a ausência de atitude política com relação a esses problemas, a despeito de seu empenho pessoal em apontar soluções, e remete às discussões com personagens políticas e religiosas sobre o tema do planejamento familiar.

Publicado em 1998, o livro apresenta os argumentos do autor sobre a relação entre a necessidade de um controle nacional da natalidade e a

¹ A grande maioria dos artigos foi originalmente publicada numa coluna do jornal *A Tarde*, de Salvador. Dentre os 54 artigos do livro, um é de 1978, doze são da década de oitenta e trinta são da década de noventa. Onze artigos da coletânea não fazem referência à data de publicação.

implantação de programas de planejamento familiar. Os embates envolvidos nessa questão, por ele relatados, configuram a sua interação com adversários pertencentes a grupos bem demarcados: políticos, médicos, grupos feministas e membros da igreja católica. Evidenciam, assim, uma disputa entre ele, que se identifica como um representante do campo científico, e os representantes do poder do Estado, que podem, de acordo com suas convicções políticas ou relações pessoais, estar influenciados pelo catolicismo, comunismo ou feminismo tal como se manifestam no Brasil – isto é, contra ele e o planejamento familiar.²

Como eixo argumentativo, Coutinho utiliza a ênfase em dois aspectos da sua trajetória profissional, a pesquisa e desenvolvimento de contraceptivos e a defesa pública da necessidade da implantação de programas de planejamento familiar, sobre os quais diz repetidamente ter se dedicado desde a década de 1960. No epílogo, intitulado *Um amargo sabor de vitória*, ele aponta, por um lado, a legitimidade do seu trabalho e de seus argumentos, tendo em vista principalmente a desaceleração do crescimento populacional divulgada pelo IBGE no censo de 1995 e o fato de o Estado brasileiro ter passado, a partir de então, a implementar programas nacionais de planejamento familiar e, por outro lado, o amargor dessa que ele considera uma *vitória de Pirro*, por ter demorado demais para acontecer graças a seus adversários. Remetemos, portanto, para uma constante na sua trajetória e nos comentários que se fazem, em diferentes situações, sobre Elsimar Coutinho, *reconhecidamente uma figura controversa na sociedade brasileira tanto no meio médico quanto entre feministas*, conforme Cecília de Mello e Souza (2002:138).³ Embora tenha investido na defesa desse tema e, princi-

² Com exceção dos católicos, Coutinho defende uma espécie de *nacionalização* das manifestações comunistas e feministas no Brasil, argumentando que feministas e comunistas em outros lugares e nações são a favor do planejamento familiar ou do controle populacional. Utilizo, aqui, o termo comunista, tal como empregado pelo próprio autor.

³ Cecília de Mello e Souza (2002), ao fazer um balanço do investimento da Fundação Ford nos temas de população e saúde reprodutiva, aponta a *equipe do dr. Coutinho* como uma das principais e pioneiras na área de pesquisas clínicas sobre contraceptivos. Dentre eles, pode-se destacar os injetáveis, implantes, anéis e pílulas vaginais, pílulas de dias alternados e pílulas masculinas.

palmente, no desenvolvimento de inúmeros tipos de intervenções contraceptivas que permitiriam a adoção de um programa de planejamento familiar, a forma como Coutinho construiu a sua atuação em Salvador é marcada por uma série de críticas e de embates, seja como médico, seja em relação à pesquisa e produção laboratorial de hormônios, ou ainda na divulgação de suas falas sobre gênero e sexualidade.

Para além das discussões sobre planejamento familiar e contracepção, distinções de gênero são constantemente re-apresentadas dentro da temática da reprodução e sexualidade humanas nos diferentes artigos presentes em seus livros. Composto principalmente por artigos publicados no jornal *A Tarde*, de Salvador, o livro *O Sexo do Ciúme* apresenta também algumas das concepções defendidas por Coutinho sobre sexualidade e gênero. Dado o perfil dos leitores do jornal, os textos destinam-se basicamente a um público leigo, não médico. Assim, mais livre discursivamente do que o seria em um artigo científico para uma revista especializada, Elsimar Coutinho pode passar a apresentar suas teorias sobre as relações entre homens e mulheres e sobre os determinantes da sexualidade animal, destacando-se a dos seres humanos. O macho/homem aparece como aquele que responde mais diretamente aos mecanismos bioquímicos, naturais ou biológicos, que *age e deseja*, ao contrário da fêmea/mulher, portadora mais passiva das informações bioquímicas que provocam esses efeitos, e do corpo no qual a reprodução toma lugar, aquela que fica aguardando a *ação reprodutora dos homens* (Coutinho 1996:18).

Apesar da sua característica provocadora permitir-lhe o controle da situação, a fêmea permanece em seus textos como passiva perante a inevitabilidade do macho responder aos estímulos por ela emanados. Há nesse discurso a atribuição de uma certa irracionalidade à atitude dos homens perante a atração sexual provocada por uma mulher. A ausência de razão (esta, um outro paradigma da cultura ou do social) remete, neste caso, a uma associação dos homens à dimensão da natureza. Com isso, justifica-se não somente o comportamento sexual masculino inevitável porque regido, no caso, pela natureza e não pela cultura, como também o seu descontrole - em função dessa mesma

força natural – no que concerne à uma relação sexual qualquer ou a um filho resultante dessa sua atividade. A natureza funciona, portanto, como justificativa para uma certa superioridade da sexualidade masculina - intensa, incontrollável, viril e natural - em relação à feminina – mais sentimentalizada, sofrida e inadaptada.

Toda a fisiologia da reprodução é lida tendo em vista a necessidade de perpetuação, ora dos genes individuais, ora da espécie humana. As mulheres, ao pertencerem mais ao plano da cultura, oposto da natureza, condensam a complexidade e as ambigüidades que essa oposição dicotômica acaba por criar. Pois, em outros contextos, a fertilidade, os ciclos menstruais, e o corpo feminino de forma mais ampla podem aparecer como mecanismos da natureza. O que se pode ressaltar é que ao operar com esses dois níveis distintos - natural e cultural - associando mais a sexualidade masculina do que a feminina ao primeiro, o autor procura justificar cientificamente diferenças entre as motivações que levam homens e mulheres a apresentarem comportamentos sexuais distintos, enfim, diferenças que falam, na verdade, de relações e perspectivas hierarquizadas de gênero.

A passagem de *macho* a *homem* ou de *fêmea* a *mulher* parece estar diretamente relacionada, nos textos de Coutinho, às intervenções que a civilização causou sobre o estado biológico, natural ou animal dos seres humanos, primatas – ou, no caso, sobre a sexualidade humana. Ao construir e enfatizar a dicotomia natureza *versus* cultura, procurando discursar sobre o que haveria ainda de biológico ou animal na sexualidade humana (e, nesse processo, distribuindo os efeitos da cultura sobre a natureza de uma forma desigual entre homens e mulheres), Coutinho fornece um bom material para uma discussão sobre as relações entre gênero, natureza e cultura.

Desdobramento de um dos artigos da coletânea *O Sexo do Ciúme*, o livro *Menstruação, a sangria inútil* é a obra mais conhecida e controversa de Elsimar Coutinho, talvez porque coloque em evidência a questão da intervenção contraceptiva hormonal ao mesmo tempo em que questiona uma associação bastante corrente na nossa sociedade, a saber, entre menstruação e natureza. Naturais, segundo ele, seriam a gestação e amamentação contínuas ao longo da fase fértil da vida da fêmea. Em ambos os casos, ela não deveria menstruar. Defendendo que a mens-

truação das mulheres contemporâneas não é natural, pois resulta do controle social do processo reprodutivo humano, Coutinho procura argumentar a favor da supressão contínua da menstruação pelas mulheres que assim desejarem – efeito que se consegue com muitos dos contraceptivos hormonais que ele mesmo desenvolveu ao longo da carreira.

Elsimar Coutinho foi um dos primeiros médicos (senão, de fato, o primeiro) a propor a supressão da menstruação e a defender as tecnologias que a tornam possível, defesa veementemente propagada na mídia brasileira e que conseguiu nos últimos anos uma boa repercussão internacional (seu livro foi traduzido pela Oxford University Press e lançado nos Estados Unidos e na Inglaterra). Sua trajetória é marcada por uma atuação expressiva na produção e pesquisa dessas tecnologias que defende – atuação esta que é freqüentemente criticada pelos mais diversos tipos de agentes sociais, assim como os argumentos que a sustentam.

Seu empenho pessoal na divulgação de suas idéias e seus produtos evidencia a tentativa de constituir um percurso autobiográfico que o coloca na posição de um cientista revolucionário para a sua época e para a sua região (cidade, estado, ou país), e que agora quer alcançar o reconhecimento ou a legitimação de seu trabalho. Mas, considerando que se trata de uma pessoa cuja atuação é tão polêmica e controversa, uma etnografia de sua trajetória precisa levar em conta não somente sua versão de sua própria trajetória, como também as versões das pessoas que se opuseram a ele e das quais ele se opôs. Dentre elas, destacam-se principalmente os grupos feministas, mas também grupos políticos de esquerda e setores da igreja católica.

Apontar a possibilidade de perceber, a partir da sua trajetória, alguns dos embates envolvidos nos processos de produção de biotecnologias, como as contraceptivas hormonais, significa defender que uma trajetória (a de Coutinho, em específico) é relevante e emblemática para entender esses processos. Essa afirmação implica lidar com questões como a da oposição entre o particular e o geral que, neste caso, tem como complicadores a tentativa do próprio Coutinho em atribuir uma certa excepcionalidade para a sua trajetória pessoal e a recorrente existência de divergências sobre a sua atuação no campo da medicina.

Ao contrário de uma *approche biographique*, tal como defendida por Bertaux (1980), em um estudo como este não se trata de obter através de várias entrevistas biográficas a saturação que validaria o experimento e justificaria o método, fornecendo a base para a generalização. Na metodologia sugerida por Bertaux, a quantidade de relatos, a observação das recorrências e o esgotamento das possibilidades fariam a passagem do particular para o geral, ou do plano individual para o social. Mas, como justificar a análise desta biografia ou trajetória para entender um determinado contexto e/ou processo social?

Para Pierre Bourdieu, a análise de um autor ou de uma obra pode revelar muito sobre os processos e estruturas sociais subjacentes. Em *As Regras da Arte: gênese e estrutura do campo literário* (1996) o autor procura explicar Flaubert em relação ao campo literário francês partindo da análise de um de seus livros, *A Educação Sentimental*. Bourdieu enfatiza aquilo que há de estrutural e sociológico na trajetória e atuação de Gustave Flaubert, estruturas essas que estariam, segundo ele, explicitadas na forma como Flaubert constrói a trajetória de Frédéric, o protagonista da obra, e como o coloca para interagir com os outros personagens no jogo de forças interno ao campo artístico francês do século XIX.

O livro de Flaubert revelaria, então, tanto as regras e estruturas internas ao campo da arte como a dinâmica dos jogos de força e poder que o compõem, protagonizadas pelos diferentes agentes em interação. *As Regras da Arte* configura-se como a ilustração mais completa da *teoria do campo* de Bourdieu, composta por um numeroso arcabouço conceitual.⁴ Dessa mesma perspectiva analítica poderia ser pensado o campo literário francês ou qualquer outro campo afim (como o científico, por exemplo).

A teoria do campo de Bourdieu pode ser pensada como uma das respostas possíveis para a questão sobre o uso do chamado método biográfico. É claro que, neste caso, o método, aliado a todo o conjunto

⁴ Para ilustrar, cito rapidamente os principais conceitos, noções e oposições utilizados pelo autor no livro: campo, habitus, pólos economicamente ou simbolicamente dominantes e dominados, posições e disposições, espaço dos possíveis, hierarquia, legitimidade, autonomia, rupturas, objetivação, capital simbólico, capital social, consagração, puro x comercial, arte x dinheiro, doxa, sistemas de agentes e instituições.

teórico desenvolvido pelo autor, envolve uma perspectiva diferente daquela delineada por Bertaux ou outros autores da Escola de Chicago, como Howard Becker (1986), por exemplo. Bourdieu resolve a equação anteriormente problematizada - particular *versus* geral ou indivíduo *versus* sociedade - enfatizando a necessidade de *pensar relacionalmente*. Para o autor é necessário entender Flaubert em função do microcosmo literário no qual ele está inserido, isto é, pensar a sua produção e atuação *em relação ao* campo literário francês no qual viveu: os outros escritores, as regras, os jogos de força. Para tanto, a pesquisa sociológica deve tentar entender os microcosmos sociais como campos com *suas próprias estruturas e suas próprias leis* (Bourdieu, 1997:60).

Se tomarmos a sugestão teórica de Bourdieu para pensar ele próprio *em relação a* Jean-Paul Sartre - mais do que isso, em oposição a Sartre, principalmente no que se refere à sua leitura de Flaubert (Sartre, 1988) - essa sua *solução* fica ainda mais clara. Bourdieu critica a busca explicativa de Sartre, fundamentada na singularidade do indivíduo, defendendo em oposição a sua teoria do campo (1997:58).

A escolha de Bourdieu por desenvolver a teoria do campo a partir de um livro de Flaubert pode ser pensada como uma reação à análise de Sartre em *O idiota da família* ou mesmo à obra sartriana como um todo. Diferentemente da forma como Sartre teria estudado Flaubert, ao procurar levantar *tudo o que podemos saber sobre um homem hoje* (Doubrovsky, 1991), e criticando a noção sartriana do *projeto original* ou das explicações biográficas fundamentadas em histórias de vida coerentes, Bourdieu chama a atenção para o caráter ilusório das narrativas biográficas.

Em uma das autobiografias de Sartre, *As palavras* (1964), podemos de fato perceber a intenção do autor em construir a narrativa de forma a estabelecer relações entre a sua infância, as pessoas que a marcaram (particularmente a sua mãe e seu avô materno) e a sua formação como escritor. Sua iniciação com as palavras dentro da biblioteca do avô e a visão desta como um templo sagrado que guarda os santos e profetas parece-nos determinante para seu destino de escritor. Sartre procura, assim, relatar os eventos da infância que explicariam o seu destino, e o faz evidentemente da perspectiva de quem já conhece esse destino.

Nesse sentido, a sua história de vida ou autobiografia se torna, como aponta Doubrovsky, uma demonstração: *C'est qui était, dans l'autobiographie traditionnelle, histoire, devient subtilement, chez Sartre, démonstration, les deux registres se confondant en une unité indissoluble* (1991:19). Uma demonstração que pode, inclusive, apresentar-se de formas diferentes, dependendo do contexto. É o caso de duas interpretações diversas dadas por Sartre em textos distintos (As Palavras e Les Carnets) a um mesmo evento: aquele em que ele descreve a sua perda da fé em Deus. Para Doubrovsky, essas explicações diversas, contraditórias inclusive, evidenciam que, muito mais do que a busca pelo verdadeiro ou falso nas narrativas, é preciso perceber o valor alegórico e demonstrativo das histórias e eventos narrados, seu contexto de enunciação, o que se está querendo dizer. Segundo ele, então, mais adequado do que falar em autobiografias seria falar em autoficção: (...) *à regarder de près l'écriture de cette scène de la "mort de Dieu", on voit le roman compénétrer l'autobiographie, ou encore, dans la terminologie que j'ai jadis proposée, l'autobiographie se transmuier sous nos yeux en autofiction* (Doubrovsky 1991:23).

Introduzir ou admitir a dimensão ficcional nas narrativas biográficas permite-nos, assim, escapar das armadilhas do certo ou errado, verdadeiro ou falso, subjetivo ou objetivo. Mas, ainda não resolve a questão da generalização, ou do que esse tipo de explicação autoficcional revela sobre abstrações conceituais como, por exemplo, estruturas e processos sociais ou culturais.

Se por um lado Bourdieu critica as explicações dadas por Sartre sobre Flaubert (e também sobre si mesmo - poderíamos pensar na sua autobiografia) como fundamentadas numa *ilusão biográfica*, por outro Bourdieu ou a sua teoria do campo não parecem escapar de um outro tipo de ilusão. Apenas transfere a explicação de um plano mais psicanalítico, subjetivo, para o da objetividade - talvez não menos ilusória - das estruturas sociais. Pois, ao enfatizar o estudo dos agentes e instituições sociais, as estruturas e regras dos jogos de poder, procura, assim como naquele caso, tecer explicações sobre o mundo. E, embora devamos admitir que essas análises são reveladoras de processos, que as abstrações e conceitos ajudam a entender as relações e interações

entre os agentes envolvidos, as metáforas da física empregadas por ele (disposições, trajetória, jogos de forças, etc) nos lembram também do quanto essa perspectiva analítica supõe a existência de uma autoridade científica, que no caso poderia ser associada à *autoridade etnográfica* tão criticada por alguns autores, como James Clifford (1998). Ao caracterizar a construção de sentido na narrativa autobiográfica como *artificial* (1997:76), Bourdieu parece querer dizer que haveria uma forma – mais legítima ou verdadeira – de encontrar um sentido mais *natural*. Talvez a teoria do campo seja, justamente, a tentativa de desvendar essa natureza. Assim, também no plano da construção teórica cabe uma crítica à oposição dicotômica e aos conceitos de natureza e cultura.

O desafio, então, fica em tentar reter o que há de interessante do ponto de vista analítico tanto nas análises biográficas de Sartre, quanto na teoria do campo de Bourdieu, mas abrindo espaço para uma localização do antropólogo e dos sujeitos em questão (no sentido dado por Haraway, 1995), e assim para as dimensões (inter)subjéctiva e política da narrativa antropológica. Criticando essa ausência da dimensão subjéctiva na teoria de Bourdieu, e procurando dar conta dessas outras questões, Suely Kofes propõe uma perspectiva metodológica e analítica interessante, que é a de realizar *na intenção biográfica um procedimento etnográfico* (2001:23).

Tendo em vista essa perspectiva, seria possível pensar a trajetória de Elsimar Coutinho - marcada pela atuação em processos de criação, pesquisa e aplicação médico-farmacêutica de hormônios (principalmente contraceptivos) - como reveladora das questões colocadas para a produção de biotecnologias, tanto do ponto de vista ético, quanto político, econômico e jurídico. E, sobretudo, reveladora de uma necessidade de legitimação dessas tecnologias ou mesmo dos conceitos e noções que são acionados retoricamente para justificar ou recusá-las. Pode-se perceber como essas questões estão presentes nas diversas narrativas sobre a sua trajetória profissional, inclusive nas construídas por ele próprio.

No caso de Elsimar Coutinho, é marcante sua tentativa de construir uma ou várias *autoficções* (para usar o termo sugerido por Doubrovsky) nas quais ele aparece como um persistente e desacreditado cientista,

proveniente de uma das regiões mais pobres de um país em desenvolvimento, mas que venceu todas as limitações e boicotes ao seu trabalho, podendo agora, por volta de seus 70 anos de idade, desfrutar da legitimidade e do prestígio que lhe foram antes negados. Por outro lado, da perspectiva de outros médicos e feministas, Coutinho não representa um *bom exemplo* – a sua trajetória seria representativa de uma outra combinação de fatores, sua especificidade entendida a partir de outras visões e valores, que procuram criticar a sua atuação como médico e pesquisador, assim como as concepções sobre gênero e sexualidade que ele tem divulgado ao longo de sua carreira.

É interessante perceber a possibilidade e mesmo a ocorrência dessas várias perspectivas sobre Elsimar Coutinho e sua trajetória. Como constituir, a partir de narrativas tão diferentes ou mesmo opostas, a minha versão da sua trajetória? Retenho essa questão, levando também em conta o potencial político das biografias evocado por autoras como Sidonie Smith (1993) – embora ela se referisse apenas aos bons exemplos que essas biografias representariam, no caso para o próprio feminismo. Ao fazer uma crítica ao individualismo burguês e pensar a questão da intersubjetividade e da dinâmica entre voz e poder nesta produção textual, a autora sugere, nesta publicação feminista, a possibilidade de utilizar a autobiografia como uma maneira de destrancar identidades compulsórias, lutar contra as subjetividades prontas.

A narrativa *autoficcional* de Coutinho parece tentar efetuar essa mesma operação. Ao apresentar-se como um cientista baiano reconhecido internacionalmente, reivindicando uma legitimidade que, em geral, deve ser enfatizada mais por outros do que por si mesmo, ele evidencia a necessidade que tem de reiterar constantemente, através da sua narrativa, um prestígio e reconhecimento que parecem ter sido, e talvez ainda sejam, bastante frágeis. Sua empreitada autobiográfica ou *autoficcional* seria, mais do que apenas um investimento narcisista, a tentativa de constituição da legitimidade através de uma via outra que não apenas a do campo de forças interno à ginecologia brasileira.

Não se trata de, através da trajetória de uma pessoa como Elsimar Coutinho, reificar a dicotomia indivíduo *versus* sociedade, e sim de pen-

sar as relações, contextos e estruturas sociais, jogos de poder, ou mesmo a criação de artefatos e argumentos científicos que circulam por várias esferas sociais, como dimensões que compõem a própria pessoa. Se por um lado o enfoque sobre uma trajetória envolvida em polêmicas e embates como a de Elsimar Coutinho traz à tona impasses como os aqui tratados, por outro possibilita também perceber, a partir dessas várias versões, os diversos fatores em jogo na constituição de um campo científico, um mercado farmacêutico ou uma narrativa biográfica.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

FONTES

COUTINHO, Elsimar – *Menstruação, a sangria inútil*. São Paulo: Editora Gente, 1996.

– *O sexo do ciúme*. Salvador: Memorial das Letras, 1998a.

– *O Descontrole da Natalidade no Brasil*. Salvador: Memorial das Letras, 1998b.

BIBLIOGRAFIA

BECKER, Howard - Biographie et Mosaïque Scientifique. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 62\63, 105-110, juñ, 1986.

BERTAUX, D. - L'Approache biographique. Sa validité méthodologique, ses potentialités, **in** *Cahiers Internationaux de Sociologie*, LXIX, n 2, Juil.- Déc., pp. 198 - 225, 1980.

BOURDIEU, Pierre – *As regras da arte*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

– Por uma ciência das obras. **in**: *Razões Práticas: sobre a teoria da ação*. Campinas, SP: Papyrus, 1997.

CLIFFORD, James – *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1998.

CRAPANZANO, Vincent – *Life-Histories American Anthropologist*, 86, p: 953-965, 1984.

- DUBROVSKY, Serge: autobiographie/autofiction, in *RSH, Revue des Sciences Humaines*, 224, Le Biographique, 1991.
- HARAWAY, Donna – *Simians, Cyborgs and Women – The Reinvention of Nature*. London: Free Association Books, 1991.
- _____ – Saberes Localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. in: *Cadernos Pagu* No.5, 1995.
- KOFES, Suely – *Uma trajetória, em narrativas*. Campinas, SP: Mercado de Letras, 2001.
- LATOURETTE, Bruno – *Jamais fomos modernos*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.
- MacCORMACK, Carol and STRATHERN, Marilyn (eds.) – *Nature, Culture and Gender*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.
- MANICA, Daniela Tonelli – *Supressão da Menstruação: Ginecologistas e Laboratórios Farmacêuticos Re-apresentando Natureza e Cultura*. Dissertação de Mestrado. Campinas: IFCH, Unicamp, 2003.
- MELLO E SOUZA, Cecília – Dos Estudos Populacionais à Saúde Reprodutiva. in: Brooke, Nigel e Witoshynsky, Mary (orgs.) *Os 40 anos da Fundação Ford no Brasil*. São Paulo: Edusp, 2002. pp. 131 à 166.
- OUDSHOORN, Nelly – *Beyond the natural body: an archeology of sex hormones*. London and New York: Routledge, 1999.
- OZMENT, Steven: *A filha do Burgomestre*. Rio de Janeiro: Record, 1996.
- SAHLINS, Marshall – *The use and abuse of biology: an anthropological critique of sociobiology*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1976.
- SARTRE, Jean-Paul: *As Palavras*, Ed. Nova Fronteira, RJ, 1964.
- SMITH, Sidonie – Who's talking / Who's talking Back? The subject of Personal Narrative, *Signs*, 18,21. 1993.
- STRATHERN, Marilyn – *Reproducing the Future. Essays on Anthropology, Kinship and The New Reproductive Technologies*. Manchester: Manchester University Press, 1992.

“WASTED: UMA MEMÓRIA DE ANOREXIA E BULIMIA DE MARYA HORNbacher: UMA REFLEXÃO ANTROPOLÓGICA”

DANIELA ARAÚJO

“Who are You?” said the Caterpillar. This was not an encouraging opening for a conversation. Alice replied, rather shyly, “I – I hardly know, Sir, just at present – at least I know who I was when I got up this morning, but I think I must have been changed several times since then.”

*“What do you mean by that?” said the Caterpillar, sternly.
“Explain yourself!”*

“I can’t explain myself, I’m afraid, Sir,” said Alice, “because I’m not myself, you see.”

“I don’t see,” said the Caterpillar.

“I’m afraid I can’t put it more clearly,” Alice replied very politely, “for I can’t understand it myself, to begin with; and being so many different sizes in a day is very confusing.”

Lewis Carrol, *Alice in Wonderland*

JOGO DE ESPELHOS: ALTERIDADE E AUTORIDADE

Marya Hornbacher tinha 23 anos em 1997, quando escreveu sua autobiografia. Na introdução do livro, nos fornece uma amostra de sua trajetória pelo mundo dos transtornos alimentares: tornou-se bulímica aos 9 anos, anorética aos 15, oscilou entre ambos até os 20 e, aos 23, tem o diagnóstico de “transtorno alimentar, não especificado”¹. Seu

¹ Cf. *CID-10 – Critérios diagnósticos para pesquisa*/ Organização Mundial de Saúde, tradução de Maria Lúcia Domingues, Porto Alegre: Artes Médicas, 1998, p.129.

peso oscilou entre 61 e 23 kg, tendo passado por sucessivas melhoras e recaídas, seis hospitalizações, uma internação em uma instituição psiquiátrica, intermináveis horas de psicoterapia. Foi examinada, testada, apalpada, observada, alimentada e pesada tantas vezes que passou a se sentir, em suas próprias palavras, como um “rato de laboratório”.

Para escrever o livro, Marya pesquisou sua própria vida, não só através de sua memória, mas consultando seus familiares e amigos, fotografias, diários e escritos, assim como todos os registros médicos, psiquiátricos e psicológicos sobre si. Estes últimos, segundo ela, contêm uma das versões da história de sua vida, mas fornecem um retrato impreciso: “crônica”, “caso perdido”, uma garota inválida e delirante, destinada, se sobrevivesse, a uma vida em camas de hospital. Marya não é delirante nem inválida, e tampouco está morta, como poderia se pensar a partir das previsões em seus prontuários. Ela presume ser inegável o fato de ainda sofrer de um transtorno alimentar, embora o considere relativamente sob controle.

Sua narrativa segue uma ordem cronológica, partindo da infância até o momento de sua internação em fevereiro de 1993, pesando 23kg, quando os médicos estimaram sua expectativa de vida em uma semana. Sobre o período entre esta internação e a redação do livro, ela apenas comenta que se casou, tentou o suicídio uma vez, passou por uma fase em que se auto-mutilava, mas, eventualmente, conquistou a estabilidade, sempre sujeita a recaídas.

Marya alterna a narrativa de suas memórias com comentários reflexivos, em que discute interpretações correntes dos fatos, situando entre estas sua própria interpretação. Como não é raro entre pessoas que enfrentam transtornos alimentares, Marya se tornou uma estudiosa especialista no assunto. Como é possível observar pelas citações que coloca ao longo do livro, bem como pela extensa bibliografia² indicada no final,

² Marya opta por colocar na bibliografia de seis páginas apenas os livros, dentre os textos que leu sobre o assunto. As obras citadas incluem textos médicos, psicológicos, feministas, sociológicos e antropológicos, incluindo vários autores que usei como referência em minha pesquisa de mestrado, como obras de Pierre Bourdieu, Michel Foucault, Thomas Laqueur, Michelle Rosaldo e Elaine Showalter, entre outras.

percebemos que a autora adquiriu o capital simbólico necessário, como diria Bourdieu, para discutir com os especialistas profissionais no assunto, embora não tenha a formação profissional tradicional para tanto.

No campo dos saberes sobre os transtornos alimentares, a autora ocupa uma posição singular, deslocando-se entre o ponto de vista “nativo” de alguém que passou pela experiência direta dos transtornos alimentares, e do ponto de vista intelectual, reflexivo e crítico. No texto, esse deslocamento está sempre presente, um ponto de vista informa e conforma o outro, num permanente exercício de reflexividade. Quando ela nos relata sua experiência com os transtornos alimentares, é do ponto de vista de uma doente que passou pela reflexão intelectual sobre a doença. Quando reflete sobre os transtornos, é sob o ponto de vista do intelectual que passou pela experiência dos mesmos³.

Esta postura reflexiva é ressaltada no texto pelo estilo irônico em que Marya escreve. Se por um lado ela nos apresenta descrições vívidas e minuciosas de seus comportamentos bulímicos e anoréxicos, com inúmeras referências a sensações físicas e pensamentos que experimentou nos momentos relatados, ela o faz sem cair no melodrama. Após colocar o leitor como que dentro de sua própria pele através das descrições, ela costuma restabelecer o distanciamento e minimizar a seriedade e o sofrimento dos acontecimentos com comentários irônicos e bem humorados. Marya recusa a postura de vítima, rindo de sua própria tragédia com a percepção de quem reconhece ser “vítima” apenas de si mesmo.

Seu objetivo declarado, ao escrever o livro, é o de que algumas pessoas se reconheçam nele, e por isso talvez mudem sua atitude e procurem ajuda se precisarem. É também o de discordar de algumas das crenças comuns sobre os transtornos alimentares, e de dar sua própria interpretação.

Assim, nos deparamos com a primeira questão suscitada pelo uso de autobiografias no fazer antropológico a ser discutida nesse artigo: a

³ Antes de Marya Hornabcher, outras mulheres escreveram sobre os transtornos alimentares a partir dessa dupla perspectiva: ver ORBACH, Susie: 1979 e 1986; e CHERNIN, Kim: 1994a e 1994b. Entretanto, “Wasted” é a única destas publicações com o formato declarado de autobiografia.

da autoridade etnográfica. As modalidades de autoridade etnográfica têm sido objeto recente de ampla discussão no interior da Antropologia, desde que a disciplina voltou-se para uma auto-reflexão crítica que questionou o realismo e o universalismo da etnografia clássica, ao identificar em seus pressupostos políticos e epistemológicos a inevitável conformação do etnógrafo à sua própria posição culturalmente localizada⁴.

Embora essa auto-reflexão crítica tenha resultado em várias novas formas de escrita etnográfica, mais ou menos experimentais, que procuravam privilegiar a voz dos sujeitos pesquisados em lugar da visão do antropólogo, toda “apresentação coerente pressupõe um modo controlador de autoridade.”⁵ Assim, a principal diferença entre as várias modalidades de escrita etnográfica contemporâneas e a etnografia clássica seria, acompanhando James Clifford, a elaboração crítica e estratégica do papel de autoridade exercido pelo etnógrafo, que passa a ser incorporada à própria etnografia.

A abordagem adotada por Ruth Behar em seu “Translated woman: crossing the border with Esperanza’s story” é um exemplo dessa “nova” modalidade de etnografia. Simultaneamente antropóloga e feminista, Ruth Behar identifica uma tensão entre ambas as posturas: enquanto o feminismo se preocupa com a denúncia de uma dominação masculina considerada universal, a antropologia parte do pressuposto da especificidade de cada cultura. De acordo com ela, limitar-se a qualquer uma das posturas seria tornar-se indiferente às histórias contadas pelas mulheres.

Para contar a história de Esperanza, Ruth Behar propõe uma abordagem que procura se situar entre os dois pólos. Partindo do pressuposto da heterogeneidade cultural, o projeto feminista é possível apenas através de um encontro entre mulheres de origens culturais diferentes em que ocorra uma dupla tradução: o reconhecimento recíproco das semelhanças e diferenças entre ambas é o que permite que uma traduza para a outra o que é ser mulher em sua cultura. Para nos relatar o mais

⁴ Cf. CLIFFORD, James: “Sobre a autoridade etnográfica” in *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*, organizado por José Reginaldo dos Santos Gonçalves. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1998, pp.17-62.

⁵ Idem, p. 58.

fielmente possível a história através da qual Esperanza se traduziu para ela, Ruth Behar procura seguir em seu texto as convenções e o estilo da narrativa de Esperanza.

Behar faz a opção metodológica de acessar o universo de Esperanza a partir da história que sua comadre mexicana escolhe lhe contar em suas próprias palavras, com estilo e cronologia próprias, e a partir dos fatos que a própria Esperanza considerava relevantes na constituição de sua trajetória. O respeito da etnógrafa às convenções narrativas de sua informante é uma de suas formas de incorporar a crítica à autoridade etnográfica em seu trabalho, embora não seja a única. Behar não é ingênua a ponto de considerar que seu próprio ponto de vista não esteja inextricavelmente presente em sua versão da narrativa de Esperanza: ela é, inevitavelmente, uma tradução de uma tradução. E o contexto dessa tradução é incorporado em seu texto pelo relato de seus encontros com Esperanza, sobre o desenvolvimento da relação estabelecida entre ambas e das fronteiras semi-permeáveis entre a antropóloga “gringa” e sua informante e comadre mexicana.

A autobiografia de Hornbacher não é uma tradução: é antes um manifesto que procura recuperar sua autoridade sobre a própria vida através da narrativa – uma autoridade que até então lhe fora negada. Ao iniciar sua trajetória pelo mundo dos transtornos alimentares aos nove anos de idade, Marya passou de criança a adolescente problemática, bulímica, anorética, “paciente crônica”, “caso perdido”, “rato de laboratório”. Sua narrativa é a história de sua constante batalha por se afirmar em meio às definições que lhe eram impostas por seus pais, por suas colegas, pelos padrões de beleza e de conduta, esperados de uma “boa menina” em sua cultura, pelos professores, pelas tabelas de peso e altura, prontuários e relatórios, pelos médicos e terapeutas.

Os transtornos alimentares afetam sobretudo mulheres, adolescentes e jovens, e se caracterizam por uma preocupação excessiva com o peso e a aparência corporal. Muitas das interpretações a seu respeito ligam sua incidência a uma dificuldade de estabelecer uma identidade própria, a uma preocupação excessiva com a opinião e as expectativas alheias, e mesmo uma recusa em crescer e assumir uma identidade adulta.

Mas enquanto tais abordagens adotam uma perspectiva centrada num desenvolvimento psicológico individual inadequado, em predisposições biológicas ou psicológicas e em uma maior suscetibilidade a padrões de beleza e a expectativas sociais, a narrativa de Marya Hornbacher nos permite encarar essas questões sob outro viés. A partir de seu relato, percebemos que sua jornada pelos transtornos alimentares é uma busca pela definição de sua própria identidade, em uma batalha semântica permeada por intrincadas relações de poder e autoridade, que adquirem uma configuração particular pelo fato de ela ser uma mulher em desenvolvimento, e ao mesmo tempo, doente e paciente, em um contexto cultural específico.

Se, por um lado, inúmeros estudos feministas e de gênero já fizeram a crítica do conhecimento médico e científico que, através da história, definiu biológica e psicologicamente as mulheres a partir do papel social que se lhes atribuía⁶, e excluiu ou relegou a um segundo plano suas vozes no processo de produção de tais definições, por outro lado, o silêncio imposto às mulheres que sofrem de transtornos alimentares⁷ é reforçado pela própria concepção médica⁸ dessas perturbações.

As anoréticas e bulímicas não estariam em condições de avaliar corretamente sua própria situação nem de fazerem as escolhas mais adequadas a seu próprio respeito, em função de características inerentes a seu estado patológico. Por um lado, sua percepção da realidade é considerada inadequada, já que uma das características do transtorno alimentar seria a distorção da imagem corporal, em que a pessoa se vê mais gorda do que é. Por outro lado, e também em consequência dessa distorção, outro traço desses transtornos seria a negação da própria condição patológica e a recusa de se submeter ao tratamento. Sem querer entrar no mérito da discussão dos critérios diagnósticos dos transtornos alimentares, o objetivo aqui é apenas o de ressaltar que sua presente formulação contri-

⁶ Cf. SHOWALTER, Elaine: *The Female Malady: women, madness and english culture, 1830-1980*, New York: Penguin Books, 1987.

⁷ Cf. THOMPSON, Becky. W.: *A Hunger So Wide and So Deep: American Women Speak Out on Eating Problems*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994.

⁸ Cf. CID-10 – *Crítérios diagnósticos para pesquisa*, Op. Cit., pp.128-129.

bui para diminuir ainda mais a já reduzida autoridade de quem sofre de transtorno alimentar de falar sobre sua própria condição.

Nesse contexto, a autobiografia de Marya Hornbacher nos permite pensar que o emprego de relatos auto-biográficos no estudo antropológico dos transtornos alimentares pode ser um recurso metodológico útil, não apenas por ser uma estratégia de abordagem que pode incorporar a crítica contemporânea à autoridade etnográfica, mas também por fornecer um viés privilegiado para acessar um ponto de vista alternativo de tais fenômenos, que incorpora a visão das pessoas acometidas pelos transtornos e as relações de poder envolvidas.

AUTOBIOGRAFIA, *EMBODIMENT*⁹ E EXPERIÊNCIA

Wasted não é uma autobiografia convencional, do tipo descrito por Pierre Bourdieu¹⁰:

“Sem dúvida, temos o direito de supor que a narrativa autobiográfica inspira-se sempre, ao menos em parte, na preocupação de atribuir sentido, de encontrar a razão, de descobrir uma lógica ao mesmo tempo retrospectiva e prospectiva, uma consistência e uma constância, de estabelecer relações inteligíveis, como a do efeito e da causa eficiente, entre estados sucessivos, constituídos como etapas de um desenvolvimento necessário.”¹¹

Antes, mediante o minucioso escrutínio das evidências fragmentadas de sua vida, a autora nos chama atenção para a impossibilidade de reconstruir uma biografia com uma seqüência lógica, de começo, meio e fim. Dentre todos os acontecimentos e características que poderiam ser a causa de seus transtornos alimentares, Marya jamais encontra a re-

⁹ Opto por empregar o termo no original em inglês por não haver um consenso no Brasil quanto à sua tradução mais precisa, já que o termo não possui um equivalente direto em português.

¹⁰ BOURDIEU, Pierre: “A ilusão biográfica” in *Razões Práticas: sobre a teoria da ação*, 1ª reimpressão, Campinas: Papyrus, 1997, pp.74-82.

¹¹ Idem, p. 75.

sposta definitiva. Embora cada detalhe possa ter contribuído para o desenlace dos acontecimentos, nem mesmo a soma de todos os fatores é uma explicação satisfatória. Assim, a cronologia adotada no relato dos acontecimentos é um recurso narrativo empregado apenas para mostrar que a seqüência dos fatos não significa causalidade ou coerência:

“I have added words, color, and chronology to a time of my life that appear to me a pile of random frames scattered over the floor of my brain.”¹²

“You expect an ending. This is a book; it ought to have a beginning, a middle, and an end. I cannot give you an end. I would very much like to. I would like to wrap up all loose ends in a bow and say, See? All better now. But the loose ends stare back at me in the mirror.”¹³

Uma outra convenção questionada pela narrativa de Hornbacher é a da existência de um sujeito coerente e unívoco por trás dos acontecimentos, como se estes fossem meramente uma conseqüência e o desdobramento do primeiro. Ao contrário, é através das experiências e escolhas que faz ao longo da vida que Marya se constitui.

“I’m often surprised that I exist, that my body is a corporeal body, that my face is my face, that my name has a correlation to a person I can identify as myself. But I suppose it’s not so strange to create a collage of memory – clippings that substitute for a linear, logical narrative. I did a very similar thing with myself.”¹⁴

Talvez a melhor definição para o texto de Marya seja a que ela mesmo usa: colagem de memórias, ou, quem sabe, “desilusão biográfica”.

A diferença entre o tipo de (auto)biografia a que Bourdieu se refere e a escrita por Marya Hornbacher pode ser atribuída a características específicas da trajetória da autora, que a diferenciam dos biografados clássicos.

As biografias a que Bourdieu se refere tradicionalmente se dedicam a pessoas que obtiveram algum destaque em um campo de atuação e,

¹² HORNbacher, Marya: *Wasted: a memoir of anorexia and bulimia*; New York: Harper Perennial Books, 1999, p. 279.

¹³ Idem, p.275.

¹⁴ Ibidem, p.279.

conseqüentemente, possuem um “nome próprio” que é um capital importante na constituição de sua posição no referido campo. Nesses casos, as biografias e autobiografias são mecanismos de afirmar ou consolidar a posição do biografado no interior do campo, e a forma adotada por essas narrativas – a busca por uma trajetória coerente e de relações de causa e efeito – tem a função de justificar tal posição. Assim, a convenção narrativa biográfica que Bourdieu menciona nada mais é do que a contraparte, no plano da linguagem, de um *habitus* característico de um campo em que o “nome próprio” tem importância central.

Este não é, evidentemente, o contexto em que se insere o livro de Hornbacher. Mesmo que a noção de campo pudesse ser aplicada ao universo dos transtornos alimentares, ao escrever sua história, a autora não possuía um nome próprio – aliás, mal era capaz de identificar algo que pudesse chamar de sua identidade. Essa idéia é reforçada pela própria Marya na introdução de seu livro, quando afirma se encaixar no estereótipo do sofredor de transtorno alimentar: mulher, branca, jovem, de classe-média. E, embora reconheça não ter autoridade para falar em nome de todos os acometidos por essas perturbações, considera que sua história possa ser interessante exatamente por ser tão comum.

Em “Why Men Desire Muscles”¹⁵, o antropólogo Lóic Wacquant desenvolve uma reflexão sobre a relação entre músculos e masculinidade a partir de sua leitura de “Muscle: Confessions of an Unlikely Bodybuilder,” de Sam Fussell – um relato autobiográfico da incursão do autor no universo do fisiculturismo. Segundo Wacquant, o mérito do livro de Fussell está não apenas em fornecer uma “descrição densa” do *embodiment* característico do fisiculturismo, mas em ser, mesmo que involuntariamente, “um tratado penetrante da ‘ansiedade oculta’ que perpassa, não apenas sua vida pessoal, mas o núcleo da masculinidade convencional”¹⁶. De acordo com Wacquant:

“Bodybuilding forms an unique prism through which examine this predicament because muscles are the distinctive symbol of mas-

¹⁵WACQUANT, Lóic: “Review article: Why Men Desire Muscles” in *Body & Society*, London/ Thousand Oaks/ New Delhi: SAGE, pp. 163-179, v.1, n.1, 1995.

¹⁶ Idem, p.170.

culinity, the specific armamentarium of an embattled manhood. Their willful acquisition and exhibition serve to establish or repair a damaged sense of oneself as a properly gendered being, i.e., a virile individual”¹⁷.

Da mesma maneira que Sam Fussell com o fisiculturismo, Marya Hornbacher nos fornece uma “descrição densa” do embodiment característico do universo dos transtornos alimentares conforme narra sua trajetória, e tal coincidência não parece ser casual.

Em sua introdução à coletânea de sua própria organização, intitulada “Embodiment and Experience: The existential ground of culture and self”¹⁸, Thomas Csordas faz uma breve retrospectiva das diferentes abordagens que surgiram na cena antropológica e nos estudos culturais interdisciplinares a partir da década de 70, e com maior impulso em fins dos anos 80, quando a questão do corpo adquire um fôlego renovado. Dentre essas diversas abordagens, aquela que se caracteriza pela preocupação com o *embodiment*, e à qual o próprio Csordas se filia, vem se destacando como uma vertente importante dos estudos antropológicos sobre o corpo.

De acordo com Csordas, o traço distintivo da preocupação com o *embodiment* em relação às outras abordagens antropológicas do corpo é uma problematização epistemológica e metodológica de um conjunto de dualidades conceituais inter-relacionadas, como pré-objetividade/objetificação, mente/corpo, natureza (ou biologia)/cultura, cultura/razão prática, linguagem/experiência, representação/“estar-no-mundo”. Assim, os teóricos do *embodiment* procuram recuperar e conferir uma posição paradigmática complementar ao corpo e à corporalidade, e à importância de que toda experiência humana se caracteriza por um “estar-no-mundo” específico, localizado e corporificado.

Csordas¹⁹ também aponta para a possibilidade de se acessar a “imediatez existencial” implícita em sua concepção de *embodiment* atra-

¹⁷ Ibidem, p.171.

¹⁸ CSORDAS, Thomas J.: “Introduction: the body as representation and being in the world” in *Embodiment and Experience: The existential ground of culture and self*, New York: Cambridge University Press, 1994, pp. 1-24.

¹⁹ Idem, p.11.

vés da linguagem, ressaltando que por ser em si mesma uma forma de “estar-no-mundo,” a linguagem não apenas representa ou se refere a, mas revela o nosso “estar-no-mundo”.

O emprego do relato autobiográfico como fonte de análise antropológica pode ser uma via de acesso privilegiada à experiência e ao *embodiment*, sem que com isso se suponha que tal acesso seja direto e não-mediado. Tanto no caso de “Wasted”, de Marya Hornbacher, como parece ser o caso de “Muscle”, de Sam Fussell, a afirmação de Csordas sobre a linguagem como forma de “estar-no-mundo” é particularmente verdadeira. Em ambos os casos, as trajetórias de vida dos autores foram profundamente marcadas por uma experiência desintegradora e pela constante busca pela própria identidade. Nos dois casos, as colagens narrativas sob a forma autobiográfica são a maneira que encontram de compor e inscrever sua identidade no mundo.

BIBLIOGRAFIA

- BEHAR, Ruth: *Translated Woman: crossing the border with Esperanza's story*, Boston: Beacon Press, 1993.
- BOURDIEU, Pierre: “A ilusão biográfica” in *Razões Práticas: sobre a teoria da ação*, 1ª reimpressão, Campinas: Papyrus, 1997, pp.74-82.
- CLIFFORD, James: “Sobre a autoridade etnográfica” in *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*, organizado por José Reginaldo dos Santos Gonçalves. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1998, pp.17-62.
- CHERNIN, Kim: *The Obsession: Reflections on the Tyranny of Slenderness*, New York: HarperPerennial, 1994a.
- _____. *The Hungry Self: Women, Eating and Identity*, New York: HarperPerennial, 1994b.
- CRAPANZANO, Vincent: “Life Histories” in *American Anthropologist*, 86, 1984, pp. 953-965.
- CSORDAS, Thomas J.: “Introduction: the body as representation and being in the world” in *Embodiment and Experience: The existential*

- ground of culture and self*, New York: Cambridge University Press, 1994, pp. 1-24.
- DUARTE, Luiz Fernando Dias: "A Outra Saúde: Mental, Psicossocial, Físico Moral?" in Alves, Paulo César e Minayo, MariaCecília de Souza (orgs.): *Saúde e Doença: um olhar antropológico*, Rio de Janeiro: Fiocruz, 1998, 1ª reimpressão, pp.83-90.
- FEATHERSTONE, Mike: "The Body in Consumer Culture" in Featherstone, Mike, Hepworth, Mike & Turner, Bryan S. (eds.), *The Body: Social Process and Cultural Theory*, London/ Newbury Park/ New Delhi: SAGE, 1991, pp.170-196.
- HERSCOVICI, Cecile R. e BAY, Louise. *Anorexia nervosa e bulimia: ameaças à autonomia*, tradução de Francisco Franke Settineri, Porto Alegre: Artes Médicas, 1997.
- HORNBACHER, Marya: *Wasted: a memoir of anorexia and bulimia*, New York: Harper Perennial Books, 1999.
- ORBACH, Susie: *Hunger Strike: The Anorectic's Struggle as a Metaphor for Our Age*, New York/ London: W. W. Norton & Company, 1986.
- Fat is a Feminist Issue*, New Yorke: Berkeley Books, 1979.
- SHOWALTER, Elaine: *The Female Malady: women, madness and english culture, 1830-1980*, New York: Penguin Books, 1987.
- THOMPSON, Becky. W.: *A Hunger So Wide and So Deep: American Women Speak Out on Eating Problems*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994.
- WACQUANT, Loïc: "Review article: Why Men Desire Muscles" in *Body & Society*, London/ Thousand Oaks/ New Delhi: SAGE, pp. 163-179, v.1, n.1, 1995.
- CID-10 – Critérios diagnósticos para pesquisa/ Organização Mundial de Saúde*, tradução de Maria Lúcia Domingues, Porto Alegre: Artes Médicas, 1998.

SOBRE CAROLINA MARIA DE JESUS, O QUARTO DE DESPEJO E A CASA DE ALVENARIA

SIMONE DA SILVA ARANHA

INTRODUÇÃO

*“Eu disse: o meu sonho é escrever!
Responde o branco: ela é louca.
O que as negras devem fazer....
É ir pro tanque lavar roupa”*
Quadros¹

Carolina Maria de Jesus torna-se mundialmente conhecida a partir da publicação de *Quarto de Despejo – Diário de uma Favelada*, em 1960. “Descoberta” por um jornalista, Audálio Dantas, Carolina torna-se um fenômeno de vendas no mercado editorial, na primeira semana vendeu 10.000 exemplares, o seu diário chegou a ultrapassar, na época, autores consagrados como Jorge Amado. *Quarto de Despejo* foi traduzido para mais de 13 línguas, incluindo russo, holandês e japonês, e foi distribuído em mais de 40 países. Fiquei intrigada porque, para mim e para algumas pessoas próximas que perguntei, Carolina Maria de Jesus era um nome totalmente desconhecido, salvo aquelas pessoas que tinham ouvido falar muito recentemente, por conta da repercussão do documentário “Carolina”, premiado este ano no Festival de Cinema de Gramado². Através dos sites de busca na internet verifiquei que sua

¹ JESUS (1996), p. 197.

² Melhor Curta Metragem, Festival de Gramado, 2003 - CAROLINA (BRASIL/ SP/ 2003/ 14 min), Produtora: Trama Filmes, Direção: Jeferson De, Roteiro: Jeferson De e Felipe Berlin, Produção executiva: André Szajman, Cláudio Szajman, João Marcello Bôscoli e Renata Moura, Atrizes: Zezé Motta e Gabrielly de Abreu, Fotografia: Carlos

história é contada em várias páginas, principalmente em discussões acadêmicas e/ou ligadas ao Movimento Negro³.

De sua autoria foram publicados nesta ordem:

Quarto de Despejo: diário de uma favelada (1960)

Casa de Alvenaria: diário de uma ex-favelada (1961)

Pedaços da Fome (1963) - Romance

Provérbios (1963)

Diário de Bitita (1986)

Antologia Pessoal - Poesias (1996)

Neste trabalho resolvi tentar “reconstruir” a trajetória de Carolina a partir da minha leitura sobre sua auto-representação, da representação do mundo que a cerca, do contexto, das relações sociais e a construção de sua identidade.

Quem é Carolina? Porque escreve? Para quem escreve? O que ela nos conta? Como vê o mundo que vive? Qual o olhar sobre si mesma? Como ela justifica sua trajetória? Como foi a sua vida depois de o *Quarto de Despejo*?: são algumas questões.

Carolina parte de uma metáfora para definir o seu lugar no mundo e a cidade em que vive (São Paulo): a cidade é como uma casa de alvenaria, com sala de visitas, cozinha, quartos, e a Favela é o quarto de despejo, onde se joga o resto, o entulho da cidade. É a partir desse lugar, como uma favelada do quarto de despejo, que ela escreve o seu diário e torna-se conhecida. Portanto, um pouco inspirada no conceito de Cronotopo de Bakhtin (conexão entre espaço e tempo), resolvi acompanhar a sua trajetória, não a partir do seu nascimento⁴, mas a partir da narrativa do *Quarto de Despejo (1960)* e sua (não) identificação com a favela, para depois acompa-

Ebert, ABC, Arte: Kelly Castilho, Música: “Negro Drama” – Racionais MC’s, Montagem: Jeferson De, Trilha Original: Max de Castro

³ http://www.amulhernaliteratura.ufsc.br/catalogo/carolina_vida.html

<http://www.afirma.inf.br/aescritoraesquecida.htm>

<http://www.comciencia.br/reportagens/violencia/vio12.htm>

<http://www.portalafro.com.br/carol.htm>

⁴ Talvez para tentar escapar da crítica de Bourdieu sobre a representação da vida como um caminho, com um sentido, em a Ilusão Biográfica.

nhá-la na sua mudança para uma *Casa de Alvenaria* (1961) -as tensões em torno do seu novo lugar-e por fim voltar as suas memórias de infância publicadas postumamente com o nome de *Diário de Bitita* (1986).

NO QUARTO DE DESPEJO

“...sou um rebotalho.
Estou no quarto de despejo,
e o que está no quarto de despejo
ou queima-se ou joga-se no lixo”⁵

Carolina define assim a cidade de São Paulo:

“O Palácio, é a sala de visita. A Prefeitura é a sala de jantar e a cidade é o jardim. E a favela é o quintal onde jogam os lixos”⁶

e logo mais adiante:

“Quando estou na cidade tenho a impressão que estou na sala de visita com seus lustres de cristais, seus tapetes de viludos, almofadas de sitim. E quando estou na favela tenho a impressão que sou um objeto fora de uso, digno de estar num quarto de despejo”⁷.

Através de *Quarto de Despejo* entramos na favela e na cidade de Carolina. É, através do seu olhar, que conhecemos os barracos, a fila para pegar água, os problemas com vizinhos, as brigas, a fome, as histórias e acontecimentos da favela, as conversas sobre política, a presença de alguns políticos, a relação com seus filhos, a luta pelo pouco dinheiro que consegue ganhar em um único dia. Percorremos cotidianamente as ruas de São Paulo em busca de papel, acompanhamos a sua dificuldade para carregar os sacos e a filha pequena, Vera Eunice, e aos poucos vamos apreendendo quanto vale a moeda da época, acompanhando a variação da sua renda: um dia ganha-se o suficiente para a comida e um

⁵JESUS (1960) p. 38

⁶ Idem, p. 33.

⁷ Idem, p. 37.

pouco de sabão, no outro, e ainda pode ser pior se o tempo estiver chuvoso, não se ganha nada. “(...) Não fiquei revoltada com a observação do homem desconhecido sobre a minha sujeira. Creio que devo andar com um cartas nas costas: Se estou suja é porque não tenho sabão”⁸. O cotidiano é marcado pela sua fome e de seus filhos: “Eu ontem comi aquele macarrão do lixo com receio de morrer, porque em 1953 eu vendia ferro lá no Zinho. Havia um pretinho bonitinho. (...) Os lixeiros haviam jogado carne no lixo. E ele escolhia uns pedaços. Disse-me: - Leva, Carolina. Dá pra comer. Deu-me uns pedaços. Para não magoá-lo aceitei. Procurei convence-lo a não comer aquela carne. Para comer os pães duros ruídos pelos ratos. Ele disse-me que não. Que há dois dias não comia. Acendeu o fogo e assou a carne. A Fome era tanta que ele não pode deixar assar a carne. Esquentou uma e comeu. (...) No outro dia encontraram o pretinho morto.”⁹

Para ela só aqueles que já passaram fome poderiam resolver os problemas dos pobres: “(...) Quem deve dirigir é quem tem capacidade. Quem tem dó e amizade ao povo. Quem governa o nosso país é quem tem dinheiro, quem não sabe o que é fome, a dor, e a aflição do pobre. Se a maioria revoltar-se, o que pode fazer a minoria? Eu estou ao lado do pobre, que é braço. Braço desnutrido. Precisamos livrar o paiz dos políticos açambarcadores”¹⁰.

Carolina, nesta época, era assumidamente Adhemarista: “Eu, e D. Maria Puerta, uma espanhola muito boa, defendíamos o Dr. Adhemar”¹¹, que combinava com suas opiniões nitidamente assistencialistas de como deveriam atuar os políticos em relação aos pobres. Não eram raros candidatos, em época de eleições, comparecerem na favela, inclusive encomendando para ela alguns discursos. No seu diário Carolina nos descreve cenas de políticos em campanha que nos são tristemente atuais: “(...) os políticos só aparecem aqui nas épocas eleitoraes. O senhor Cantídio Sampaio quando era vereador em 1953 passava os domingos aqui na favela. Ele era tão agradável. Tomava nosso café, bebia nas nossas xícaras. Ele nos dirigia as suas frases de viludo. Brincava com nossas crian-

⁸ Idem, p. 97.

⁹ Idem, p. 41.

¹⁰ Idem, p. 40.

¹¹ Idem, p. 19.

ças. Deixou boas impressões por aqui e quando candidatou-se a deputado e venceu. Mas na Câmara dos Deputados não criou uma projeto para beneficiar o favelado. Não nos visitou mais.”¹² e logo mais adiante, em 20 de maio de 1958, ela diz: “A democracia está perdendo seus adeptos. No nosso paiz tudo está enfraquecendo. O dinheiro é fraco. A democracia é fraca e os políticos fraquíssimos. E tudo que está fraco, morre um dia”¹³.

Para Carolina o bom político, não importando se à esquerda ou à direita, era aquele que tratava bem os pobres, que fosse como um pai, ela era uma Adhemarista saudosa de Getúlio Vargas, que na sua opinião, pensava nos trabalhadores e nos desfavorecidos, mas dizia que “(...) quando estou com fome quero matar o Jânio, quero enforçar o Adhemar e queimar o Juscelino. As dificuldades corta o afeto do povo pelos políticos”¹⁴.

Carolina não se identifica com as mulheres da favela, que na sua visão são briguentas, falam demais e tem inveja dela. Nos conta que quando pequena queria tornar-se homem, para ter força. O seu olhar observador descreve várias situações em que estão postas a relação de poder entre homens e mulheres: “Eu não gosto de negociar com português. Eles não tem educação. São obscenos, pornográficos e estúpidos. Quando procuram uma preta é pensando em explora-la. Eles pensam que são mais inteligentes que os outros. O português disse para a Fernanda que lhe dava um pedaço de fígado se ela lhe aceitasse. Ela não quis. Tem preta que não gosta de branco. Ela saiu sem comprar. Ele deixou de vender por ser atrevido.”¹⁵ (...) “Fui carregar água. Não tinha ninguém. Só eu e a filha do T., a mulher que fica grávida e ninguém sabe quem é o pai de seus filhos. Ela diz que seus filhos são filhos de seu pai”¹⁶.

De outro lado se identifica como negra e tem orgulho de sê-lo: “(...) eu escrevia peças e apresentava aos diretores de circos. Eles respondia-me: -É pena você ser preta. (...) Esquecendo eles que eu adoro a minha pele

¹² Idem, p. 33.

¹³ Idem, p. 39.

¹⁴ Idem, p. 34. Em uma entrevista em 1960 Carolina disse: “Adoro o Fidel Castro. Ele faz bem defender Cuba. Os países tem que ser independentes. Cada um deve mandar na sua casa”, JESUS (1961) p.38

¹⁵ JESUS (1960), p. 92

¹⁶ Idem, p. 136.

negra, e o meu cabelo rústico. Eu até acho o cabelo de negro mais idu-
cado do que cabelo de branco. Porque o cabelo de preto onde põe, fica. É
obediente. E o cabelo de branco, é só dar um movimento na cabeça ele já
sai do lugar. É indisciplinado. Se é que existe reincarnações, eu quero
voltar sempre preta. (...) O branco é que diz que é superior. Mas que supe-
rioridade apresenta o branco? Se o negro bebe pinga, o branco bebe. A
enfermidade que atinge o preto, atinge o branco. Se o branco sente fome,
o negro também. A natureza não seleciona ninguém.”¹⁷.

Carolina escreve diariamente, mesmo que seja somente para descre-
ver as ações do dia, sem reflexões. E porque escreve? Porque quer contar
“Todas as lambanças que pratica os favelados, esses projetos de gente hu-
mana”¹⁸. Justifica que escreve um livro “(...) para vende-lo. Viso com esse
dinheiro comprar um terreno para eu sair da favela”¹⁹. O fato de ler e es-
crever lhe confere uma posição diferenciada entre os moradores da fave-
la, ela é “um outro” privilegiado intelectualmente, detentora de um certo
tipo de poder, que causa admiração de uns, medo e inveja de outros.

“Aqui todos imprecam comigo. Dizem que falo muito bem. Que sei
atrair os homens (...) quando fico nervosa não gosto de discutir.
Prefiro escrever. Todos os dias escrevo. Sento no quintal e escrevo”²⁰
(...) “As rascôas da favela estão vendo eu escrever e sabe que é con-
tra elas”²¹.

Conforme Carolina, ela é uma mulher, negra, mãe de três filhos, solteira,
que descreve e denuncia como uma moradora da favela, e que sonha em sair
dela. A forma de sair seria justamente através do que lhe tornava diferente,
deslocada dos outros moradores da favela: saber ler e escrever.

Em abril de 1958 conhece Audálio Dantas, mas no seu diário (pelo
menos no que foi publicado) tem um “pulo”, um “buraco” que vai de
julho de 1955 até maio de 1958. Talvez tenha ficado realmente todo
esse tempo sem escrever e por isso a sua primeira fala em 1958 foi:

¹⁷ Idem, p. 65.

¹⁸ Idem, p. 24.

¹⁹ Idem, p. 28.

²⁰ Idem, p. 24.

²¹ Idem, p. 22.

*“Eu não sou indolente. Há tempos que eu pretendia fazer o meu diário. Mas eu pensava que não tinha valor e achei que era perda de tempo”*²².

Não podemos saber como foi este encontro a partir de uma descrição de Carolina, mas no prefácio de *Quarto do Despejo*, Audálio nos conta que foi fazer uma reportagem na favela do Canindé em São Paulo sobre uma espécie de playground construído pela prefeitura, lá os adultos estavam brincando nos brinquedos destinado às crianças, *“Carolina, negra alta, voz forte, protestava. Os homens continuavam no bem-bom do balanço e ela advertiu: - Deixe estar que eu vou botar vocês todos no meu livro! Aí eu perguntei: Que livro? Então ela me respondeu: O livro que eu estou escrevendo as coisas da favela”*²³.

Este encontro possibilitou a saída de Carolina da favela, foi o ponto de inflexão na sua trajetória. Numa entrevista, concedida a equipe do historiador José Carlos Sebe Bom, Audálio diz que *“Depois ficou muito claro que Carolina fez tudo aquilo para chamar a atenção, porque queria que eu soubesse que ela escrevia. Conseguiu”*²⁴.

Inicialmente Audálio publica no *Jornal Folha da Noite* e na Revista *O Cruzeiro* uma série de reportagens sobre ela, sobre a favela. Sobre as primeiras reportagens Carolina nos diz: *“Quando João voltou com a revista, li – Retrato da favela no Diário de Carolina. Li o artigo e sorri. Pensei no repórter e pensei em agradece-lo (...) Na cidade eu disse para os jornaleiros que reportagem do O Cruzeiro era minha (...) Quando circulava pelas ruas o povo abordava-me para dizer que havia me visto no O Cruzeiro”*²⁵. A partir daí quase que diariamente Carolina recebia visita de repórteres de diversos jornais do país, convites para programas em diversos canais de televisão, etc²⁶. Por fim assinou o contrato com a Editora Francisco Alves para a publicação do Diário, e o dinheiro que

²² Idem, p. 30.

²³ Idem, p. 10.

²⁴ MEIHY (1994), p. 102.

²⁵ JESUS (1960), p. 164.

²⁶ Carolina foi assunto para reportagens da Visão, Última Hora, Diário da Noite, Cruzeiro, Gazeta, Folha da Manhã, Folha da Noite, Jornal do Brasil, Time, Life, Paris Match, Época, Réalité, TV Record, TV Tupi, entre outros.

iria receber devido aos direitos autorais, lhe permitiu concretizar o sonho de sair da favela.

Carolina se mudou em agosto de 1960 para Osasco (mais tarde muda-se para uma casa própria no bairro de Santana). Sua saída foi um “acontecimento” amplamente noticiado pela imprensa, “os repórteres fotografavam e filmavam (...) o motorista partiu com a maquina acelerada. Começaram a atirar pedras(...) Que confusão! Eu não sei de onde surgiu tantas pessoas para presenciar minha partida(...)”²⁷.

Carolina sai da favela sob uma chuva de pedras, muitos moradores da favela estavam insatisfeitos com o sucesso do livro, diziam que queriam participação nas vendas, uma vez que eram personagens do Diário. Muitos não sabiam ler, reconheciam apenas o seu nome e julgavam que Carolina estava lhes caluniando ou denunciando.

NA CASA DE ALVENARIA

*“Agora estou na sala de visita.
O lugar que eu ambicionava viver.
Vamos ver com é que vai ser a minha
vida aqui na sala de visita.”*²⁸

Os filhos já não sentem fome: “A Vera diz:- agora nós somos ricos porque temos o que comer até encher a barriga. E dá risada”²⁹ (...) “O João modificou-se. Está mais calmo e sempre sorrindo (...) é que a fome deixa as pessoas neuróticas”³⁰.

A sua rotina muda consideravelmente depois da transferência para a ‘sala de visitas’, se antes saía todos os dias para catar papel para conseguir dinheiro, passou a ter todos os dias compromissos com autógrafos, reportagens, programas de tv. Começaram a surgir viagens e Carolina é chamada

²⁷ JESUS (1961), p. 46.

²⁸ Idem, p. 49.

²⁹ Idem, p. 56.

³⁰ Idem, p. 16.

para autografar no interior do estado de São Paulo, Rio de Janeiro, Pernambuco, Rio Grande do Sul, Paraná, entre outros...conhece quase todos os estados brasileiros e é convidada também para autografar e divulgar o seu livro em outros países, como a Argentina, por exemplo.

Em pouco tempo já não podia mais ler e escrever, tantos são os compromissos com a divulgação do seu livro. Através do seu diário continuamos a acompanhar os seus deslocamentos, mas agora entre um compromisso social e outro. Aonde vai é reconhecida, é a 'negra que escreve': "...*Nas ruas o povo dizia: - olha a escritora que estava na televisão (...) Ela é a escritora da favela. Ouvi uma gargalhada irônica: - Favela não dá escritor. Dá ladrão, tarado e vadio. Homem que mora na favela é porque não presta*"³¹. Carolina constantemente era convidada a dar o seu depoimento sobre a situação social do país, tornando-se uma espécie de "porta-voz" dos pobres.

Nestes eventos Carolina conhece Bibi Ferreira, Jorge Amado, Josué de Castro, Ascenso Ferreira, Solano Trindade, a família Matarazzo Suplicy³², Leonel Brizola³³, Ruth de Souza (que faz o papel da Carolina numa peça de teatro), participa de debates organizados pelo Movimento Estudantil, pelo Movimento Negro, etc. Quando estava em casa, em São Paulo, recebia diariamente pessoas pedindo dinheiro emprestado, pedindo favores, interseções, instituições filantrópicas pedindo doações: "*Ela quer cativar-me para eu resgatar sua hipoteca. Tenho a impressão que sou uma carniça e os corvos estão rodando meu corpo. Corvo humano que quer dinheiro*"³⁴.

Carolina viajava muito e levava consigo a filha Vera, ainda pequena. Os filhos João e José Carlos ficavam em São Paulo para estudar e Carolina contratou uma empregada para cuidar da casa e dos filhos.

³¹ Idem, p. 25.

³² "*Comecei a autografar o meu livro. Ao meio-dia eu despedia, chegou um jovem e pediu-me para eu autografar-lhe o livro. Deu-me o seu nome: Eduardo Suplicy Matarazzo*" Idem, p. 57.

³³ "*Fui falar com o Dr. Leonel Brizola noutra sala. Perguntei-lhe como vai indo o desenvolvimento do Estado (...) o Dr. Leonel Brizola pediu-me para não envaidecer e não desprezar os pobres*" Idem, p. 89

³⁴ Idem, p. 180.

Nessa época Carolina passa a reclamar muito do repórter que a “descobriu”. Audálio, este se tornou uma espécie de tutor de Carolina, acompanhando os seus contratos e o dinheiro que ela ganhava. Carolina tinha um sentimento entre gratidão, por que ele proporcionou a mudança na sua vida, e raiva porque se sentia presa a ele, principalmente porque ele criticava a forma como ela gastava o dinheiro.

Carolina tornou-se conhecida por ser a negra-favelada que escrevia e refletia sobre sua condição, assim ela era vista. Não faltaram críticas quando ela passou a comprar roupas caras, por exemplo. Mas ela já não morava mais na favela, se alimentava bem. Instaurou-se uma tensão: no quarto de despejo, Carolina não se reconhecia totalmente na favela porque tinha um diferencial, sabia ler e escrever. Mas escrever foi exatamente o que permitiu que ela saísse deste lugar (favela), justamente por ser uma mulher-negra-favelada. Quando se torna uma ex-favelada deixa de ser tão “atrativa”, as pessoas queriam continuar a vê-la “mal vestida”, já não era mais a voz do *Quarto de Despejo*.

De outro lado no seu diário ela relata que foi muito bem recebida quando chegou em Santana, mas Vera Eunice em uma entrevista diz que ela e seus filhos nunca deixaram de ser estigmatizados como ex-favelados: “*Ela, se visse alguém passando dificuldade pela rua, esquecia da vida para por o pobre dentro de uma casa....da nossa casa. (...) Resultado: os vizinhos reclamavam, os repórteres publicavam nos jornais....Em Santana, nos faltou paz para viver. Só isso.*”³⁵

Por volta de 1969 Carolina resolve sair da cidade. Mudou-se para um bairro muito afastado, Parelheiros, lá ela compra um sítio. Os filhos-homens, já adolescentes, sentiram muito a diferença, de repente tiveram que deixar a escola, a vida urbana, para morar quase duas horas do centro de São Paulo. Neste sentido Vera sentiu menos, começou a estudar na escola do bairro. Nessa época o livro já não era uma fonte de renda tão grande e eles voltaram a uma vida bem pobre, não tanto quanto no Canindé, mas não tão confortável quanto em Santana.

Durante este período a imprensa volta a lhe procurar algumas vezes. Carolina morre em 1977.

³⁵ MEIHY (1994), p. 77.

NO DIÁRIO DE BITITA

*“A Vida é concernente
Aos que dela tiram proveito.
Eu sofro horripelmente
Ao ver meu sonho desfeito
Será banalidade....
Sonhar com a felicidade?”
Vida³⁶*

Na verdade não é um diário, são as memórias da infância de Carolina em Sacramento, Minas Gerais até a sua chegada em São Paulo. Carolina se descreve como uma criança muito curiosa “-Mamãe! Mamãe...fala-me do mundo. O que quer dizer mundo?”³⁷(...) “O que preocupava a minha mãe era a minha mentalidade. Se alguém lhe perguntava: - A tua filha é louca? Ela respondia: - A aparência é de louca. Mas não é.”³⁸ E também muito consciente, corajosa e briguenta. Vale a pena reproduzir um episódio onde ela justifica como, desde criança, denuncia injustiças: Ocorreu que o filho do juiz lhe acertou com várias limas no corpo,

“Que dor! Então eu xinguei:

- Cachorro ordinário, ninguém aqui gosta de você! Vai embora, você é um sujo. Foram contar ao doutor Brand que foi ver a nossa discussão. Ele não compreendia porque aquelas limas estavam no chão espalhadas.

Eu xingava: -Este ordinário vive pegando no seio das meninas pobres, apertada e deixa elas chorando mas em mim você não vai encostar as mãos.

O doutor Brand interferiu:

- Você não tem educação?

- Eu tenho. O teu filho é que não tem.

- Cala boca. Eu posso te internar.

- Para o seu filho fazer porcaria em mim, como faz com as meninas que o senhor recolhe? É melhor ir para o inferno do que ir para sua

³⁶ JESUS (1996), p. 166.

³⁷ JESUS (1986), p. 24.

³⁸ Idem, p. 21.

casa. Doutor Brand, aqui todos falam do senhor, mas ninguém tem coragem de falar para o senhor. Os grandes não tem coragem de chegar e falar! O seu filho entra nos quintais dos pobres e rouba frutas.

Foram avisar minha mãe que eu estava brigando com o doutor Brand. Foram avisar os soldados. O povo corria para ver a briga. Quando o doutor Brand caminhou na minha direção, não corri e ele não me bateu.

Minha mãe puxou-me:

- Cala a boca cadela!

Gritei:

- Deixa, isto aqui é uma briga de homem com homem.

(...) Quando ele ia me bater, eu disse-lhe:

- O Rui Barbosa falou que os brancos não devem roubar, não devem matar. Não devem prevalecer porque é o branco quem predomina. A chave do mundo está nas mãos dos brancos, o branco tem que ser superior para dar o exemplo. O branco tem que ser semelhante ao maestro da orquestra.. O branco tem que andar na linha.

O doutor Brand disse:

- Vamos parar, eu vou deixar a sua cidade.

(...) Três dias depois o doutor Brand deixou a cidade. (...) Quando me viam nas ruas, as pessoas sorriam para mim dizendo: - Que menina inteligente, nos defendeu! Limpou a cidade. (...) -Você já sabe ler? - Não senhora - Imagine quando souber então! Você promete menina.(...) Diziam que foram as palavras de Rui Barbosa, que mencionei, que fizeram o Juiz retroceder.”³⁹.

Carolina teria menos de 7 anos quando ocorreram estes fatos.

Carolina nos conta que desde criança observa como os negros eram tratados, culpabilizados pelos crimes, discriminados, “*Eu sabia que era negra por causa dos meninos brancos. Quando gritavam comigo: - Negrinha! Negrinha fedida! (...) Cabelo pixaim! Cabelo duro!*” (...) *fui procurar a minha mãe. - A senhora pode me dar o endereço de Deus? Ela estava nervosa e deu-me uns tapas. Fiquei horrorizada: ‘Será que minha*

³⁹ Idem, p. 30.

mãe não vê a luta dos negros? Só eu!’ Se ela me desse o endereço de Deus eu ia falar-lhe. Para ele dar um mundo só para os negros.”⁴⁰.

Carolina entrou na escola, aos sete anos, numa instituição espírita. Nos conta que assim que aprendeu a ler vasculhou as gavetas de casa para encontrar um livro, não encontrou e uma vizinha lhe emprestou *A Escrava Isaura*. Frequentou a escola por dois anos quando teve que sair porque sua mãe e seu padrasto resolveram trabalhar numa fazenda. A partir daí Carolina conta as suas mudanças entre lavoura e a cidade, sempre a discriminação racial por onde andava, sempre a pobreza, sempre o seu gosto incansável pela leitura:

“Eu passava os dias lendo Os Lusíadas de Camões, com auxílio do dicionário. Eu ia intelectualizando-me (...) Por intermédio dos livros, eu ia tomando conhecimento das guerras que houve no Brasil (...)”⁴¹.

Carolina trabalhou em várias ‘casas de família’ no interior de São Paulo:

“A patroa sorria dizendo que havia encontrado uma idiota que trabalhava quase de graça. Depois do jantar eu saía andando pela cidade, procurando emprego (...)indicaram-me uma professora que estava procurando uma criada para vir para São Paulo. Fui procura-la e ela aceitou-me. Que alegria! (...) No dia da viagem não dormi para não perder o horário (...) Quando cheguei a capital, gostei da cidade porque São Paulo é o eixo do Brasil. É a espinha dorsal do nosso país. Quantos políticos! Que cidade progressista. (...) Rezava agradecendo a Deus e pedindo-lhe proteção. Quem sabe ia conseguir meios para comprar uma casinha e viver o resto de meus dias com tranqüilidade...”⁴².

ÚLTIMAS PALAVRAS

Existem alguns trabalhos importantes sobre a Carolina Maria de Jesus, algumas teses defendidas, artigos publicados. Dentre eles o de José Carlos

⁴⁰ Idem, p. 93.

⁴¹ Idem, p. 177.

⁴² Idem, p. 203.

Sebe Bom, que realizou extenso estudo de caso, a partir da metodologia da história oral, sobre Carolina. As entrevistas com Audálio Dantas, o repórter, com sua filha Vera Eunice, com o filho José Carlos, nos dão outra dimensão sobre Carolina. São outros olhares sobre os mesmos fatos, muitas vezes contraditórios entre si. Ver também o artigo disponível na internet: *Trabalho, pobreza e trabalho intelectual*, de Carlos Vogt⁴³.

Para este trabalho poderia ter privilegiado algum tema como, por exemplo, analisar seus posicionamentos ideológicos ou ainda a poesia presente nas suas descrições. Como fiz escolha muitos detalhes de sua vida ficaram de fora. Tentei, através dos diários, seja através de sua memória, com algumas exceções, me deter no que ela escreveu sobre ela mesma e sobre o lugar de onde falava. Primeiro porque gostaria justamente de observar, através desse olhar sobre si, qual era a sua auto-representação e como construía a narrativa sobre si mesma. E também porque creio que a sua identidade estava relacionada com o lugar em que vivia e com os deslocamentos que realizou.

BIBLIOGRAFIA

- JESUS, M. C., *Quarto de Despejo*. Livraria Francisco Alves: São Paulo, 1960.
- _____, *Casa de Alvenaria*. Editora Paulo de Azevedo: São Paulo, 1961.
- _____, *Pedaços da Fome*. Editora Áquila: São Paulo, 1963.
- _____, *Diário de Bitita*. Nova Fronteira: Rio de Janeiro, 1986.
- _____, *Antologia Pessoal*. Editora UFRJ: Rio de Janeiro, 1996.
- Meihy, J. C. S. B e Levine, R. M. (org). *Cinderela Negra: A Saga de Carolina Maria de Jesus*, Editora UFRJ: 1994.
- _____. *Carolina Maria de Jesus: Meu estranho diário*, Xamã Editora: São Paulo, 1996.

⁴³ <http://www.comciencia.br/reportagens/violencia/vio12.htm>

“SOY UN BLANCO NACIDO EN ÁFRICA, Y TODO LO DEMÁS FLUYE DE AHÍ”

MARCOS TOFFOLI SIMOENS DA SILVA

“¿Cómo vivo en este extraño lugar?”
(MALAN, 1990: 11)

Como vivo nesse estranho lugar? A pergunta aparece na epígrafe da primeira página do livro de Rian Malan, e indica o que o escritor vai tentar demonstrar ao longo de todo o texto. Ouviu o questionamento pela primeira vez na letra de uma canção chamada *Reggae Vibes Is Cool*, composta por Bernoldus Nienad, de uma banda de rock and roll *bóer*, e considerou que a indagação apresentava exatamente sua perplexidade junto às barbaridades e arbitrariedades cometidas pelo *apartheid*.

O estranho lugar citado é a África do Sul na segunda metade da década de oitenta. Período de intensos conflitos raciais, o sistema segregacionista que governava o país desde 1948 começava a dar sinais de fissura. Mortes, crimes, assassinatos e estupros ocupavam a maior parte das reportagens dos jornais nacionais, evidenciando uma guerra civil que só terminaria com a eleição de Nelson Mandela, em 1994, à Presidência da República.

Quem nos conta uma versão do momento histórico é Rian Malan, um jovem repórter criminal branco, de origem *afrikaner*, que acabara de retornar ao país depois de oito anos de exílio nos Estados Unidos. Opositor do sistema segregacionista, o jornalista volta a África do Sul para enfrentar seu país, sua tribo e sua consciência, como o próprio título do livro nos chama atenção.

O livro *Mi Corazón de Traidor: un exilado sudafricano regresa para enfrentarse a su país, su tribu y su conciencia* é a resposta desse jovem branco *afrikaner* ao sistema implementado pelo seu povo, que garantia aos brancos as melhores condições socioeconômicas e destituía 84% da população do país de qualquer tipo de acesso aos direitos de cidadania (CORVENIN, 1979). Constitui também um momento de reflexão autobiográfica, em que Rian Malan tenta exorcizar suas crises morais experienciadas em decorrência de sua “*complicidad genética*” (MALAN, 1990: 161) com a história de sua “tribo”. Em linhas gerais, o autor escreve o livro com o intuito de fornecer uma perspectiva da realidade sul-africana através de sua vivência como branco, *afrikaner*, que não compartilhava os princípios de segregação e identificação raciais apregoados pela sua raça.

O escritor foi contratado por uma editora nova-iorquina para contar a história da família Malan desde a fundação do *volk*, ou povo, *afrikaner*. Família considerada ilustre entre os descendentes de origem holandesa, alemã e francesa no território sul-africano, a intenção inicial era contar “a história da nação sul-africana” através de sua história familiar e de suas próprias experiências como um indivíduo contrário (traidor) aos preceitos impostos pelo ideal de supremacia branca do povo *afrikaner*. O livro “*Tenia que hablar del clan Malan y de nuestra sangrienta trayectoria a lo largo de tres siglos de historia africana, un libro que empezaría con Dawid Malan y que seguiría con el crecimiento del apartheid desde sus raíces hasta sus frutos venenosos. Pero soy un reportero y un arreador de escándalos y corrupciones, por lo que empecé a remover la porquería en mi propio cerebro y descubrí una historia más reveladora que la que me había propuesto escribir*” (MALAN, pp.375/6).

Desvendar o “espírito racista” que se faz presente entre os brancos *afrikaners* desde o primeiro assentamento europeu em solo africano passa a constituir seu objetivo no livro. Compreender as conseqüências dessa lógica de pensamento no cotidiano sul-africano se transforma em um caminho árduo e frutífero para a visualização das barbaridades, atrocidades e desumanidades impostas pelo *apartheid*. Entender as possibilidades de rompimento com a rígida identificação racial existente no país se apresenta como a única saída para os brancos que não se identi-

ficam com os “princípios de sua raça”. Expiar seus dilemas e dramas morais se torna uma questão de sobrevivência.

A mudança de sentido atribuída por Rian Malan ao livro retira o foco de seu trabalho da reconstrução histórica do “clã Malan”. Sua versão da história familiar e da “tribo *afrikaner*” continua presente; entretanto, aparece mesclada com as suas experiências como repórter criminal do jornal de língua inglesa *Star*. O que vemos é a incorporação de versões históricas de um personagem ilustre do clã que viveu no século XVIII em uma narrativa fortemente pautada pela autobiografia, criando uma situação de sobreposição temporal. Vemos também a maneira como o ódio racial e a segregação imposta pelo governo sul-africano generalizaram o temor, a violência, a angústia e a desconfiança no relacionamento entre as diferentes raças. E, acima de tudo, vemos o drama de um indivíduo que, ao romper com os “princípios de sua raça”, se sente como um traidor de si mesmo.

Tentarei explorar alguns aspectos do livro a partir da perspectiva do curso *Autobiografia, Biografia, História de Vida e Trajetórias: algumas questões*, visando apresentar três pontos fundamentais na estruturação do livro que constituem questões importantes para o entendimento da realidade da África do Sul na última década do sistema do *apartheid*. O primeiro aspecto que me deterei se refere ao que Rian Malan chama de “memoração da história”: a história de vida de Dawid Malan (século XVIII), primeiro membro da família Malan em território africano, é apresentada como fundante da história da África do Sul contemporânea. Passado e presente se unem, assim, através da permanência do que constituiria a essência nacional sul-africana: a segregação racial. O segundo, vincula-se a idéia de homogeneização cultural: através das críticas feitas por Vincent Crapanzano (1994) acerca das histórias de vida, tentarei explorar os sentidos atribuídos por Malan à relação entre indivíduo e sociedade, indivíduo e contexto histórico, indivíduo e raça. No terceiro, a crise de consciência do escritor será retomada para pensarmos a construção de um texto autobiográfico a partir de um elemento considerado traidor de seu povo; tentarei mostrar como a construção racial ao longo do *apartheid* consolidou e naturalizou a idéia de que

brancos e negros constituíam realidades distintas, conformando universos morais autônomos que limitavam a própria possibilidade de reconhecimento entre as raças. Nesse sentido, a experiência de um *traidor de sua raça* - que optou por aceitar a humanidade dos negros e questionou o sistema de seu povo - ilustra a perversidade do sistema segregacionista: Rian Malan amava os negros, como ele nos apresenta; mas não escapava do imaginário racista dos brancos, que reforçava os estereótipos de selvageria e barbárie da raça negra. A consequência é a crise moral do autor, que eu tentarei apresentar aqui.

REMEMORANDO A HISTÓRIA *AFRIKANER*

Tudo começa em 1788 com um registro judicial que indicava apenas a letra "M". O processo nos conta a história de um *afrikaner*, líder de um grupo que não aceitava o domínio do Império Britânico e se rebelou. Poderia ser mais um registro em meio a tantos outros existentes no Arquivo Nacional da Cidade do Cabo. Entretanto, como nos avisa Malan, "*La historia que revelaron era el mito hecho carne, el destino de una nación encarnado en el sino de un solo hombre*" (MALAN, pp.14).

O homem em questão era Dawid Malan, um dos mais ilustres habitantes da colônia do Cabo. Proprietário de mais de vinte escravos, quarenta cabeças de gado e homem de influência política na região, Dawid era casado e tinha quatro filhos pequenos. Era considerado um bom cidadão, com bons antecedentes e com boas relações comunitárias.

Seus problemas começaram quando a escrava de seu vizinho alemão Jurgen Radjin, Sara, deu a luz a uma criança. "*Normalmente su amo se habría alegrado por este incremento de su ganado humano, pero aquel niño era mestizo, lo cual significaba que habría de desembolsar dinero, pues el hijo de esclava y cristiano tenía que ser bautizado, educado y, finalmente, liberado, y por este aspecto del hijo de Sara era evidente que había sido engendrado por un cristiano*" (MALAN, pp.15).

Apesar das pressões exercidas por Jurgen Radjin, Sara se negou a dizer quem era o pai da criança. Radjin sabia, assim como toda a colô-

nia do Cabo, que os homens brancos costumavam procurar as escravas para manter relações sexuais - e isso não era visto como problema por parte dos colonos, desde que fosse feito com discrição. O que irritou o proprietário de Sara era o gasto financeiro que ele teria, sem poder usufruir do trabalho da criança. A saída encontrada foi aumentar a vigilância sobre a escrava, tentando impedir que esta continuasse a manter relações com o pai de seu filho.

Poucas semanas depois, a mulher de Jurgen viu um vulto atravessando o pátio de sua residência à noite, dirigindo-se ao quarto de Sara. Ao entrar em seu quarto para verificar quem estava ali, deu de cara com um homem desnudo, cujo nome era Dawid Malan.

O caso teve repercussões na colônia, criando uma situação delicada: a mestiçagem advinda das relações sexuais entre brancos e escravas era vista como uma degradação da casta branca, além de ser uma violação dos preceitos calvinistas. Engravidar uma escrava e continuar a manter um relacionamento amoroso com ela ultrapassava os limites éticos da Província, e foi encarado como uma afronta à moral familiar e religiosa local.

Jurgen, assim como a população da colônia, acreditou que a exposição pública do caso já seria suficiente para Malan evitar novos contatos com Sara. Acreditou que o julgamento popular teria o efeito necessário para que ele voltasse a ser o mesmo cidadão de antes, com excelente reputação moral, religiosa e familiar. O que se verificou, entretanto, foi a continuação do romance entre os dois.

Apesar do vexame público, o casal decidiu fugir. Rian Malan apresenta que era um caso de “amor verdadeiro”, e que a única possibilidade de realização de um matrimônio entre um branco e uma negra só poderia acontecer além das fronteiras dos assentamentos europeus, na chamada “*a África salvaje*”. E foi exatamente isso o que aconteceu: os dois dirigiram-se para o interior do continente africano, permanecendo ausentes de qualquer tipo de documentação ao longo de vinte e sete anos.

Aparentemente, podemos pensar que é um caso isolado de fuga de um branco com uma escrava, sem grande importância para a colônia. O escritor alerta, entretanto, que é um caso extraordinário que tem repercussões até hoje na África do Sul. Nas suas palavras: “*Era, en efecto,*

pasmoso, habida cuenta de las humillaciones que más adelante sus descendientes infligirán a sus hermanos y hermanas mestizos. En el siglo siguiente los afrikaners afirmarían que la gente 'de color' había sido engendrada en los burdeles portuarios por marineros blancos de baja estofa y no, desde luego, por los Malan y su piadosa estirpe calvinista. Fue un Malan, el severo e insensible Daniel François Malan, quien se levantó en el Parlamento para promulgar las leyes por las que los negros incurrirían en delito si se acostaban o casaban con blancos. El mismo Malan privó a los descendientes de color de Dawid y Sara de su derecho al voto, y los desalojó de los barrios y las escuelas de los blancos (...) El honorable Daniel François estaba vinculado por lazos de sangre, e incluso de amor, con las gentes de color a las que tan cruelmente desdeñaba” (MALAN, pp.18).

Vinte e sete anos após a fuga, Dawid Malan reaparece na documentação jurídica da Província, sendo acusado de alta traição. Dessa vez, não vemos mais Sara ao seu lado; reaparece ao lado dos rebelados brancos descendentes de holandeses, alemães e franceses – os chamados *bóers* - que não aceitavam o domínio britânico em território africano. Não sabemos o que aconteceu nos anos em que permaneceu ausente da documentação; o que sabemos, de acordo com Rian, é que sua vida mudara: o homem que questionara a escravização e a subordinação da população africana negra, casando-se com uma escrava, aparece nesse momento casado com uma mulher branca, e com “filhos genuinamente brancos”. Além disso, surge como um dos líderes da rebelião que tinha como princípio a supremacia branca e a negação de qualquer tipo de direito à população negra e mestiça do território em questão.

Para o jornalista,

“Tan solo sé que cuanto cruzó el río y penetro en el África salvaje era un hombre y cuando reapareció era otro, y que esta transformación es paralela a la de toda su tribu, pues en eso había convertido a los bóers su aislamiento: eran afrikaners, la tribu blanca de África, arrogantes, xenófobos y ‘llenos de sangre’, como dicen los zulúes de los tiranos. Tenían su propio lenguaje, sus propias costumbres y tradiciones y un mito para iluminar su camino, una mística misión cristiana en el Continente Negro. Se referían a sí mismos como portadores de la luz, pero en realidad

eran oscuros de corazón, y ellos no sólo lo sabían que lo deseaban así” (MALAN, pp.24).

Mi Corazón de Traidor, escrito na segunda metade da década de oitenta e publicado pela primeira vez em 1990, inicia com o relato que acabo de fazer acima. Conta a história do primeiro Malan *afrikaner* existente na África do Sul, que constitui, para o escritor, o momento fundador da “tribo *afrikaner*” e da própria história da nação sul-africana.

Toda a história moderna da África do Sul, para Rian Malan, estaria pautada nesse ato inaugural vivenciado por um de seus ancestrais: ao abandonar sua esposa Sara, aceitando os preceitos segregacionistas propostos pela idéia de pureza racial que caracterizaria a “nova comunidade branca”, *afrikaner*, Dawid estaria fundando o pilar central de estruturação social que definiria o país desde então. Passados mais de dois séculos, o país ainda viveria o mesmo dilema: a separação, segregação e subordinação da população negra e mestiça aos interesses da minoria branca. Para Rian, “*Al recordar la historia, me parece que toda la aflicción de Sudáfrica tiene sus raíces en aquel antiguo acto de Dawid Malan, cuando se cegó a sí mismo. El espíritu del dopper¹ sobrevivió a los siglos y finalmente floreció en el apartheid, cuyos frutos venenosos seguimos comiendo en el presente. Ese espíritu se manifiesta en todo cuanto mi tribu ha hecho a la gente de piel oscura*” (MALAN, pp. 25/6).

Na sua visão, “*Ése fue (...) el acto central de nuestra historia. Los hombres de la generación de Dawid Malan fueron los primeros afrikanners verdaderos, constituyeron el modo en el que se formaron los que vinieron después. Apagaron la luz y desde entonces hemos vivido en la oscuridad (...) Así fue y así sigue siendo*” (MALAN, pp.25).

A família Malan nos é apresentada como uma das mais tradicionais do povo *afrikaner*, fazendo-se presente em todos os grandes momentos históricos da tribo em questão, desde o ato fundador de 1788. Nas lu-

¹ Dopper: “nombre tomado de las pequeñas caperuzas metálicas que apagaban las velas” (MALAN, pp.24/5). Auto-intitulação dada pelos *afrikanners*, fazendo referência ao seu posicionamento contrário às idéias iluministas vigentes no período que pregavam, dentre outras coisas, a igualdade entre os homens.

tas contra os Zulus, contra os ingleses e na formação e estruturação do sistema segregacionista que governava o país desde 1948, sempre esteve presente um Malan! Falar da história dos Malan, segundo o escritor, é falar da história dos *afrikaners* e, conseqüentemente, da nação sul-africana durante o *apartheid*.

O fato de um Malan estar presente no que constitui o ato de formação e fundação da tribo, criaria um vínculo direto entre Dawid e Rian; vínculo este que seria passado geneticamente ao longo dos séculos, mantendo-se inalterado. Nesse sentido, ao contar a sua própria história, Rian a coloca para além do seu nascimento; sua história se confunde com a “história da tribo”, da nação, e tem sua origem (palavras do escritor) no ato fundador de 1788.

O que vemos Rian Malan fazer é aproximar experiências de vida que aconteceram em momentos históricos distintos, criando uma situação de fossilização histórica. Afinal, os valores racistas revelados mais de dois séculos atrás estariam ainda presentes em todos os *afrikaners* existentes no país; como se existisse uma continuidade histórica de uma “essência” racista e segregacionista inerente a qualquer pessoa pertencente ao clã - especialmente em Rian Malan, que se apresenta como um descendente direto do fundador da tribo. Nas palavras do jornalista: *“La escena sudafricana sigue paralizada en ese momento (...) Muy poco ha cambiado entre ese día y el día en que regresé a mi país tras ocho años de ausencia. Mi pueblo seguía montando guardia con las armas preparadas y fuertes botas sobre la espalda de África, y yo era uno de ellos. No tuve que buscar en los archivos para dar con Dawid Malan; me miraba en el espejo y allí estaba (...) Había transcurrido dos siglos, pero la pregunta seguía siendo básicamente la misma. Si Dawid Malan tenía una enfermedad del alma, entonces Rian Malan también la tenía”* (MALAN, pp.376/7).

A permanência dessa essência tribal, entretanto, não ignora as particularidades dos contextos históricos e não propõe a insignificância destes. Dawid Malan viveu em um contexto histórico específico, que é lembrado pelo jornalista. Rian Malan, por outro lado, vive em um contexto histórico totalmente diferente, não existindo nenhum tipo de análise descontextualizada em seu livro. O que me parece importante

frisar é que “a história” é pensada como a permanência de uma essência racista e segregacionista, que prioriza mais as continuidades do que as rupturas; acaba estabelecendo um “marco histórico” inicial, que definiria todos os rumos da história sul-africana, permitindo ao repórter falar de uma cena sul-africana paralisada ao longo dos séculos.

A recuperação histórica no livro não tem a pretensão de reconstruir as experiências de Dawid Malan em detalhes. Diferentemente do que acontece no livro de Eduardo Silva ou de Steven Ozment, por exemplo, o personagem histórico é rememorado para informar o que acontece na atualidade sul-africana. Rian Malan rememora o ato fundador para identificar a “essência” de sua tribo, afirmando que esta continua presente e atuante na contemporaneidade do país.

Eduardo Silva ao propor uma análise histórica de Dom Obá II d'África, um “personagem de rua”, como ele nos apresenta, procura recuperar um momento histórico preciso – a saber, a segunda metade do século XIX no Brasil. Dom Obá é apresentado como um elo entre as elites dominantes e o mundo dos escravos, libertos e homens livre de cor, e sua biografia tem a intenção de explorar o contexto nacional mais amplo, a partir da vida e pensamento de um indivíduo específico (SILVA, 1997).

No livro de Malan, a recuperação de um personagem histórico assume outro caráter: Dawid seria um ilustre cidadão *bóer* que permitiria ao jornalista demonstrar o que seria o elemento mais essencial da formação e manutenção da coletividade *afrikaner*; como se ele fosse o responsável pela fundação de uma “mentalidade coletiva” *afrikaner*, parafraseando Le Goff², que seria imutável ao longo do tempo. Ao mesmo tempo, criaria uma relação praticamente estática entre “passado” e “presente” que valorizaria o suposto espírito, mentalidade, do grupo, independente da ação dos sul-africanos que viveram entre o final do século XVIII e o início da década de oitenta, do século XX; assim, Rian propõe falar do presente a partir de um ilustre indivíduo histórico. Afinal, “*No tuve que buscar en los archivos para dar con Dawid Malan; me miraba en el espejo y allí estaba*” (MALAN, pp.377).

² LE GOFF, J., “As Mentalidades, Uma História Ambígua”. In: J. Le Goff e P. Nora, orgs., *História: novos objetos*. RJ, Francisco Alves, 1976;

Outro aspecto interessante que merece explorarmos diz respeito ao que Crapanzano chama de homogeneidade cultural³. Quando Dawid Malan é apresentado como um cidadão ilustre - “*typical individual*”, nas palavras de Crapanzano -, pressupõe-se que a sua existência é capaz de informar o que seria “a cultura *afrikaner*” ou “a sociedade *afrikaner*”. Podemos ir mais longe, afirmando que, ao recuperar um momento da vida desse personagem histórico - através dos dados fornecidos pela documentação oficial -, Rian propõe que sua existência nos permite falar de dois contextos históricos distintos: o período em que viveu, século XVIII, e o período atual.

Para Crapanzano, esse seria um recurso muito utilizado pelas histórias de vida que buscariam, através da experiência de um indivíduo, falar de coletividades como algo homogêneo. Nas suas palavras, “*The life history is seen as ‘portraying’ or ‘illustrating’ culture or some aspects of it. To have value as such it must be truthful and come from a ‘typical’ individual – one, at least, who can be socially located. But what does it mean to be socially located? And is there ever an individual typical of a culture? (...) The criteria for typicality or social location must be spelled out, and they rarely are in most life histories. Behind this notion of being typical is a peculiarly homogeneous (in my opinion, distorted) view of culture, society, and the individual. It can lead to ridiculous truisms*” (CRAPANZANO, 1984: 954).

Rian Malan utiliza exatamente o recurso metodológico criticado por Crapanzano. Por um lado, um “personagem histórico”, e suas experiência individual em um dado momento, é apresentado como fundador de uma coletividade e representante desta. Aqui, Dawid Malan se transforma em expoente que permite o acesso à “cultura do *volk*” no século XVIII. Por outro, o escritor se coloca como descendente direto desse passado, apresentando-se como pertencente a tal grupo. Nesse sentido, suas experiências e seu relato estariam informando valores e significados “do povo *afrikaner*”.

³ CRAPANZANO, Vincent, “Life Histories”. In: *American Anthropologist*, vol.86, number 4, december/1984, pp.953 – 959.

É importante salientar que Crapanzano e Rian Malan analisam histórias de vida de maneiras distintas. Para o primeiro, estas estão sendo criticadas na sua dimensão científica, como pertencentes a uma das linhas antropológicas e históricas existentes. Assim, chama atenção para o risco metodológico de recorrermos a visões essencialistas que acabariam por fornecer análises distorcidas de fenômenos sociais; o encontro etnográfico representaria uma negociação constante, que exporia as subjetividades do pesquisador e dos pesquisados, permitindo ao antropólogo a compreensão dos símbolos e sentidos utilizados pelas pessoas para organizar suas experiências de vida – e não a compreensão ou apreensão da “cultura” ou da “sociedade”. No segundo, a história de sua raça e de sua vida é recuperada para dar sentido as experiências do escritor. A “experiência” daria legitimidade para a fala, indicando que seu objetivo é a compreensão da realidade sul-africana a partir da vivência de Malan. Não pretende fazer uma análise de histórias de vida; pretende recorrer a sua própria, para explorar o contexto nacional mais amplo.

“SOY UN BLANCO NACIDO EN ÁFRICA, Y TODO LO DEMÁS FLUYE DE AHÍ”⁴

Feita a rememoração histórica do clã, Rian Malan passa a focar em seu livro as suas experiências como repórter criminal do jornal de língua inglesa *Star*. Começou a trabalhar em meados da década de setenta, cobrindo os crimes ordinários que ocorriam nos subúrbios negros da região de Joannesburgo.

O jovem branco que até então nunca entrara nos bairros destinados aos negros, sofre um choque de consciência que o leva a repensar toda a sua visão de mundo e a sua postura em relação à subordinação da população negra e mestiça ao domínio da minoria branca, ao qual ele pertencia. A falta de saneamento básico; a alta densidade demográfica dos bairros, que gerava situações em que dez pessoas habitavam um único cômo-

⁴ MALAN, pp.26.

do de uma casa feita de latão; os esgotos a céu aberto, que proliferavam doenças entre os habitantes; a presença constante de bandidos e pequenos assaltantes; e a generalização da violência nas relações entre os habitantes e entre estes e a polícia branca sul-africana, apresentaram um novo mundo ao repórter. Apresentaram a realidade da população negra e pobre sul-africana aos olhos de um jovem simpatizante do Socialismo, que até então só tivera contato com negros através das empregadas domésticas que trabalharam em sua casa, e que nunca saíra das regiões destinadas à população branca da cidade de Joannesburgo.

Os relatos fornecidos pelo jornalista focalizam todos os tipos de crime que acompanhou e pesquisou ao longo de sua carreira, e tem dois objetivos, basicamente: por um lado, mostrar aos leitores o funcionamento do *apartheid* para com a população negra e as conseqüentes tensões raciais inerentes ao princípio segregacionista do governo, que acabava por impossibilitar qualquer tipo de convívio entre pessoas de raças diferentes. Por outro, pretendem evidenciar a crise de consciência que Rian Malan sentia com a realidade desumana que a sua tribo impunha a quase 90% da população do país; crise esta que caracterizaria todos os brancos sul-africanos que se opunham às práticas de sua raça.

Tendo em vista que o governo sul-africano pregava o convívio harmônico e equilibrado entre as diferentes raças do país, o livro assume uma perspectiva crítica das práticas governamentais nos territórios e subúrbios negros. Mostrar a violência e o sofrimento que caracterizavam o cotidiano da população negra transforma o texto em um instrumento de denúncia, que anuncia ao mundo e aos brancos sul-africanos os significados da ação do *apartheid*.

Assim como Rian Malan, a maior parte da população branca do país não conhecia e não freqüentava os bairros negros das grandes cidades sul-africanas, impossibilitando qualquer tipo de visualização e compreensão dos significados do cotidiano da maior parte da população nacional. Os territórios do país eram divididos racialmente, mantendo as habitações de brancos, negros, indianos e “coloureds” em regiões distintas; a única forma de contato entre as raças se dava nas relações entre patrões e empregados, tendo nos brancos, sempre, os patrões. A

consequência da institucionalização de posições sociais (raciais) hierárquicas impedia não só o reconhecimento da humanidade dos negros, como também isolava e limitava as experiências dos indivíduos: brancos viviam com brancos – em escolas, mercado de trabalho, áreas de lazer, etc; negros viviam com negros, sempre em posições de subordinação.

Mi Corazón de Traidor, nesse sentido, rompe com o imaginário segregacionista pregado pelo *apartheid*, mostrando a experiência de um jovem branco que teve acesso ao “mundo negro”. Ao mesmo tempo, amplia a própria compreensão do sistema vigente, na medida em que introduz a realidade de um mundo, até então inexistente para a maior parte dos branco do país.

Romper com o mundo racial, ao qual Rian Malan estava vinculado, não foi uma tarefa fácil e gerou uma crise de consciência brutal, que será explorada aqui. Para compreendermos no que consiste tal crise, entretanto, precisamos explorar mais a concepção de raça que operava no país. Uma pergunta permeará esta parte do texto: em uma sociedade que define os indivíduos pela raça aos quais pertencem, qual o lugar dos indivíduos que não compartilham os valores de sua cultura? Tentarei mostrar que esse questionamento levou Rian Malan a se sentir um traidor, já que rompeu com o vínculo comunitário mais elementar da vida familiar e social da África do Sul naquele momento.

Em 1948, o *National Party*, partido de expressão *afrikaner* que defendia uma política de “desenvolvimento paralelo e separado” para as raças sul-africanas, chega ao poder. Pela primeira vez na história do país os descendentes dos *bóers* conseguem assumir o mais alto cargo político, mantendo-se no governo ao longo de quase cinquenta anos.

Até a eleição de Nelson Mandela à Presidência da República, em 1994, a Lei e o Estado classificavam e definiam a população do território através da categoria “raça”, impossibilitando que 84% das pessoas fosse considerada cidadã. Aspectos biológicos, fenotípicos e raciais eram determinantes no posicionamento social e econômico dos indivíduos, o que significa dizer que não existia a possibilidade de alteração do status social dos habitantes (CRAPANZANO, 1986; RIBEIRO, 1990). Os indivíduos eram aquilo que seus grupos raciais eram. Se

fossem “brancos”, direitos e benefícios garantidos; se “negros”, “*coloureds*” ou “indianos”, restava a ausência de direitos políticos, sociais e civis e a subordinação ao sistema segregacionista *afrikaner*.

Como apresenta Crapanzano (1986), o *apartheid* partia de uma perspectiva essencialista de raça que estatizava a posição social e a identidade dos indivíduos: “*In this view, once an object or being is classified, it is forever that object or being. It has an identity. It partakes of a particular essence. It is subject to certain regularities, which are understood as rules or laws of nature, and has its own place within a particular picture of the universe, rather like a piece in a jigsaw puzzle*” (CRAPANZANO, 1985: 20).

O *apartheid* estaria presente em todas as dimensões sociais da vida sul-africana, definindo a posição social dos indivíduos, os tipos de empregos possíveis de se ter acesso, os locais aos quais cada raça poderia freqüentar, etc. Impunha, inclusive, uma separação física entre os habitantes, limitando as experiências possíveis de vida de cada indivíduo à raça ao qual estaria vinculado.

Para Crapanzano, o *apartheid* não se limitava a existência de instituições repressoras e controladoras da vida dos sul-africanos; apresentava na sua dimensão ontológica, que afetaria os indivíduos em todas as suas dimensões e possibilidades de estabelecimento de relacionamentos sociais. Citando o antropólogo: “*It is an ontology that affects the very being of its adherents. Apartheid is the product of an essentialist racism in which people of color are considered to be quintessentially different from whites and cannot, as such, enter in any meaningful way into the formation of white identity*” (CRAPANZANO, 1985: 39).

Tal lógica identitária e de pensamento se reproduzia também, segundo Crapanzano, na linguagem, o que significa dizer que o *afrikaans* – língua característica dos *afrikaners* – comportava em sua estrutura lingüística as concepções de mundo dessa coletividade e os limites criados por ela. Para ele, “*Taal [language] gives the afrikaners their identity. It is a product of a historical struggle. It is its speakers’ culture, their kultur (...) Taal cannot in its implications be separated from its speakers’ religion, from their politics, their tradition, their land, and their communality (...) It attests to their particularity, their nationhood, and their dis-*

inction. It gives them an intimate sense of social and cultural unity” (CRAPANZANO, 1985: 30).

Tanto Malan quanto Crapanzano sinalizam que as identidades e as possibilidades de comunicação estariam pautadas na África do Sul pela “experiência”. Como as raças não conviviam e as próprias linguagens expressavam concepções raciais particulares, existiriam limites rígidos na compreensão das experiências das outras raças; e isso acaba por sugerir que a única possibilidade de entendimento entre indivíduos só poderia ser feita entre membros que compartilhassem o mesmo repertório cultural e lingüístico. Como afirma Nadine Gordimer (1988, 1999), um branco nunca poderia saber os significados de ser negro na África do Sul, assim como um negro não poderia compreender um branco.

Reforçando essas concepções, qualquer tipo de relação inter-racial constituía uma transgressão ética e moral, e estava sujeito a repressão policial, jurídica e da própria sociedade sul-africana. Os indivíduos deveriam viver, conviver e casar entre os membros de sua raça e qualquer tipo de contato corporal era visto como um ato poluente e degenerador para a raça branca.

É evidente que existia uma máquina estatal que tentava garantir os princípios segregacionistas impostos pelos *afrikaners*. A proibição de casamentos inter-raciais e de bairros multirraciais, e a separação de todos os locais públicos e de todas as atividades sociais por raça – como, por exemplo, elevadores, banheiros públicos, cinema, bares, ônibus, emprego, etc. -, constituíam o pilar de estruturação social e da própria identidade *afrikaner*, como nos mostra Rian Malan.

Crapanzano nos alerta, entretanto, para o fato de que a hierarquia e separação racial impostas pelos brancos faziam parte do processo de identificação de todos os sul-africanos, independente da raça. Isso significa que, tanto brancos quanto negros, tinham na raça o primeiro sinal diacrítico verificado no processo de identificação dos indivíduos, e que todos compartilhariam o mesmo repertório classificatório e moral. Assim, se você fosse branco, você seria sempre branco, e isso já indicaria o seu posicionamento social e o seu próprio repertório moral. Se você fosse negro, o mesmo processo operaria, segundo o antropólogo.

Crapanzano não quer dizer com isso que os indivíduos se resumiam a sua raça; muito pelo contrário. Existia a possibilidade de resistência, de transgressão e oposição ao sistema racial rígido que operava no país; existiam também outras classificações e processos de identificação operando naquele momento - como, por exemplo, etnicidade, gênero, classe, faixa etária. Mesmo assim, a identificação racial era prioritária e cobrava um alto preço dos indivíduos que rompiam com os princípios pregados pelo sistema vigente.

MEU CORAÇÃO DE TRAIADOR

Esse último ponto levantado por Crapanzano pode ser melhor visualizado se pensarmos na crise de consciência de Rian Malan. Ele se apresenta como branco e descendente de *afrikaners*, mas também como um indivíduo contrário aos princípios de sua tribo. Constitui exatamente um caso de transgressão da moralidade de sua raça.

Assim como todos os brancos de seu país que se negavam a apoiar o sistema vigente, Rian Malan teve que se acostumar com uma posição complicada e marginal dentro da lógica classificatória operante: por um lado, era branco e isso garantia os seus direitos de cidadania e as melhores condições sócio-econômicas. Por outro, era contrário ao *apartheid*, o que representava uma traição a sua raça, sua tribo, sua família e a si mesmo. Além disso, não podemos esquecer que ele também não era negro, o que significa dizer que era visto pelos negros como branco, representante do sistema que ele negava.

Como o próprio Malan nos apresenta, o período de tensões entre o governo e a população negra, que a África do Sul vivia na década de oitenta, aflorava as oposições raciais que foram marcadas ao longo de todo o sistema. Assim, era muito difícil um indivíduo ser reconhecido por outra classificação que não fosse a racial. Para ele, “*era imposible cambiar de raza y casi totalmente inútil ser liberal*” (MALAN, pp.154); mesmo um branco liberal seria identificado com os crimes que sua raça havia perpetrado (GORDIMER, 1988, 1999).

Conta-nos uma história de um sociólogo, branco, Melville Edelstein, liberal, que trabalhava em projetos sociológicos junto à população de Soweto. Em 1976, quando ocorreu o massacre de Soweto, no qual mais de quinhentas crianças negras foram assassinadas por serem contrárias ao ensino obrigatório do *afrikaans* nas escolas, Edelstein estava lá. No início dos distúrbios, a polícia passou avisando a todos os brancos para deixarem o local; Melville ficou: “... *no tenía miedo, pues sabía de qué lado estaba. Cuando llegó la multitud, salió a saludarles y ellos le derribaron y pasaron por encima de él, pisoteándole hasta que murió. Era blanco*” (MALAN, pp.84).

A impossibilidade de se desprender da raça limitava as experiências individuais às experiências da raça a qual os indivíduos faziam parte. A transgressão existia, mas cobrava um alto preço para os brancos que optavam por essa via: segundo Nadine Gordimer, escritora sul-africana, branca, no *apartheid* “... *a cor de nossa pele nos rotulava como opressores aos olhos dos negros, e nossas opiniões nos tornavam traidores frente aos brancos*” (GORDIMER, 1988: 42).

Rian Malan nos chama atenção também para a dimensão psicológica do que ele denomina de paradoxo dos brancos liberais. Segundo o jornalista, todos eles foram socializados por estruturas racistas que perpetravam e reproduziam a segregação racial. Até mesmo as famílias mais progressistas, que queriam se desvincular desse sistema classificatório, acabavam por operar dessa maneira. Crapanzano explora bem essa dimensão, indicando que a realidade do país e dos indivíduos estava pautada em uma dimensão ontológica racista, que limitava todas as possibilidades dos habitantes do país (CRAPANZANO, 1985). Nesse sentido, por mais que um branco acreditasse em um mundo sem distinções raciais, ele tinha que lidar, nas suas experiências cotidianas, com uma realidade e com sua própria consciência racistas.

Essa situação se reproduzia na própria consciência de Rian Malan, que, por mais que tentasse fugir, não tinha como evitar sua educação racista e sua própria consciência racista. É exatamente aqui que se encontra, para ele, o paradoxo de sua vida, responsável pela sua crise: ele amava os negros e lutava por eles; entretanto, era um *afrikaner*, e não tinha como evitar.

Citando o autor: *“La paradoja era un elemento de mi vida, formaba parte del orden natural de las cosas (...) Vivía en un mundo dolorosamente polarizado y sentía que debía comprometerme en un sentido o en el otro (...) Así pues, adquirí el hábito de decir que amaba a los negros y me puse de su lado contra mi propia gente. Hice cuanto pude por actuar en consecuencia, pero lo cierto es que siempre estaba acosado por la duda. En el instante en que di un paso más allá de la retórica y me acosté con una negra, sentí como si hubiera violado una ley de la naturaleza y, sin embargo, al tener tales pensamientos experimentaba simultáneamente otra clase de vergüenza y repugnancia, la vergüenza del traidor, la vergüenza de descubrir que era capaz de albergar semejantes ideas. Porque amaba verdaderamente a los negros”* (MALAN, pp.87/8).

O jornalista não fornece nenhuma alternativa ou saída que indique uma solução para o paradoxo dos brancos liberais sul-africanos. Enfatiza, pelo contrário, que não existia solução e que todos os brancos contrários ao *apartheid* teriam que viver com a eterna dúvida de ser à favor da igualdade racial, por um lado, e ter que conviver com um país construído em pilares racistas, por outro.

Além disso, não podemos esquecer que as possibilidades de solidariedade entre brancos e negros também estava restrita pelo contexto nacional. A radicalização da idéia de que brancos e negros constituíam mundos raciais distintos gerava um processo de naturalização moral, que era extremamente difícil de ser rompido: ser branco implicava em representar todo o sistema de dominação e opressão contrário aos negros. Dessa forma, por mais que Rian Malan, ou o sociólogo Melville Edelstein, rompessem com os princípios apregoados pela raça branca, eles eram vistos como brancos – representantes do sistema que eles negavam.

CONCLUSÃO

Devemos lembrar que o livro informa as contradições e problemas vivenciados pela população sul-africana no momento de maior tensão do regime do *apartheid*: década de oitenta. O sistema dava sinais de fissura, os movimentos contrários à segregação intensificavam suas ações de protesto e

o governo respondia com uma postura extremamente violenta. A situação social do país não é mais a mesma e tem verificado mudanças radicais nas relações entre as populações branca e negra. A eleição de Nelson Mandela à Presidência da República, em 1994, a celebração dos dez anos de democracia, em 2004, e a percepção nacional de que o *apartheid* precisa ser esquecido e enterrado para que a África do Sul rompa de vez com o passado de segregação e violência racial, demonstram que o livro analisado precisa ser interpretado à luz do contexto em que foi escrito.

Mesmo assim, acho importante frisar a importância do texto para a compreensão dos significados que a própria democracia vem assumindo nos últimos dez anos da história sul-africana. É verdade que o sistema do *apartheid* foi destituído com a eleição de Mandela, em 1994, colocando um ponto final nas leis segregacionistas. Entretanto, as quase cinco décadas de pensamentos, políticas, legislações e ações racistas criaram realidades raciais distintas, que reforçaram a idéia de que brancos e negros constituíam mundos raciais naturalmente diferentes.

Como consequência, a África do Sul continua tendo no centro de seus debates nacionais a “questão racial”: por um lado, o governo do *African National Congress*, que se mantém há dez anos na Presidência da República, propõe a desracialização da sociedade sul-africana; por outro lado, a desconfiança e a separação entre as raças indicam que a proposta governamental não conseguiu por um fim na lógica segregacionista pré-existente. Brancos olham com descrédito para o governo de maioria negra, ao mesmo tempo em que os negros olham para os brancos com receio de que estes tentem novamente impor políticas segregacionistas.

Nesse sentido, o livro de Rian Malan continua extremamente atual, na medida em que expõe o tencionamento racial na última década de existência do sistema segregacionista, permitindo a visualização de algumas das tensões que continuam existindo no cotidiano de interação entre as populações branca e negra. Se, como nos mostra o jornalista, a definição racial de um indivíduo era responsável pela separação física e moral da população nacional, a reconciliação e estabelecimento de relacionamentos sociais entre os indivíduos continuam sendo pautadas pela idéia de raça – o que acaba por manter a tensão, isolamento e discriminação entre grupos raciais distintos.

O trabalho não teve a intenção de finalizar as discussões sobre o livro de Rian Malan, assim como não entrou em detalhes acerca do processo de democratização da sociedade sul-africana. Mesmo assim, a disputa pela reescrita da história nacional, a problemática da reconciliação racial e a tentativa governamental em alterar as bases racistas da sociedade sul-africana indica que os temas trabalhados por Malan continuam presentes, atuantes e centrais para compreendermos a realidade pós-*apartheid*.

BIBLIOGRAFIA

- GORDIMER, Nadine. *Living in Hope and History*. London: Boomsbury Publishing Plc, 2000;
- _____. “Onde é que os Brancos se Encaixam?”, In: *O Gesto Essencial: literature, politica e lugares* / organização e introdução: Stephen Clingman; tradução: Waldéa Barcellos. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.
- CORVENIN, Mariann. *Apartheid, Poder e Falsificação Histórica* / tradução: Maria Cristina Rocha. Lisboa: Edições 70: Biblioteca de Estudos Africanos, 1979;
- CRAPANZANO, Vincent. *Waiting: the whites of South África*. New York: Random House, 1985;
- _____. “Life-Histories”. In: *American Anthropologists*, vo.86, n4, december/1994;
- LE GOFF, J., “As Mentalidades, Uma História Ambígua”. In: J. Le Goff e P. Nora, orgs., *História: novos objetos*. RJ, Francisco Alves, 1976;
- MALAN, Rian. *Mi Corazón de Traidor* / traducción: Jordi Fibla: Barcelona: Editorial Anagrama, S.A., 1992;
- RIBEIRO, Luiz Fernando da Rosa. *Apartheid: o reino de Deus na Terra*. Dissertação de mestrado apresentada ao Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília, outubro/1990;
- SCOTT, Joan. “Experiência”. In: Leite da Silva, Alcione (org.), *Falas de Gênero*. Florianópolis: Ed. Mulheres, 1999;
- SILVA, Eduardo. *Dom Obá II d’África, o príncipe do povo: vida, tempo e pensamento de um homem livre de cor*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

SOBRE MARTIN E HANNAH: ENTRE O ROMANCE E AS PRECISÕES

CRISTINA MACHADO MAHER

Romance e biografia. Ficção e realidade. *Martin e Hannah: romance*, livro escrito pela filósofa e antropóloga francesa Catherine Clément, apresenta-se como uma obra que realiza um interessante esforço de superação dessas rígidas oposições. O presente texto tem como objetivo apresentar uma leitura de *Martin e Hannah* orientada para as estratégias mobilizadas por Clément com o intuito de transpor essas oposições e de criar, desta maneira, uma obra que pode ser localizada entre o *romance* e a *biografia*. De forma a alcançar esse objetivo, este texto focaliza as escolhas feitas por Clément para estruturar *Martin e Hannah*, sendo dada especial atenção aos elementos evocados para a elaboração e apreensão dos três personagens principais do livro. Onde Clément os procura e como os constrói?

“ELAS DUAS, JUNTAS. SEM ELE.”

Martin e Hannah é, a princípio, apresentado como a versão romanceada do relacionamento amoroso entre os filósofos Martin Heidegger e Hannah Arendt. Essa definição, no entanto, é redutora, uma vez que o livro reconstrói não a relação entre duas pessoas, mas sim entre três: Elfride, esposa de Heidegger, é personagem igualmente central na obra.

Catherine Clément estrutura o romance de forma que sua narrativa circule em torno de um evento específico, a visita de Hannah Arendt, em 1975, quatro meses antes de sua morte, à casa de Heidegger em Freiburg. Encontrando Heidegger extremamente debilitado e emudeci-

do, e sem poder partir por causa de uma intensa chuva, Hannah acaba por sentar-se à mesa da cozinha para tomar café com Elfride.

A conversa entre Hannah e Elfride é permeada por discussões, julgamentos, explicações e tréguas. São duas mulheres que amaram o mesmo homem, uma como amante, a outra como esposa. São duas alemãs que vivenciaram a Segunda Guerra Mundial sob óticas distintas, uma como judia, a outra como simpatizante do nazismo.

A cena serve de eixo central para a narrativa de Clément. É a partir da conversa, e do que uma mulher diz a outra, que as memórias de Elfride e Hannah emergem. O livro é estruturado de maneira que os diálogos do “presente” (a conversa à mesa do café) sejam intercalados pelas lembranças das mulheres. É o confronto entre elas, tal qual imaginado (ou recriado) por Clément, que informa a reconstrução de suas memórias.

As lembranças de Elfride e Hannah vão aparecer em capítulos que levam os nomes das personagens. Ainda que essas lembranças apareçam sempre em terceira pessoa¹, é possível perceber claramente que a estratégia narrativa de Clément dá voz direta às personagens. O uso da terceira pessoa é feito de forma não convencional, já que Catherine Clément, ao narrar, toma a posição de “dona” da memória, permitindo-se olhar para fatos e eventos sob a perspectiva imaginada das personagens.

As lembranças de Heidegger também estão presentes, aparecendo, porém, sempre como sonhos e pesadelos de um homem idoso que dorme na sala ao lado. Elas não são, desse modo, informadas por uma relação dialógica.

Heidegger se encontra no livro também pelo que as duas mulheres dele falam. Mas sua presença é visível principalmente na sua ausência: Heidegger aparece, antes de mais nada, como a principal ponte (mas não a única) entre aquelas duas mulheres que conversam ao redor de uma mesa em uma cozinha.

Frente a isso, soa estranho a escolha do título do livro, uma vez que este enfoca não apenas a relação entre os dois filósofos, mas também a relação entre as duas mulheres.

¹ É somente na conversa na cozinha de Elfride que as personagens falam em primeira pessoa.

“NA MESMA PROPORÇÃO: IDÉIAS E FATOS”

O livro de Catherine Clément, como anteriormente mencionado, apresenta-se como um romance e, como tal, não se pretende a reconstrução rigorosa de um evento efetivamente ocorrido. É interessante observar, no entanto, que o encontro a partir de onde Clément estrutura seu livro foi retirado de um pequeno parágrafo presente na biografia sobre Hannah Arendt escrita por Elizabeth Young-Bruehl.

“Apesar do desastre que fora sua visita em 1974, Arendt decidiu visitar Martin Heidegger em Freiburg no seu caminho para Tegna. Encontrou-o doente. Preocupada com o Marido, Elfride Heidegger foi cordial com Hannah Arendt e, depois de tanto tempo, houve uma trégua e uma reconciliação entre as duas mulheres. Mas Arendt deixou Freiburg desestimulada. ‘Cheguei em casa muito deprimida’, escreveu a Mary McCarthy de Tegna. ‘Heidegger está agora, subitamente, muito velho, muito mudado desde o ano passado, muito surdo e distante, inabordável como nunca o vi antes. Aqui fiquei rodeada, durante semanas, por pessoas velhas que subitamente ficaram muito velhas.’” (Young-Bruehl, 1997: 404)

De acordo com Clément, deparar-se com a situação brevemente mencionada por Young-Bruehl foi o ponto de partida para o projeto de um livro que, dizendo-se romance e ficção, teria como objetivo realizar um esforço de reflexão a fim de imaginar os termos nos quais se constituiu a conversa – e talvez mesmo as relações envolvendo Hannah, Elfride e Martin.

Mas escrever um romance sobre pessoas e relações que de fato existiram exigiu de Clément alguns desafios. Afinal, onde procurar essas pessoas e relações?

É no final do livro, em um capítulo chamado *Precisões*, que Clément aponta os principais livros que orientaram sua escrita. Esses livros são divididos em grupos de obras denominados *Sobre Hannah Arendt*, *Sobre Martin Heidegger*, *Sobre Arendt e Heidegger*, *De Hannah Arendt*, *De Martin Heidegger* e *Elementos de história*.

Martin e Hannah, portanto, procura as vozes de seus personagens tanto em biografias que deles falam, quanto nas obras por eles escritas.

Antes de discorrer um pouco mais sobre a forma como Clément trabalha com as obras dos dois filósofos como material de pesquisa para a elaboração de seu livro, cabe perguntar: e a voz de Elfride, onde ouvi-la?

Diferentemente de Heidegger e Arendt - que escreverem livros e foram foco de inúmeras obras biográficas -, a voz de Elfride é mais difícil de ser encontrada. Clément não dá muitas dicas de onde a procurou: não há indicação de nenhuma obra *sobre* ou *de* Elfride Heidegger – até porque elas aparentemente não existem. Resta, então, supor que Clément tenha tentado “encontrar” Elfride nas referências presentes nos livros sobre Heidegger, sobre Arendt e sobre o romance dos dois. Além disso, Elfride pôde ser encontrada por Catherine Clément não apenas marginalmente nas biografias, mas também na própria obra de Heidegger. Isso fica claro quando, em determinado momento do livro, as duas mulheres discutem qual delas tornou possível a escrita de *Ser e Tempo*, de Heidegger.

Para Hannah, as reflexões de Martin partiram do romance dos dois²:

“As palavras de Martin, numa carta de 1925, como que cochichavam em seu ouvido.

Foi no final do ano letivo, depois de Hannah sair de Marburgo, por precaução. Espaçados, seus encontros ganharam em intensidade. Nunca Martin escreveu mais, nem melhor.

Ele lhe mandara uma carta na época em que havia alugado um quarto de camponês para trabalhar em paz, sem a família. Estava redigindo *Ser e Tempo* numa febre filosófica que não teria conhecido sem ela, sua jovem secreta. Ele o escrevia para ela.

Um canto de amor inequívoco. A causa do primeiro livro era ela, a ausente. (...)

Só ela lhe dera a possibilidade de sair dos assuntos humanos; assim nascera a filosofia de Heidegger. Graças a uma jovem ideal que se entregara incondicionalmente a ele e o adorara” (p.104-106)

² De acordo com Young-Bruehl: “Sobre os anos entre 1923 e 1928, quando preparava *Ser e Tempo e Kant e o problema da metafísica*, ele [Heidegger] disse em público somente que esse foi o seu ‘período mais estimulante, complexo e pleno de acontecimentos’. Vinte anos depois, confessou a Arendt que naquela ocasião fora ela, Hannah, a inspiração para o seu trabalho, o ímpeto para seu pensar apaixonado.” (1997: 63)

Para Elfride, a obra não poderia ter sido escrita sem seus esforços de esposa devota:

“‘Tem outra coisa’, murmurou Elfride pensativa. ‘O tempo de Martin fui eu que lhe dei’.

‘Não estou entendendo’, disse Hannah.

‘Antes do nosso casamento, Martin não tinha horário, trabalhava em meio à desordem, de qualquer jeito, durante a noite’.

‘A noite’, repetiu Hannah, sonhadora. ‘Ora vejam só...’

‘Sim! Não era razoável. Quantos esforços para trazê-lo de volta ao dia! Restabelecer o ritmo do despertar, obrigá-lo a fazer suas refeições em horas fixas... Eu evitei o choro das crianças, isolei Martin. Ele precisava de silêncio, de calma’.

(...)

‘O que sei da filosofia de Heidegger é que, se eu não tivesse assumido o Cuidado, ele não teria tido tempo de pensar nela’.

(...)

‘Agora, porque acha que ele largou você? Porque tinha medo do meu ciúme? Claro que não. Eu não tinha desconfiado de nada. Ele teria podido marcar outros encontros com você, continuar mantendo essa relação adúltera sem complicações. Significa, então, que ele rompeu por outra razão. Ele a deixou para reencontrar a regra de seu tempo. Seu cuidado, talvez. Mas esse cuidado, sou eu.’” (p.108-110)

Assim, se Elfride Heidegger é deixada de lado por aqueles que “documentam” a história, Clément mobiliza esforços no sentido de procurar sua presença nas obras do marido. É nessas obras (tanto quanto nas pontuadas aparições nas biografias dos dois filósofos) que a autora encontra elementos para construir a “Elfride” que se faz presente em *Martin e Hannah*.

Mas se Clément não expõe às claras os lugares por onde procurou Elfride, o mesmo não é feito com Hannah Arendt e Martin Heidegger. Como dito anteriormente, a pesquisa historiográfica realizada contemplou não apenas as obras que falavam sobre os dois filósofos, mas também os livros por eles escritos. Clément, dessa forma, procura as vozes de seus personagens no trânsito entre o que é dito *sobre* eles e o que é

dito *por* eles, mostrando, assim, não construir oposição rígida entre vida pessoal e trabalho intelectual.

Para que se torne mais clara a maneira como Clément recorre aos escritos de Heidegger e Arendt para a construção de seu romance, enfoco, aqui, um trecho de *Martin e Hannah* no qual Hannah Arendt relembra o julgamento de Adolf Eichmann, em Israel. Essa lembrança é recuperada depois que Elfride e Hannah discutem a polêmica causada nos Estados Unidos pelo lançamento de *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal* (1999).

“‘Beth Hamispath’ – ‘O Tribunal’, grita o meirinho.

Hannah se levanta com a sala. Entram os juizes, três togas negras. O homem está de pé, tranqüilo.

Hannah fica com medo. O maior processo do século começa com um réu fantasma. Ela quis ver com os próprios olhos o único criminoso de guerra nazista sobrevivente diante dos juizes de Israel, e lá está! O homenzinho é insignificante. Começa o julgamento. Ele responde comportadamente às perguntas, com voz fanhosa porque está resfriado.

Hannah se esforça para tomar notas. Mas nada; não consegue escrever. Larga a caneta e contempla o homem na gaiola de vidro, aquela fera responsável por milhões de mortos judeus.

Aquela ovelha trancafiada que bale. Desnorтеada, compreende que seu medo vem dela. Da banalidade de um processo na justiça quando ela esperava a grandeza do teatro antigo, com a punição solene do culpado. Ela tem medo da banalidade do homem, da banalidade do réu, da banalidade do procurador de Israel, do público e até das pobres testemunhas.

Ela teme acima de tudo descobrir o pior: a banalidade do próprio mal, já que o mal teve que passar por aquele homenzinho grotesco. Em nenhum instante ela duvida da culpa do réu. Em nenhum instante tampouco ela acredita estar diante do verdadeiro culpado.

O verdadeiro culpado está em todos. Sem exceção.

O réu foi capturado na Argentina, onde passava dias felizes. Deixou-se ser preso sem resistência. Seu enforcamento é certo. De antemão, ele se diz contente por ser enforcado em público em Jerusalém.

De repente, Hannah compreende que ele é disciplinado. Mesmo em Jerusalém, na gaiola em que se compraz em responder às perguntas, tão facilmente.

Culpado de normalidade.

Ela dirá isso.” (p.185-186).

“Ela dirá isso”. De fato, Hannah escreveu um livro sobre o julgamento, lançado em 1963, e que se tornou uma de suas obras de maior repercussão. Parte integrante da bibliografia utilizada para a elaboração de *Martin e Hannah*, *Eichmann em Jerusalém* apresenta a análise de Arendt sobre o julgamento, tendo sido duramente recebido por parte daqueles que interpretaram as colocações da filósofa como expressão de anti-semitismo. Escreveu Arendt, no *Pós-escrito*, sobre a banalidade do mal e em defesa pelas críticas recebidas pelo livro:

“Posso também imaginar muito bem que uma controvérsia autêntica poderia ter surgido do subtítulo do livro; pois quando falo da banalidade do mal, falo num nível estritamente factual, apontando um fenômeno que nos encarou de frente no julgamento. Eichmann não era nenhum Iago, nenhum Macbeth, e nada estaria mais distante de sua mente do que a determinação de Ricardo III de ‘se provar um vilão’. A não ser por sua extraordinária aplicação em obter progressos pessoais, ele não tinha nenhuma motivação. E essa aplicação em si não era de forma alguma criminosa; ele certamente nunca teria matado seu superior para ficar com seu posto. Para falarmos em termos coloquiais, ele simplesmente nunca percebeu o que estava fazendo (...) Ele não era burro. Foi pura irreflexão – algo de maneira nenhuma idêntico à burrice – que o predispôs a se tornar um dos grandes criminosos desta época. E se isso é ‘banal’ e até engraçado, se nem com a maior boa vontade do mundo se pode extrair qualquer profundidade diabólica ou demoníaca de Eichmann, isto está longe de se chamar lugar-comum.” (Arendt, op. cit., p.310-311, grifos da autora)

Vê-se, assim, que em *Martin e Hannah*, Catherine Clément constrói a memória de Hannah Arendt a partir do que foi escrito pela própria filósofa. Ao usar estratégias como essa, Clément acaba por dizer que, para ela, autor e obra não podem ser rigorosamente separados: pode-se “ler” a pessoa no que é escrito por ela, já que todo ato discursivo é uma

forma de enunciação onde o sujeito, inevitavelmente, se constrói, se revela e se enuncia (Possenti, 1988). Além de tentar reconstruir as impressões de Arendt do julgamento, Clément procura mostrar como as experiências pessoais da filósofa teriam sido cruciais para suas reflexões.

“Um acidente?”, espantou-se Elfride.

‘Eu estava em Nova York, em pleno trabalho sobre o processo de Eichmann, tinha um encontro urgente e meu táxi entrou num caminhão, no Central Park.’

(...)

‘E foi esse acidente que levou você a se distanciar?’

‘Eu?’, disse Hannah surpresa. ‘Ah, sim! Veja você, nesses momentos extremos, a gente não fica mais em condições de julgar. Retomei meu trabalho sobre Eichmann num estado de espírito diferente. Estava profundamente tranqüila. E lúcida. Com o choque, compreendi a banalidade do mal.’

Perplexa, Elfride franziu a testa.

‘Sim, é complicado’, disse Hannah. ‘Quando temos subitamente a opção entre a vida e a morte, nós nos tornamos nós mesmos. É difícil explicar. Eu alcancei... Não sei como dizer. O prazer de viver, sem dúvida.’

Elfride arregalou os olhos.

‘Apesar dos pesares, a vida era bela’, retomou Hannah. ‘O mal era banal, e eu tinha sobrevivido. Eu sozinha encarnava minha parte de humanidade.’

‘Isso é óbvio’, murmurou Elfride, assombrada.

Hannah recobrou pouco a pouco suas idéias. Não havia mais mariposas diante dos olhos.

Claro, para Elfride, a vida era óbvia. Claro, ela nunca duvidara disso. Elfride não duvidava de nada. Decididamente banal, não era má no fundo. Inútil insistir.” (p.215-216)

A relação entre trabalho intelectual e vida pessoal está presente em diversos momentos de *Martin e Hannah* e não apenas onde a relação autor/obra é claramente exposta – como no caso do julgamento de Eichmann.

Os esforços de Clément em trabalhar com obras filosóficas como documentação biográfica são constantes e se apresentam de maneira criativa no livro. Ela, em diversos momentos, tenta encontrar Martin no que por ele foi escrito. De acordo com Shroeder (2002), Clément faz uma não usual – e, por isso mesmo, interessante – opção de fazer a filosofia de Heidegger emergir não do emudecido Martin, e sim do diálogo entre Hannah e Elfride. A homenagem ao pensador, assim, estaria colocada não na repetição pura e simples de suas palavras, mas na forma como seu legado filosófico orienta a própria maneira como a escritora estrutura seu livro.

Catherine Clément, nesse sentido, vai além e tenta encontrar não apenas Martin em sua obra, mas também aqueles que o cercam. Essa tentativa pode ser percebida quando, como mencionado anteriormente, vê-se uma procura pelas influências e pelos espaços ocupados por Elfride e Hannah em *Ser e Tempo*. *Ser e Tempo* se apresenta, assim, não apenas como um livro *de e sobre* Martin Heidegger, mas também como um livro *sobre* (e, de certa maneira, também *de*) Hannah Arendt e Elfride Heidegger.

Segundo Clément, sua intenção era construir um livro onde estivessem presentes “na mesma proporção: idéias e fatos” (p.329). Essa afirmação implica em pelo menos duas considerações sobre o trabalho.

Quando afirma que escreveu seu livro levando em conta tanto as idéias quanto os fatos, Catherine Clément está se referindo ao material sobre o qual se debruçou para escrever *Martin e Hannah*. Para a autora é o trabalho com fontes diversas, tais como as biografias e os livros acadêmicos de filosofia, que permitem a ela alcançar seus objetivos.

Merece destaque também o fato de Clément elencar uma série de obras que teriam como objetivo trazer os *Elementos de história* necessários para a elaboração do livro. Assim, a escritora aproxima obras filosóficas, narrativas biográficas e contexto histórico nos esforços por apreender seus personagens.

Porém, ao dizer que trabalhou de maneira igualmente séria com “idéias e fatos”, Clément também está falando sobre o desafio proposto em seu livro: construir um romance sobre pessoas e relações que existiram. Ou seja, ao trabalhar com “idéias e fatos”, *Martin e Hannah*

apresenta a tentativa de reconstrução de um evento relatado em uma biografia - o encontro, o conflito e a trégua entre Elfride e Hannah - não como ele teria de fato ocorrido, mas como uma ficção.

Clément se coloca o desafio de pensar os limites entre a veracidade e a ficção de uma obra que se apresenta, ao mesmo tempo, como biografia e como romance. Se se propõe a escrever um romance, a autora vai além, na medida em que procura, em um capítulo curiosamente chamado de *Precisões*, indicar os diferentes lugares onde procurou seus personagens.

A tensão entre *ficcionalidade e realidade* é própria da escrita biográfica. A narrativa biográfica, como mostra Crapanzano (1994), diz respeito menos à representação de uma realidade e mais à construção de um texto que, enquanto tal, apresenta uma dinâmica própria. A escrita (seja de uma biografia ficcional, como no caso de *Martin e Hannah*, seja de uma biografia que se diga realista ou mesmo de uma autobiografia) deve ser tomada como ato criativo que supõe escolhas (Tejada, 1997). Encarar de frente a fragilidade da idéia de apreensão do “verdadeiro” não implica, no entanto, deixar de lado os alcances do método em questão. Afinal, a ficcionalidade (intencional ou não) presente no texto pode, e muito, nos informar sobre as relações que envolvem sua elaboração.

“COMO SEMPRE”: O SURDO, A PÁRIA, A CASA

Como já afirmado, Catherine Clément constrói a narrativa de seu livro de modo que a conversa entre Elfride e Hannah seja a referência a partir da qual apareçam as lembranças das duas mulheres. Se as memórias das personagens são sempre resgatas (e construídas) pelo diálogo que acontece no presente, não é de se estranhar que elas não sigam, a rigor, uma ordem cronológica.

Se Clément abre mão da cronologia enquanto estratégia de ordenamento na construção de histórias de vida, ela, no entanto, adota uma outra: aquela que supõe que as (ou pelo menos algumas) características

dos indivíduos podem ser encontradas em diversos momentos de suas vidas. Ainda que fale das mudanças e transformações que integraram a vida dos personagens, Clément parece a todo momento insistir na idéia de que suas vidas seguiram, de alguma forma, um percurso orientado - percurso esse que seria coerente com a “personalidade” presente nessas pessoas desde a infância e que pode ser observada por toda a vida.

Assim, o retrato de Heidegger é construído de forma que sempre seja possível encontrar nele uma “predisposição ao devaneio”, característica que explicaria não apenas sua inclinação ao trabalho intelectual, mas sua indisposição para a política e para as “coisas do mundo”.

“Mas desde a infância, era sabido na família, Martin se distinguia por uma predisposição ao devaneio. Ele havia ingressado no seminário com um sentimento sincero, mas não suportara a disciplina. Os rigores, dizia. Os horários, as genuflexões. O catolicismo pedia o impossível, e Martin sufocara sob o efeito de distúrbios cardíacos, ou de crises de asma; o diagnóstico não era claro. O jovem Heidegger não tinha a saúde que o sacerdócio requeria, concluíram os dignatários da Igreja romana. Nenhum deles presentira o fogo do pensamento sob a respiração arquejante.” (p.20).

Não é aleatório, tampouco, que Clément tenha explorado a condição debilitada de Martin – enquanto Elfride e Hannah conversam na cozinha, ele sonha, sozinho, no quarto.

São constantemente presentes no livro as imagens de Hannah como a eterna pária, cuja vida teria sido marcada por episódios de confrontação, lutas e fugas. Esse retrato, usado por Clément para falar dos exílios de Hannah, é apresentado como tendo estado presente em diversos períodos de sua vida (desde a infância), podendo ser encontrado também na própria conversa na cozinha de Elfride. Para Clément, a vida de Hannah teria sido marcada por uma “missão”, “missão” essa que perpassa seus diversos momentos e mundos – a guerra, o exílio, seu trabalho, sua relação com o(s) judaísmo (s), seu romance com Heidegger, seu confronto com Elfride.

“Deveria deixar-se habitar pela morte ou pela vida? Hannah optara. Decididamente, a vida. Na morte, ninguém podia nada. Na

vida, dava para agüentar firme. Quando submersa, Hannah sempre soubera dar o impulso para voltar à superfície. Agüentar! Resistir! Não ceder! Mesmo no campo de concentração francês, nem a fome nem a lama venceram Hannah.

Enfrentar riscos, assumi-los. Passar documentos cifrados em grego diante do nariz da polícia alemã, contar lorotas ao policial amável, atravessar a fronteira clandestinamente. Ver-se pária na França, pária nos Estados Unidos, estrangeira em toda parte. Arriscar tudo sem saber, pensar o caso Eichmann, esclarecer sua banalidade, a pavorosa obediência e, para terminar, ver-se pária dos judeus, pária em Israel, essa grande dor. Tudo isso Hannah fizera. E agora, sob o teto de Freiburg, sua missão não terminara.” (p.149-150)

Ainda que a infância de Elfride não se faça presente em nenhum momento do livro, é possível observar uma constante na forma como Clément a caracteriza: Elfride seria a defensora fervorosa de seu lar e de sua família. Essa caracterização, destaca-se, está presente não apenas quando Elfride fala de sua casa em Freiburg, de seu marido e de seus filhos, mas também quando fala de seu patriotismo e de seu fascínio pelo nazismo.

“Dessa época ela guardava uma lembrança confusa: as botas dos soldados que não eram mais botas alemãs³, os alemães nas ruas caminhando de cabeça baixa, pedras tombadas, gritos breves, canções de vitória, desmoralizações seguidas de ferozes esperanças, a angústia o fim do mundo.

Sua casa requisitada, como todas as dos membros do partido nazista. A apreensão da biblioteca era muito mais grave. Contra a requisição, Elfride não podia fazer nada. Já pela biblioteca, lutou palmo a palmo. Levados os livros, o pensamento de Martin iria junto.” (p.236).

A idéia de vida como um percurso orientado dotado de um sentido único, constante e objetivo (final) é problemática na medida em que, como mostra Bourdieu (1997), pode levar à armadilha de tomar as identidades como construções de um si mesmo que se apresentaria

³ Referência à invasão de tropas norte-americanas em Freiburg.

como único e imutável ao longo do tempo e dos espaços. Clément parece, em determinados momentos, cair nessa armadilha quando atribui demasiada coerência às ações e reflexões de seus personagens.

Ainda que a crítica de Bourdieu seja pertinente para algumas colocações presentes em *Martin e Hannah*, é preciso que se destaque que Clément dá margem para que o diálogo imaginado entre Elfride e Hannah seja o lugar onde as duas personagens constroem, e não apenas expõem, suas diferenças.

“O AÇUCAREIRO BATEU TRÊS VEZES NA MESA”

A conversa entre as duas mulheres é longa e é marcada por uma série de acusações, confrontos e explicações. Se é iniciada como uma guerra, ela encerra-se como um prenúncio de paz. Na verdade, a imagem mais adequada para caracterizar a conversa à mesa do café parece ser a de um julgamento. Em mais de um momento, essa imagem é apresentada de forma explícita no livro⁴. Mas afinal, cabe perguntar, o que está sendo julgado?

O ponto de partida do julgamento é o romance entre Hannah Arendt e Martin Heidegger. O diálogo entre as duas mulheres é iniciado como a conversa entre a esposa e a amante de um mesmo homem. Porém, o julgamento também se refere a outras questões. Em muitos momentos, o que vemos é o diálogo entre duas alemãs que vivenciaram a Segunda Guerra Mundial, uma na posição de filiada do Partido Nacional-Socialista, a outra na posição de judia que foi obrigada a fugir do país. Outras oposições igualmente presentes nos diálogos são aquelas marcadas entre: a dona-de-casa e a filósofa; a mulher que constrói sua vida em torno do lar e a viajante; e, finalmente, a mãe e mulher que nunca teve filhos.

É interessante observar, entretanto, que essas oposições nunca aparecem sozinhas. O mútuo julgamento de Elfride e Hannah é con-

⁴ Em pelo menos duas situações diferentes, o açucareiro é usado como o martelo (instrumento de veredicto) de um tribunal.

struído de forma a possibilitar que todas essas questões apareçam inter-relacionadas. Catherine Clément somente concebe, assim, a relação entre as duas mulheres se essa for constituída pela intersecção das diferentes representações que teriam de si mesmas e uma da outra.

“No decorrer de suas eternas querelas, cada vez que Elfride abordava as margens da maternidade, Hannah a fuzilava com as desgraças da guerra. A fuga para a França, a dura vida dos refugiados alemães.

Em geral, o internamento de Hannah no campo de concentração de Gurs, na França, bastava para fazer a senhora Heidegger calar. Por que Hannah não teve filhos? Por causa de Hitler. Xequemate, Elfride. Rechaçado o ataque. Pois bem, ia ter que recomeçar a fuzilaria.” (p.48)⁵

Anteriormente foi apontado que o trabalho de Catherine Clément por vezes cai na armadilha de tratar as histórias de vida como percursos orientados. Se, por um lado, é possível identificar esse problema na maneira como Clément trabalha com o método biográfico, por outro, pode-se encontrar em seu livro um constante esforço pela construção das narrativas de vida a partir de uma multiplicidade de representações e de lugares a partir de onde se fala. E é justamente na situação a partir de onde constrói seu livro, um diálogo, que Catherine Clément encontra os elementos necessários para construir um fluxo de oposições por meio de onde personagens como Hannah e Elfride atribuem valores não apenas uma a outra, mas também a si mesmas.

“O ódio lavrava sob as cinzas, e as cinzas haviam tomado os cabelos delas. As duas mulheres tinham firmado um pacto de não agressão decidindo chamar-se por seus prenomes.” (p.85)

É a relação dialógica presente no texto que informa e cria as identidades dessas personagens, e não o contrário (Scott, 1999). São essas relações de alteridade que permitem o aparecimento das representações fragmentadas (Tejada, 1997) que as personagens tem de si mesmas e

⁵ Nesse trecho, Clément apresenta o trânsito entre diferentes referências sob a forma dos pensamentos de Hannah.

da outra. Merece destaque o fato de o trabalho de Clément permitir que essa fragmentação apareça em uma relação cujos prenomes mantêm-se constantes. Assim, mesmo que a conversa se dê, o tempo todo, entre “Elfride” e “Hannah”, o que se vê não é apenas uma relação de interlocução, mas sim uma multiplicidade de interações.

A relação dialógica apresenta-se, assim, como um constante deslocamento dos lugares a partir de onde se fala. Se “não são os indivíduos que têm experiência, mas os sujeitos é que são constituídos através da experiência” (Scott, 1999: 27) – as experiências, nesse caso específico, não dizem respeito apenas a uma conversa entre duas mulheres em uma cozinha, mas, também, a processos históricos de longa escala, isto é, à ascensão nazista na Alemanha -, então é importante ter em mente que os constantes deslocamentos e referências não simplesmente informam, mas são, sobretudo, informados pelo diálogo entre Hannah Arendt e Elfride Heidegger.

O julgamento apresentado no livro, desta maneira, não é apenas o de Hannah e Elfride, mas também o da própria Alemanha nazista. Ao permitir que o açucareiro faça as vezes do martelo e que a mesa da cozinha, as do tribunal, Clément apresenta algumas possibilidades de leitura dos horrores da Segunda Guerra Mundial. As tensões que circulam na cozinha de Elfride, assim, também enunciam o descarte da oposição que trata os domínios da “política” e do “privado” como radicalmente distintos.

“AFINAL DE CONTAS...”

Este texto, em hipótese alguma, teve por objetivo esgotar as possibilidades de leitura de *Martin e Hannah*, mas sim apresentar uma leitura que, interessada nas estratégias de Clément para apreender seus personagens, procurou atentar para as maneiras como a autora rompe com as rígidas fronteiras construídas entre ficção e realidade. Se a autora apresenta seu livro como *romance (novel)*, ela também alerta para o fato de que este só pôde ser escrito por meio de um interessante e criativo esforço de imaginação historiográfica que, como procurou-se

evidenciar, implicou na mobilização de biografias, obras filosóficas e “elementos da história” como fontes de referência.

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

- ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- BOURDIEU, Pierre. “A ilusão biográfica”. In: *Razões Práticas: sobre a teoria da ação*. Campinas: Papirus Editora, 1997.
- CLÉMENT, Catherine. *Martin e Hannah: romance*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- CRAPANZANO, Vincent. “Life-Histories”. In: *American Anthropologists*, v.86, n.4, dezembro 1994.
- POSSENTI, Sírio. “Língua e discurso”. *Discurso: estilo e subjetividade*. São Paulo: Martins Fontes, 1988.
- SCHROEDER, Steven. “Martin e Hannah: a novel”. *Essays in Philosophy: A Biannual Journal*, vol.3, n.1. Humboldt State University, 2002. Disponível em <www.humboldt.edu/~essays>. Acesso em: outubro de 2004.
- SCOTT, Joan W. “Experiência”. In: Leite da Silva, Alcione (org.) *Falas de Gênero*. Florianópolis: Ed. Mulheres, 1999.
- TEJADA, Cristina Sáenz. “Autobiografia, Ficção e Identidad en *Mulher no Espelho*”. In: *Travessia – Revista de Literatura*, n.29/30, 1997.
- YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. *Por Amor ao mundo: a vida e a obra de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Relume-Dumara, 1997.

ISOLAMENTO, SOLIDÃO E SUPERFLUIDADE: SOBRE ABISMOS COTIDIANOS

GABRIEL DE SANTIS FELTRAN¹

APRESENTAÇÃO: PENSAR O ENCONTRO

Este artigo apresenta o encontro etnográfico que tive com Rosi e Ricardo, e explora algumas das experiências políticas – radicais – latentes nele. Nós nos encontramos frequentemente entre 1998 e 2000, quando eu trabalhava no bairro em que mãe e filho moravam, na periferia de São Paulo; conversei pessoalmente com eles algumas vezes, nunca com os dois juntos, em circunstâncias sempre distintas umas das outras, em geral rápidas, informais e superficiais. A princípio pouco significativo para todos, portanto, este encontro se recolocou de modo muito instigante para mim entre 2001 e 2002, quando retornei a este bairro para pesquisa de campo. O que segue é fruto das análises desenvolvidas desde então, que tiveram como pano de fundo o pensamento político de Hannah Arendt, e aqui são esboçadas a partir de fragmentos narrados de nossas histórias de vida.

O texto é dividido em duas partes; na primeira apresento histórias curtas da trajetória de cada um de nós; é então que o abismo entre classes sociais no Brasil aparece como clivagem fundamental que demarca as fronteiras de meu encontro com Rosi e Ricardo². No cruzamento de

¹ Doutorando em Ciências Sociais pelo Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas.

² A categoria “classe” não é tomada aqui como ponto de partida mas, ainda que sempre guarde um grau de arbitrariedade, é resultado da análise que se faz ao longo do texto. A categoria parte da tentativa de visitar a experiência (de classe) como impor-

nossas histórias, portanto, se destaca uma experiência central que nos é *compartilhada* e que, paradoxalmente, fortalece esta clivagem: trata-se da experiência que Arendt chamou de *isolamento*³. Compartilhado entre nós, este isolamento se fundamenta nas chamadas constantes, centralmente organizadas, para que nos mantenhamos em lados distintos do abismo social⁴. Aparecem então, no texto, alguns dos sentidos políticos que se podem retirar desta experiência, vivenciada como norma de conduta naturalizada na dinâmica social brasileira hoje.

tante para a construção das histórias de vida em questão aqui. A noção thompsoniana de classe como construção histórica, expressa por exemplo em Thompson (1987 ou 1989), me parece ainda dar conta da tentativa de estabelecer clivagens iniciais para a tentativa de analisar o contexto recente da sociedade brasileira.

³ *O isolamento é aquele impasse no qual os homens se vêem quando a esfera política de suas vidas, onde agem em conjunto na realização de um interesse comum, é destruída. E, no entanto, o isolamento, embora destrua o poder e a capacidade de agir, não apenas deixa intactas todas as chamadas atividades produtivas do homem, mas lhes é necessário. (...) No isolamento, o homem permanece em contato com o mundo como obra humana; somente quando se destrói a forma mais elementar da criatividade humana, que é a capacidade de acrescentar algo de si mesmo ao mundo ao redor, o isolamento se torna inteiramente insuportável. Isso pode acontecer num mundo cujos principais valores são ditados pelo trabalho, isto é, onde todas as atividades humanas se resumem em trabalhar. Nessas condições, a única coisa que sobrevive é o mero esforço do trabalho, que é o esforço de se manter vivo, e desaparece a relação com o mundo como criação do homem. O homem isolado que perdeu o seu lugar no terreno político da ação é também abandonado pelo mundo das coisas, quando já não é reconhecido como homo faber, mas tratado como animal laborans cujo necessário "metabolismo com a natureza" não é do interesse de ninguém. É aí que o isolamento se torna solidão. A tirania baseada no isolamento geralmente deixa intactas as capacidades produtivas do homem; mas uma tirania que governasse "trabalhadores", como por exemplo o domínio sobre os escravos na Antiguidade, seria automaticamente um domínio de homens solitários, não apenas isolados, e tenderia a ser totalitária.* (Arendt, 2000, p.527).

⁴ A autora demonstra como esta experiência, notável somente em contextos autoritários, é limitante do contato entre comunidades humanas e, por isso, dificulta a aparição de um universo de sentidos compartilhado entre elas. O isolamento, ao restringir o contato entre os seres humanos ao limite estreito de suas vidas privadas, restringe a possibilidade de surgimento do espaço público e dos conflitos plurais, portanto da própria *política*. Esta categoria auxilia a formulação arendtiana sobre a ascensão do social e conseqüente despolitização da vida civil na modernidade.

Em seguida, na segunda parte, nota-se como essa experiência estruturante de isolamento é vivida nas margens da sociedade. Partindo do encontro e do que nos é compartilhado, delinheio agora as diferenças, profundas, entre os modos como cada um de nós três, por muitas razões, pôde e pode lidar com a experiência do isolamento em suas histórias de vida. Privilegio então a história do assassinato de Ricardo, aos 18 anos, idade em que ele já tinha se tornado um indivíduo pelo qual ninguém reclamaria. O silêncio em torno deste evento demonstra, e as narrativas coletadas são claras quanto a isso, o trajeto que leva o isolamento a se radicalizar, para tornar-se *solidão*. Para Arendt, é este mesmo trajeto que permite o aparecimento de um fenômeno específico, recorrente no século XX: o fato de contingentes de seres humanos se tornarem *supérfluos*, pela radicalização dos processos sociais e políticos em que se inseriram. A superfluidade de homens e mulheres, para a autora, é característica notável de períodos profundamente autoritários, em que política e espaço público se encontram eclipsados⁵.

Hannah Arendt refletiu sobre o totalitarismo do século XX, especificamente sobre a experiência de aniquilação total do mundo comum⁶

⁵ *Enquanto o isolamento se refere apenas ao terreno político da vida, a solidão se refere à vida humana como um todo. O governo totalitário, como todas as tiranias, certamente não poderia existir sem destruir a esfera da vida pública, isto é, sem destruir, através do isolamento dos homens, as suas capacidades políticas. Mas o domínio totalitário como forma de governo é novo no sentido de que não se contenta com esse isolamento, e destrói também a vida privada. Baseia-se na solidão, na experiência de não se pertencer ao mundo, que é uma das mais radicais e desesperadas experiências que o homem pode ter. (...) Não ter raízes significa não ter no mundo um lugar reconhecido e garantido pelos outros; ser *supérfluo* significa não pertencer ao mundo de forma alguma. O desarraigamento pode ser a condição preliminar da superfluidade, tal como o isolamento pode (mas não deve) ser a condição preliminar da solidão.* Arendt (2000, p. 527-8).

⁶ Importante notar que *mundo* para Arendt não é sinônimo de sociedade, ou de conjunto de instituições, ou menos ainda é fundado sociologicamente, em termos como Estado, sociedade civil, etc. Mundo é *o conjunto de espaços entre as pessoas* (Arendt, 1987, p.36), e o mundo só se concretiza, só se *realiza* pela *fala humana no espaço público* (Arendt, 1987, p.31). Não se trata de uma idéia idealizada, mas fundamentada na experiência humana concreta, que é plural e atravessada por conflitos e desigualdades. Senão vejamos: *embora o mundo comum seja o terreno comum a todos, os que*

na Alemanha nazista. Evidentemente, não se trata aqui de transferir, sem mediações, este aparato teórico para análises no contexto brasileiro recente; os cenários analisados são radicalmente distintos. Autores que utilizam o pensamento arendtiano para análises contemporâneas, entretanto, têm produzido reflexões muito interessantes sobre como as margens de desfiliação social podem ser espaço de questionamento do centro da organização política de uma sociedade⁷. Neste texto, exercitar as categorias de Arendt tem a intenção de visualizar os nexos entre os diagramas de segregação social – que chegam ao paroxismo na naturalização dos milhares de assassinatos de jovens da periferia – e a conformação do espaço público na sociedade brasileira. Pois em Arendt, política e espaço público são construções ativas que se fazem pelo transitar de discursos *entre* as esferas do indivíduo e do mundo público, *entre* a sociabilidade primária e os terrenos ampliados de organização das sociedades. Nesta perspectiva, pensar a etnografia de meu encontro com Rosi e Ricardo, utilizando categorias do pensamento arendtiano, significa uma tentativa de enfrentar também a cisão discursiva e pública, portanto política, que fundamenta, limita e precede este encontro.

estão presentes ocupam nele diferentes lugares. (...) Ser visto e ouvido por outros é importante pelo fato de que todos vêem e ouvem em ângulos diferentes. É este o significado da vida pública. (...) Nas condições de um mundo comum, a realidade não é garantida pela "natureza comum" de todos os homens que o constituem, mas sobretudo pelo fato de que, a despeito de diferenças de posição e da resultante variedade de perspectivas, todos estão sempre interessados no mesmo objeto. Quando já não se pode discernir a mesma identidade do objeto, nenhuma natureza humana comum, e muito menos o conformismo artificial de uma sociedade de massas, pode evitar a destruição do mundo comum. Arendt (2001, p.67).

⁷ Robert Castel (1998), por exemplo, utiliza o termo "desfiliação" para *dimensionar este novo dado contemporâneo: a presença aparentemente mais insistente, de indivíduos colocados em situação de flutuação na estrutura social e que povoam seus interstícios sem encontrar aí um lugar designado.* (p.23.) O autor demonstra que *existe, de fato, como se verificará a longo prazo, uma forte correlação entre o lugar ocupado na divisão social do trabalho e a participação nas redes de sociabilidade e nos sistemas de proteção que cobrem um indivíduo diante dos acasos da existência.* (p.24). Isso o leva a considerar que a desfiliação é algo que ocorre quando da ausência de participação em qualquer atividade produtiva e de isolamento relacional. Seu livro tem como epígrafe uma citação de Hannah Arendt: *O que temos diante de nós é a perspectiva de uma sociedade de trabalhadores sem trabalho, isto é, privados da única atividade que lhes resta. É impossível imaginar algo pior.*

O ISOLAMENTO COMO EXPERIÊNCIA COMUM

Há pouco tempo estive em uma praça na cidade em que vivo, São Carlos, para ver um show de samba; Leci Brandão. A ida a essa praça pública me fez lembrar de tempos atrás. A Praça dos Pombos, como é conhecida, fica em frente à EEPG Paulino Carlos, onde estudei nos meus primeiros anos primários. Era dessa Escola Estadual que saíamos freqüentemente para a praça, crianças em marcha, para cantar o hino nacional e ver o exército, com homens fardados em verde hastearem a bandeira do Brasil. Passavam-se os anos de 1983 e 84, final decadente do período militar brasileiro. Foi por ali também que, na mesma época, ouvi buzinas em festa e vi pela primeira vez os panfletos amontoados no chão, lançados pelas pessoas com camisetas vermelhas e brancas, verdes e amarelas, que meu pai me disse representarem uma vontade, também dele, de votar para presidente. *Se não der fim a Delfim, Delfim dá fim à nação*, eu ouvia dos repentistas que animavam as pessoas, e tentava repetir a sonoridade do refrão difícil de pronunciar, mas que grudava na minha cabeça. Quando eu era criança e chegava à praça, tanto para ver os homens fardados, quanto para admirar faixas e gritos de ordem, dos que vestiam outras e mesmas cores pátrias, eu me sentia parte de uma comunidade.

Isso me volta como memória, evidentemente, e hoje me estranha dar-me conta de que me sentia fazendo parte daquele mundo, apesar de observá-lo desde certa distância, mesmo quando criança. O mundo das ruas e praças de São Carlos, sempre interno às fronteiras de proximidade dos lugares em que eu morava, era um ambiente em que me sentia bem, localizado, seguro, em casa. O que me diziam, e como me diziam, era algo compreensível. Mais do que isso, esse mundo se apresentava a mim em trânsito rumo a algo melhor, como um mundo que se modificava e aprendia, crescia, ao mesmo tempo em que eu, ou qualquer criança de 8 anos de idade muda depressa, cresce e aprende. Ainda que não soubesse bem do que se tratava, recordo-me claramente de que restava ainda, nessa época, um sentimento subjetivo de que as coisas, enfim, melhoravam. Voltando à praça há alguns meses para o

show de samba, 20 anos depois, e tendo vivido fora de São Carlos desde então, dou-me conta de que, absolutamente, não fazia mais parte da comunidade das pessoas que a ocupavam.

Foi na época em que eu via a bandeira nacional sendo hasteada nesse mesmo lugar, entre 1983 e 84, e sob o clima político instituinte daquele momento, que Rosi deu à luz a seu segundo filho, Ricardo. Ela com 22 anos de idade, tendo trabalhado e estudado desde os 9, já tinha passado muita roupa e sido empregada doméstica por anos; agora trabalhava em uma loja de produtos eletrônicos. Também estudava, ia bem na escola, depois foi professora, cursou magistério e, muito mais recentemente, chegou a uma faculdade, para estudar pedagogia. Na época do nascimento de Ricardo, início dos anos 80, Rosi teve que se mudar de casa algumas vezes, viveu entre alguns municípios da grande São Paulo, sempre em busca de um aluguel mais em conta. A vida já era incerta para ela, marido e filhos. Chegou enfim a Carapicuíba, onde mora até hoje. E foi em Carapicuíba, na zona oeste da periferia da metrópole paulistana, que nossas histórias se cruzaram. Foi lá que eu os conheci, quando Ricardo já tinha 15 anos de idade. Dia 1º de Maio de 1998.

O bairro em que Rosi finalmente havia conseguido uma casa para morar tinha sido construído, originalmente, em regime de mutirão. Eu chegava ali junto a outros estudantes, participantes de um projeto de extensão universitária, da Universidade de São Paulo (USP). Ricardo, adolescente, estava naquele dia vestido de *rapper*, fazendo cara de mau, quieto, olhando tudo de longe. Ele era a referência dentre uma porção de meninos vestidos como ele, mas sem a mesma atitude. Tive até um pouco de medo; parecíamos todos nós, os “estudantes”, meio ridículos ali no mundo “deles”, e ficava mais ridículo estar ali com aquele menino, cara de mau, olhando pra gente. Uma hora ele decidiu aceitar o convite e pegar o microfone do carro de som, que animava a festa. Ricardo tentou cantar ‘Racionais MCs’, ele sabia de cor toda a letra, mas não deu muito certo. O som era muito ruim, ninguém prestava atenção em nada e ele se sentiu meio ridículo também. Zero a zero. Nesse dia eu o fotografei e ele ficou com a cara que queria, de touca, de microfone na mão, pose de “mano”. Depois ampliamos essa foto bem grande, foi para uma exposição

e tudo mais... ele gostou, um dia foi visitar a exposição conosco. Tornamo-nos conhecidos já naquele mesmo dia 1º de Maio; Ricardo veio conversar comigo pela primeira vez, conversa mediada pela máquina fotográfica. Era uma criança grande, dono de sorriso infantil, que aparecia por detrás de uma aura forte, que impunha respeito, aprendida. Não se abria muito pra conversar; era um tipo de líder entre os meninos mais novos.

Rosi, naquele mesmo dia de festa, contava para os “meninos da USP” a história do lugar onde estávamos, e se emocionava ao lembrar do tempo em que tudo ali era mato, antes do começo da construção de cada casa. Ela se lembrou dos detalhes da luta junto à Igreja Católica, de que fez e faz parte, das correntes humanas que se formavam para fazer a água chegar ao local em que se iniciaram as obras da capela em que nos reuníamos, dessas coisas todas que compõem uma história de vida que se tem prazer em narrar, que realmente constituem o que se pensa de si mesmo e o que se quer apresentar. A narrativa de Rosi comoveu a mim e ao grupo de que fiz parte pelos 4 anos seguintes. Uma mulher forte, comunicativa, decidida; a história desse lugar, que ela contava ali, se entrelaçou na minha própria, contribuindo talvez para as mudanças de rumo que se seguiram na minha trajetória.

Desde a primeira vez que estivemos nesse bairro, Rosi e Ricardo, que só depois vim a saber que eram mãe e filho, já foram as duas pessoas nas quais eu mais reparei. Não por acaso. Reparei neles porque, apesar de serem duas figuras muito diferentes, de modos distintos eles faziam com que fossem atravessadas as distâncias entre nós, que nos comunicássemos. Entre tantos moradores presentes na festa, reparei mais neles porque entre eu e eles as distâncias foram atravessadas, ainda que por momentos curtos. Entre nós havia uma inquietação, uma vontade de abrir a janela, de transitar⁸. Hoje noto que desde essa época em que conheci os dois, até o dia em que retornei à Praça dos Pombos,

⁸ Rosi descreve o temperamento de Ricardo: *o engraçado é que o Ricardo sempre teve uma personalidade muito forte, encarava o pai... sempre desafiando. O Robson [filho mais velho], no primeiro dia de aula dele, chorou, não queria ficar. O Ricardo não. No primeiro dia chutou a canela da professora, no primeiro dia de aula, já reclamação!*

para o show de samba, essa questão, a das distâncias entre as pessoas e as formas de rompê-las, ou lidar com elas, tem sido sempre questão muito cara para mim. Como lidar com os abismos entre os lugares reservados às pessoas, em dada dinâmica social, e o que faz com que se atravesse esses abismos. Para abordar essa questão o exercício analítico, difícil, parece ser o de tentar desnaturalizar os universos de sentidos, em geral constitutivos e limitados pelas experiências comuns, da distribuição dos lugares sociais de cada um, e das categorias em geral utilizadas para pensar, delimitar e reforçar esses lugares⁹.

Tem me interessado, também, o papel da experiência de classe e as marcas dessa experiência, constitutiva de planos discursivos que, chegando à esfera da sociabilidade primária, apresentam ao indivíduo a delimitação inicial de seu mundo, os sentidos prévios dele, o recorte do sensível (na expressão de Ranciére) em que se pode ou deve viver. Porque creio ser aí que se fundamenta, a meu ver, a experiência comum às classes atualmente. Essa experiência comum, que me parece ser apresentada hoje como norma geral de conduta, é efetivamente a do isolamento; experiência que me parece trazer com ela, mais recentemente, chamadas seqüenciais e freqüentes para a anulação dos espaços “entre” os indivíduos, que isolam-se também, progressivamente, *uns contra os outros*¹⁰. Talvez radicalizada nas margens da sociedade, especialmente nas grandes cidades, a vivência do isolamento entre classes e indivíduos

⁹ Sobre a relevância das construções discursivas das categorias pelas quais se olha a realidade, ver Scott(1995).

¹⁰ Hannah Arendt abre um dos trechos finais das Origens do Totalitarismo da seguinte maneira. *A questão que levantamos no início destas considerações, e à qual agora retornaremos, diz respeito ao tipo de experiência básica na vida humana em comum que inspira uma forma de governo cuja essência é o terror e cujo princípio de ação é a lógica do pensamento ideológico. (...) o terror só pode reinar absolutamente sobre homens que se isolam uns contra os outros e que, portanto, uma das preocupações fundamentais de todo governo tirânico é provocar esse isolamento. O isolamento pode ser o começo do terror; certamente é o seu solo mais fértil e sempre decorre dele. Esse isolamento é, por assim dizer, pré-totalitário; sua característica é a impotência, na medida em que a força sempre surge quando os homens trabalham em conjunto, “agindo em concerto” (Burke); os homens isolados são impotentes por definição.* (Arendt, 2000, p.526).

tende a manter persistente a naturalização da paisagem da distribuição de parcelas da sociedade brasileira. Essa tendência é eminentemente antipolítica, porque inibe justamente os trânsitos e comunicações que fundam o espaço “entre” as pessoas, ou seja, o próprio mundo comum.

Essa distância abismal entre classes atravessava tanto minha chegada ao local onde viviam Rosi e Ricardo, em 1998, quanto minha chegada à praça, há semanas, para ver o show de samba, em São Carlos. Nessa última vivência, chegando perto do palco em que estaria Leci Brandão, depois de esperar o conjunto de pagode que abrisse o evento se retirar, juntei-me a uma pequena multidão que também aguardava para sambar. No palco armado pela Prefeitura Municipal, em comemoração do aniversário da cidade, um homem animava os presentes e fazia propaganda do prefeito, deflagrando a campanha para reeleição¹¹. Apesar de eu estar em companhia de Lúcia, minha companheira, e de um amigo, senti-me absolutamente fora de minha comunidade. O público à nossa volta era, em sua grande maioria, *outro*. Era a periferia que ocupava a praça para o show de samba, e a periferia agora se mostra como tal *à primeira vista*. As roupas coloridas e largas para os homens, seus cabelos curtos cobertos por bonés, por vezes lenços ou camisetas amarradas à cabeça. As letras pregadas aos blusões e calças de nylon, com dizeres e símbolos do hip-hop norte americano (ou nacional). O ritmo dos corpos que se aprende, se treina nos finais de semana à tarde, juntos. As formas como as meninas andam atreladas a algum menino, quando sozinhas, ou mais à vontade quando em grupos maiores, só de meninas; os cabelos bem cuidados, o estilo “black”, os corpos expostos,

¹¹ Houve tempo em que seria estranho o fato de, nesse caso, tratar-se de uma prefeitura petista. O que é hoje naturalizado já foi algo duplamente impensável 20 anos atrás. Duplamente porque, em primeiro lugar, o conservadorismo dominante no senso comum das cidades do interior paulista, há duas décadas, não parecia oferecer lugar a uma prefeitura de esquerda. Em segundo lugar, para completar a duplicidade, seria impensável há duas décadas que um governo de esquerda, petista, eleito democraticamente, se utilizasse de práticas políticas tradicionais, dessas que funcionalizam a pobreza. A perversidade que permite à esta duplicidade potencial tornar-se real, operativa e única, ajuda a compor o quadro de análises que procuro aqui.

cheios de acessórios. Os modos como se preparam cuidadosamente para mostrarem-se ao público, no evento de sexta-feira à noite. Eu não estava em minha comunidade. Para além de “nós” três, não havia os amigos que encontro invariavelmente nos eventos culturais de uma cidade pequena como São Carlos; mesmo os que mais gostam de samba e música popular, mesmo os que são músicos e figuras carimbadas em todos os eventos da cidade, faltaram ao show na praça. Comento com meu amigo sobre essas distâncias entre “nós” e “eles”, que eu sentia. O som já tinha começado e eu só conseguia enxergar as segregações que atravessam o país; o abismo que nos diferenciava dos meninos e meninas da periferia. Enfim, eu só conseguia ver homogeneidades, regularidades entre eles todos.

A planificação dos julgamentos por via da naturalização do que se vê, do que os sentidos do corpo percebem (percepção que se ampara no senso comum), denuncia nessa praça a ampliação do abismo comunicativo entre “nós”, os presentes. Se ainda resiste algum vínculo civil na sociabilidade de cidades como São Carlos, pela herança das normas de convívio fundadas em passado residual, isso já se desagregou muito mais em metrópoles como São Paulo. É esse abismo que impede trocas em espaços dialogados, mas se manifesta como diferença radical - estética, espacial, nos modos de vida e consumo - que pode demonstrar, nessa chave analítica, o autoritarismo que persiste no conjunto da sociedade. Jacques Rancière constata a certa altura o declínio da *política* quando, na Europa, as percepções de alteridade radical entre grupos étnicos nacionais e estrangeiros começa a se manifestar no senso comum. É aí que as percepções comuns do outro passam a ser baseadas apenas no que é do corpo, fenotípico. O exemplo que Rancière oferece é o de um homem que, reivindicando sua identidade de “operário”, com a perda das capacidades políticas que o isolamento lhe impingia, como a outros, passava a ser visto, pelos franceses, simplesmente como “marroquino”. Na praça, ao som da música, meu amigo, formado em outras reflexões, responde que se olhássemos mais de perto, só veríamos “diferenças” entre todos aqueles que, a mim, pareciam uma comunidade de iguais. É claro que ele estava certo.

Ainda assim não basta. Especialmente porque o fato de pessoas como eu percebê-los como iguais, e portanto do senso comum os figurar como tais, este fato por si só também os constrói como iguais. Essa percepção imediata e pública não deixa ileso também as formas como aquelas pessoas se vêem, cria as formas como se reconhecem. Confesso que, se admito o equívoco e os riscos analíticos, políticos e metodológicos de descrições homogêneas como as que acabo de fazer acima, dos riscos de tratar “os pobres”, “as classes populares”, “a periferia” como entes existentes *a priori*, inverter o sinal de modo a abandonar previamente as categorias, negá-las absolutamente, me parece cair em problema de natureza semelhante. Equívoco oposto e o mesmo, na medida em que toma *a priori* como inválidas, ao invés de válidas, algumas categorizações do social que, existentes como estruturas discursivas no plano social, também favorecem sua explicitação como auto-reconhecimento. O ponto e a questão política que subjaz a figuração da paisagem social parece ser, então, problematizar identidades criticamente, refletir sobre os mecanismos pelos quais as categorias de nomeação do mundo são construídas, sobre os discursos que as cercam e formulam¹². A etnografia aparece então, tomada desde toda a complexidade do encontro etnográfico, como tentativa de escapar das categorias *a priori*, que portanto não questionam a produção discursiva da realidade e de seus critérios de entendimento e justiça. Aí talvez se tenha chave para pensar sobre as possibilidades de estabelecimento de nexos entre pensamento e ação que permitam transitar desde o empírico até o teórico, problematizando toda a atribuição de sentidos contida nesse caminho.

Aos poucos, circulando pela praça da infância, reconheci algumas pessoas com as quais eu havia tido contato recente em São Carlos. Nunca as tinha encontrado no convívio social, entretanto. Eram assistentes sociais e funcionários de centros comunitários dos bairros da periferia

¹² Este me parece ser um ponto que preocupa e fundamenta tanto o argumento de Said (1996), sobre o Orientalismo, quanto a elaboração de Joan Scott (1999), formulando sua concepção de experiência.

da cidade, pessoas que havia encontrado, junto a alguns amigos, quando fizemos algumas projeções de cinema em ruas de bairros “pobres”. Quando os conheci, esses assistentes sociais faziam o papel de mediadores entre “nós”, os “estudantes”, e “eles”, o público-alvo das sessões de cinema, os moradores dos bolsões de pobreza da cidade. Talvez nós e eles não sejamos só isso, certamente não é isso; mas são basicamente com estas categorias, tomadas à primeira vista pela impressão sensorial, que se identificam os diferentes em tempos de isolamento. O isolamento de alguma maneira forja as categorias, e as comunidades fechadas em si organizam discursivamente suas formas de ver a si e o outro, à primeira vista. Entre nós, eu e as assistentes sociais, havia portanto atribuição imediata de identidades, naquele encontro na praça. Ingenuamente me senti melhor, quando as encontrei: eu as reconhecia, estaríamos eu e elas na fronteira dos que se isolam. Haveria, entre “eu” e “os pobres, os negros, os moradores de periferia”, uma espécie de comunicação. Mas pensar tudo isso não durou muito. A reação imediata das assistentes sociais à minha presença em espaço “deles” gerou perguntas que revelavam o estranhamento. Perguntaram-me se eu estava trabalhando ali, se eu tinha alguma responsabilidade na festa, se era parte da organização, se estava em algum “projeto”, enfim – o que é que você está fazendo aqui?

O estranhamento mútuo na praça pública se fazia notar, a despeito da cordialidade – neblina que vela o abismo – dos sorrisos bilaterais que, ainda, se trocam entre as partes. Estranhávamo-nos mutuamente, apesar do samba que se reconstrói como algo que, sendo parte constitutiva do discurso da nação, nos mantém de alguma maneira vinculados. Manifestava-se então, a despeito daquilo que nos une, a desigualdade dos “lugares sociais” naturalizados, do autoritarismo que preside o tecido social desta “nação”. O filósofo francês Jacques Rancière (1996, 1996b) percebe a relevância da manifestação destas distâncias, nas formas e critérios de entendimento do mundo, para se pensar a política. Ao mesmo tempo em que a diferença ratifica a possibilidade da desigualdade, sua tematização política questiona a naturalização da divisão das horas e dos espaços assumidos como destinados a tal ou qual, a di-

visão *de parcelas*, nos termos do autor. É por isso que pensar possibilidades, e isto terá de se reinventar, de espaços de locução para superar abismos cotidianos como estes, podem ter algum significado para recomeçar a política, na busca por um mundo comum. Mas é estranho pensar, então, como as “políticas públicas” de governos técnico-gerenciais poderiam dar conta desta questão – o problema não é este. O fato é que de voltar à praça da infância, duas décadas depois, estando ela ocupada agora não mais pelo exército, nem por manifestantes, mas por jovens moradores da periferia urbana, me trouxe coisas a pensar.

Nas quase duas décadas em que estive fora de São Carlos, época em que toda a vida de Ricardo se desenrolou, as dinâmicas sociais e políticas instituídas no país operaram rupturas e continuidades nos cotidianos; a cidade se tornou outra e as normas de vida nela se alteraram. Nem tudo mudou, evidentemente. Parte dos abismos não são exatamente novos; mas suas manifestações parecem trazer novidades ao espectro político ou, ao menos, servem como referência do desmanche das promessas que a ênfase na transformação por via da democratização do regime permitiu vislumbrar, e portanto das alternativas que restam. Se todos nós, os presentes no show de samba, tínhamos histórias e vivências singulares, que nos diferenciavam profundamente, ficava também claro para mim que todos, naquele dia, estávamos submetidos a uma experiência comum, paradoxalmente fundada pela distância entre nós, tão curta e tão profunda. O impedimento que esta distância impõe para que construamos um mundo compartilhado poderia ser apenas triste, uma frustração privada de quem cresceu sob a ideologia da comunidade como norte. Mas não é só disso que se trata. Esta distância progressiva entre seres humanos tem sentidos políticos, e é esse o ponto a destacar: é a experiência de viver isolados que nos permite, hoje, despreocuparmo-nos com o público. É fundamentalmente desde a construção ativa dessa distância entre pessoas que se elabora a certeza compartilhada de que, naquele retorno à praça pública, não havia mais bandeira alguma a hastear. Restava ainda, felizmente, a possibilidade de sambar. E sambamos todos.

NAS MARGENS: PERDA DOS LAÇOS PRIVADOS, SOLIDÃO, SUPERFLUIDADE

O fato já foi anunciado. Aos 18 anos de idade, e portanto três anos depois de eu tê-lo encontrado pela primeira vez, Ricardo foi assassinado a tiros. As estatísticas de assassinatos de jovens pobres na periferia de São Paulo são bastante conhecidas e, apesar de dignas de tempos de guerra, não causam muito espanto ou debate¹³. Sobre essas estatísticas, bem como sobre a violência que assola as grandes cidades, natural é ouvir por um lado as declarações mais conservadoras sobre o necessário investimento na repressão policial, e por outro as afirmações mais vagamente progressistas, de que se deve investir no “social”. Proliferam políticas compensatórias, quando há alguma, ou cursos e mais cursos fragmentados de grafite, esporte, rap, profissionalização, arte na favela, etc. Muito se diz sobre “tirar esses meninos da rua”, e ofertar-lhes “cidadania”, oportunidades, e todas as dádivas da cultura paternalista brasileira, para que depois possam “melhor competir” no mercado¹⁴.

As causas imediatas desses assassinatos também já foram bastante exploradas e povoam o imaginário do senso comum – as drogas, o tráfi-

¹³ 17.762 jovens, apenas no ano de 2000 e somente na faixa entre 15 e 25 anos, foram assassinados no país, segundo dados da Unesco (FSP, 04/05/2002). Mais de 95% deles são homens. Entre 1991 e 2000, a taxa de homicídios entre jovens subiu 48%. Dados do PRO-AIM de 1996 demonstram que em algumas regiões da periferia sul de São Paulo, o coeficiente de mortalidade por homicídios chegava a 85,4/100.000, quando a média nacional era de 41,7. No mesmo ano, no Jardim Paulista, bairro nobre de São Paulo, esse coeficiente era de 5,6; em Portugal 1,5; no Japão 0,6; na Colômbia, em guerra civil há décadas, 49. Em 2000 o índice nacional já chegava a 52,1 homicídios de jovens por 100.000 habitantes, sem demonstrar decréscimo. Crescimento acumulado dos homicídios totais, nos últimos 20 anos, chega a 130% e significa em números absolutos nada menos que 600 mil pessoas assassinadas, apenas no Brasil. Os últimos anos não sugerem queda nos números.

¹⁴ Nota-se como a noção de cidadania, recorrente quando se trata de encontrar soluções para o problema dos meninos pobres, aparece sempre muito banalizada, entendida não como garantidora de direitos universais, estratégia de transformação do diagrama de exclusão profunda, mas como compensação mínima, elaborada naturalmente via caridade privada, de inserção precarizada destes meninos na lógica dominante.

co, o crime. Entidades abstratas que retiram a vida de 50 adolescentes no Brasil a cada dia, numa briga de bar, voltando de um baile ou de um estádio, num assalto qualquer, pichando um muro. Os enterros desses meninos, cheios de silêncio, já são menos conhecidos. Pouco se fala sobre o medo de chorar das famílias dos mortos, de expor no público qualquer indignação, pelo pacto de silêncio que está à sua volta. O sofrimento de pais e vizinhos, de amigos e “colegas” de quem morreu naquele dia é de um silêncio conformado, que habita talvez o avesso do espaço público. Foi assim com Rosi também, depois do filho ser banalmente morto. A indignação em geral não está presente em eventos esperados e, no caso desses adolescentes, ser morto é evento mais do que esperado. Mais um menino morto a tiros, como tantos outros, e é só¹⁵.

Uma semana antes do assassinato de Ricardo, seu irmão mais velho Robson soube que alguém havia sido assassinado na rua de cima da que moravam. Chamou Mateus, seu amigo, e correram lá para ver quem era o

¹⁵ São muitas as mães silenciosas como Rosi. O depoimento de uma mãe da favela da Vila Prudente, por exemplo, impressionou também o Pe. Patrick, coordenador geral do Movimento de Defesa do Favelado, que redigiu um artigo sobre o assassinato de Adilson. A semelhança dos casos impressiona. Destaco aqui um trecho dele: *Adilson tinha três anos quando se juntou à força de trabalho de voluntários para a construção do centro comunitário. Vestindo um macacão, e um belo sorriso de orelha a orelha, parecia estar em todos os lugares do canteiro de obras. Às vezes carregando areia ao misturador de cimento, às vezes assentando tijolos nas fiadas, e outras vezes brincando em algum canto, no sol, com outras tantas crianças que passavam os dias fazendo a própria alegria, ao mesmo tempo em que o que seria um dia a sua creche, devagarinho subia do chão. Isso tudo se passou em 1986. (...) Muitas vezes desde então eu pensei naquela criança que impressionou tanto a todos, naquele tempo. Com frequência eu pensei sobre o que havia se passado com ele, em que se transformara, e se eu o reconheceria se o visse agora. Esses eram meus pensamentos quando passei pela mesma creche há dois dias atrás. E para minha surpresa, parada na porta de sua casa, nas redondezas, estava a mãe de Adilson. Imediatamente coloquei palavras em meus pensamentos. "Como vai Adilson? faz muito tempo que não o vejo" eu disse. "Vai fazer seis meses esse mês" respondeu sua mãe, "que ele morreu." "O que aconteceu com ele?" perguntei. "Ele foi assassinado por um bandido chamado "Carioca." Três tiros na cabeça. Por causa de uma dívida de R\$3.00. É uma coisa terrível botar uma criança no mundo pra morrer desse jeito." E ela colocou as mãos no rosto pra esconder as lágrimas. Clarke (2002, tradução livre).*

cadáver, com medo de já ter chegado a hora de Ricardo. Chegaram até o corpo, que esperava jogado na sarjeta, acenderam um isqueiro para iluminar sua face e, alívio, ainda não tinha chegado a hora. Quem havia morrido era um outro amigo deles, um pouco mais distante, tudo bem. Mateus me conta ainda que algum tempo antes do assassinato, havia deixado de “andar” com Ricardo, e narra o episódio que os distanciou:

Ele passou de mobilete, tava eu e o Gordo, ele falou: “- e aí, vamo dá um rolê?” “Vamo”, pronto. Subimo na mobilete e fomo no mó gás... no meio do caminho ele falou que tava indo na casa dum mano, que ele tinha pegado uma arma do mano e tinha dado um perdido na arma. Eu falei: “- você é louco Ricardo? Eu tô fora, mano.” Mas já tava lá, eu e o Gordo, fomo. Chegamo na frente da casa do cara, tinha mais uns 4, 5 caras, o Ricardo falou: “- e aí, firmeza? Cadê o Cookie?” Só deu os cara tudo sacando as arma e apontando pra nós! “-Que que vocês querem com o Cookie?!?” “Calma, mano, calma! Nós só tamo atrás dele pra trocar uma idéia, que eu peguei um bagulho dele e precisava devolver, calma!”. E eles: “- É!? Por que nós tamo atrás dele é pra matá! E vocês vão vir cum nós...”. Vixe, eu gelei... fomo na casa da mãe dele... “- ô tia, o Cookie tá aí”? “Não, tá na casa do num sei quem.” “Tá bom, brigado tia!” Chegamo lá. Eu pedi pra sair fora, eu tava tremendo, o Gordo também... aí o Ricardo: “- não, mano, fica na fita”. E eu pedi pra sair fora. Eles pararam na frente da casa, falaram que, então, era pra gente esperar atrás da banca de jornal, e sair pela rua 5. Quando tava indo, um falou pro outro: “- E aí? Chega trocando idéia ou já chega derrubando?”. “- Que mané trocando idéia, mano... já chega dirrubano...”¹⁶.

Era assim que Ricardo vivia, nos últimos tempos, e Mateus não pôde mais conviver com ele, nessa fase. Ele e todos os outros aguardaram a vez de Ricardo chegar, e não demorou para que ela de fato chegasse. O corpo nu foi apresentado pela polícia aos pais e irmãos, na porta da casa deles, numa manhã qualquer. A culpa aparece naturalmente como critério explicativo e, em geral, é atribuída ao morto ou aos seus iguais, à “essas companhias”, aos que se envolvem com “essas coi-

¹⁶ Trecho de depoimento anotado em diário de campo.

sas”. O pai, a mãe, o irmão avisaram dos perigos “dessa” vida, mas ele é que não quis ouvir. A melhor amiga de Ricardo, grávida aos 18, alguns dias depois de saber da sua morte, conversava comigo sobre como ela havia tentado trazê-lo para as atividades da Igreja. Estava triste, mas sem traços de surpresa, e sabia que se continuasse “andando direito”, aquilo não chegaria até ela. Ao verem Ricardo cada vez mais perto da morte, durante cerca de dois anos, desde que se envolveu com as drogas, e pela impotência em trazê-lo de volta, restara a todos analisar de quem era a culpa. Todos se culpam um pouco, na verdade, mas avisaram e se sentem impotentes. Morto como tantos outros, pela polícia, por colegas, pelo antigo namorado da namorada, ninguém sabe ao certo e, o que é mais impressionante, não se tentará saber¹⁷.

Rosi, de vida marcada pela luta comunitária, repetia a seguinte frase: *acredito, com a fé, com a crença que eu tenho, eu acredito que ele foi descansar, está na ressurreição de Jesus. E é o que me segura. Porque a gente acredita que ele tá bem, né? Melhor do que ele tava aqui.* Apesar do sofrimento visível, não parecia ser necessário consolá-la, dias depois do assassinato. Apesar da dor, ela parecia conformada. A notícia da morte desse menino foi recebida sem surpresa até pela sua mãe. Isto precisa ser compreendido. Para quem não está acostumado com nada disso, a atitude chega a parecer frieza. Mas não se trata disso, efetivamente. Os mesmos sentimentos estavam por todos os lugares da comunidade, e vinham sendo maturados há tempos, naturalizados como parte de sentidos do mundo realmente existente. A certeza de que “é assim mesmo que funciona”, de que o fato chegaria cedo ou tarde, por ser natural. Para quem não conviveu com Ricardo, era mais um bandido que morria; para quem conviveu, a “escolha” em se enveredar por esse caminho havia sido dele. O depoimento de Rosi é bastante claro:

se envolveu com uma turma pra fazer pichação, agora grafite, você viu o muro, grafitado, tem lá fora e tem um aqui. Começou a se en-

¹⁷ Uma semana depois do assassinato de Ricardo, Rosi diz o seguinte: *arrumou uma namorada que gostava muito dele, ele gostava muito dela, mas sempre nesses bailes de funk, nesses bailes né, acabou sendo assassinado. E a gente não sabe porque, e nem quer saber...[Rosi].*

volver com umas amizades... a gente sempre conciliando, Ricardo sai dessa, não se envolve com drogas! Só tem dois caminhos, ou é cemitério ou é cadeia. E quem se envolve com isso, dificilmente chega aos vinte anos. Sempre falei muito sério com ele sobre isso.

O caminho narrativo comum, pelo qual Rosi transita neste trecho, nota-se conversando com tantos outros moradores do bairro, sobre o assassinato de Ricardo. Um deslizamento comum da narrativa, que faz inflexão importante em momento específico: os depoimentos seguem falando do Ricardo até certo ponto, exatamente o momento em que ele adentra o universo das drogas e do crime; a partir daí não se usa mais seu nome próprio, mas se fala de forma geral, abstrata. Os depoimentos se referem ao assassinato como algo relativo a um todo indeterminado, como na fala de uma conhecida, Daniela: *pois é, ele faleceu... assassinado. É a história dos jovens, sem perspectiva... se envolvem com as drogas... acho que toda família hoje tem esse problema.* O caminho utilizado para contar a história sugere, claramente, que até a entrada de Ricardo “nesse” mundo, estava preservada ao mesmo tempo uma alteridade, porque havia o indivíduo Ricardo, que podia ser reconhecido como tal em sua individualidade, e ainda um Ricardo minimamente sujeito, que podia escolher seus caminhos. Mas a partir daí, dessa última escolha de mergulhar no mundo do crime, ele se tornara apenas mais um, sem mais possibilidade de escolher. O destino de todos seus iguais está traçado. *Eu falo para os meus... entrou nessa, é um fim só. Se quiser sair, eles te mata, se ficar, eles ou a polícia te mata.* [Mário, morador do bairro].

Rosi estava então conformada, naquele momento tão duro, porque já fazia quase dois anos que havia perdido seu filho. Rosi tinha perdido Ricardo, com nome próprio, desde a entrada dele nesse universo sombrio, desde portanto sua radical perda de um mundo comum. O fato do assassinato, por mais doloroso que seja, e é, foi entendido preferivelmente como uma libertação. Sendo assim, o assassinato permitia, inclusive, a reconstituição de laços que traziam Ricardo a um mundo simbólico em que ela, novamente, o podia enxergar. Nas suas preces Rosi o acessava e, nas preces, ele estava “melhor do que estava aqui”, como ela reafirma.

Sendo assim, volto ao ponto em que Ricardo ainda era Ricardo e a ele cabia optar. A maioria dos meninos submetidos a experiências semelhantes à dele, de isolamento político e de pressão de desagregação do universo de filiação social (no universo do trabalho e relacional) não ingressam no mundo do crime, das drogas, nesse universo sombrio em que Ricardo ingressou. Nos depoimentos coletados, as pessoas enxergavam a possibilidade de escolha de um outro caminho, e muitos dos jovens optam por ele: *andar direito*, ser um *trabalhador*. A priori esta escolha levaria ao mercado de trabalho e à possibilidade de tornar-se um bom pai, um bom consumidor, um ser respeitável entre os seus. Mas a cada dia mais degradado, especialmente para jovens, o caminho de ser trabalhador anda muito perto da escolha pelo desemprego ou subemprego¹⁸. O futuro dos trabalhadores em quem os jovens se “espelhariam” é, invertendo o quadro, também para eles uma imagem geral, de massa: pouco dinheiro, segurança e prestígio, quando trabalhando; ou alcoolismo, violência doméstica, e etc., quando desempregados. Certa vez ouvi um educador, em projeto voltado para adolescentes infratores, perguntar a um menino se ele percebera a quantidade de jovens assassinados a sua volta, e se não percebia que poderia ser mais um. O menino respondeu: *e pra que viver mais? Pra ser como meu pai? Prefiro morrer cedo.*

O caminho “certo” que se poderia seguir representa para milhares de brasileiros, cada vez mais, a opção por manterem-se vivos, e se conformarem com pouco¹⁹. A submissão a qualquer “oportunidade”²⁰,

¹⁸ A escolha pelo *ser trabalhador* significa, para o jovem, nem sempre conseguir, e assim, escolher por muitas vezes não ter prestígio no grupo, nem dinheiro, nem roupas de marca, nem tênis importados, nada disso. E para muitos desses jovens, isso não é pouca coisa. Para uma análise aprofundada da questão da desregulamentação recente das formas do trabalho na periferia, e suas interações com a família e uma *ordem social privatizada*, em nossa dinâmica societária, que não acessa a dimensão pública, dos direitos, ver Telles (2001 - especialmente capítulo 3).

¹⁹ *Você não vai perder mais essa oportunidade [o supletivo], você tem que completar pelo menos o primeiro grau. Como é que vai achar um serviço,[vai] trabalhar de peão a vida toda? A gente esperava mais deles, tanto esperava do Robson, quanto esperava dele. A mãe não quer que você trabalhe de peão a vida toda, de pedreiro... é isso que você quer da sua vida? Vai estudar, algo que não desgasta tanto.* [Rosi].

como os milhares de cursos de computação em que se aprende datilografia, qualquer profissionalizante, ou qualquer outra atividade genericamente chamada, na periferia, de “curso”. Existem uma série de iniciativas estatais e, especialmente não-governamentais, que atuam especificamente com programas dessa natureza, voltados para tentar inserir pobres no mercado; inserí-los como pobres. No máximo essas “oportunidades” conseguem fazer com que um conjunto de indivíduos sob alta vulnerabilidade, que ainda opta por conformar-se, mantenha-se vivo e seja funcional. São em programas como esses que se aposta, atualmente, para “resgatar a cidadania”, a “auto-estima”, a “dignidade” de jovens como Ricardo. Foi Chico de Oliveira, tratando destas iniciativas governamentais voltados às camadas populares, que perguntou, recentemente: *de que dignidade estamos falando?* A experiência do isolamento está aí também.

A questão aqui é, portanto, a busca por possibilidades de compreender como é que um fenômeno de tamanha perversidade pode ocorrer de modo tão naturalizado, nas bordas da sociedade, sem que se questione minimamente suas dinâmicas de organização? Como se produz esse silêncio sobre fenômeno tão impressionante? Que mecanismos sociais e políticos precederam e operaram para que 18 mil jovens entre 15 e 25 anos possam ser assassinados por ano, no Brasil “democrático”, e o debate acerca da sociedade em que isso ocorre efetivamente não consiga se colocar? O que faz com que haja total ausência de debates substantivos sobre o tema, e pelo contrário, estabeleça-se silêncio conivente ou, o que me parece mais sintomático, propostas sobre o aumento da repressão ou a redução da maioria penal? Não há explicações triviais para tais questões, evidentemente; mas talvez apenas o esforço de manter critérios políticos de pensamento, em época de tentativa de anulação discursiva desta possibilidade, represente ponto de partida dessa busca.

²⁰ Essa noção de “oportunidade”, que perpassa inclusive discursos à esquerda, é bem clara da despolitização do debate recente. Oportunidades *dadas* àqueles que têm mérito evidentemente é um modo de figurar o problema que, de cara, já inibe que se pense sobre a existência de direitos universais, e a luta por exigí-los.

Não me é possível ir muito além. Relacionando as duas partes deste texto, e as histórias de vida que se apresentam fragmentadas nele, me parece claro que se há uma experiência comum de isolamento entre classes radicalizando-se no Brasil, os desdobramentos dela não são os mesmos para todos. É necessário recolocar a questão do isolamento, portanto, também segundo as especificidades em que ela se apresenta. Para quem está filiado, ainda que minimamente, sempre restam vínculos privados, familiares, relacionais, de trabalho, e alguma ação política, ainda que alheia aos problemas centrais da disputa de poder, em que se pode alcançar o mundo humano. Restam para estes, como para mim, algumas alternativas de convivência e de entrada no mundo. Nas margens da sociedade, entretanto, especialmente nos setores mais fragilizados delas, o que se demonstra é que nem sempre há essa alternativa. O isolamento político, então, desdobra-se em experiência muito mais perversa. Nas franjas de desfiliação social se radicaliza processo que não apenas anula os indivíduos politicamente, ou seja, em suas capacidades de colocarem-se num mundo público, mas aniquila também seus laços privados. Se de nascença já não havia direitos, nem um estatuto político garantido para a existência de Ricardo, a certa altura também os pais, os amigos, os irmãos e o trabalho sumiram gradativamente, até o ponto em que nada mais pôde alcançá-lo. Ricardo se viu absolutamente apartado de Rosi, sua mãe, e de todos os seus. Sua convivência familiar tornou-se insuportável, ele abandonou a escola, rompeu com o irmão, com o pai, com a mãe. Os amigos não envolvidos com o crime afastaram-se dele, ou ele dos amigos antigos. Ricardo se projetou, ou foi projetado, não sei, a uma solidão profunda em relação ao mundo em que era reconhecido como Ricardo. Ocorre então destruição total da sua condição humana²¹. Resta sua vida nua, despojada de qualquer humanidade²². É

²¹ Arendt se refere a processos correlatos como *uma perda tão radical de mundo, uma atrofia tão imensa de todos os órgãos com que reagimos a ele – começando pelo senso comum com que nos orientamos num mundo comum a nós e outros - (...) que em casos extremos, (...) podemos falar de uma real ausência de mundanidade. E a ausência de mundanidade – ai – é sempre uma forma de barbarismo.* Arendt (1987, p.21).

especificamente aí, quando ninguém mais o reclama, que aparece a *solidão* radical, a *perda de mundo*, e portanto a *superfluidade*.

O que torna a solidão tão insuportável é a perda do próprio eu. (...) Nessa situação, o homem perde a confiança em si mesmo como parceiro dos próprios pensamentos, e perde aquela confiança elementar no mundo que é necessária para que possam ter quaisquer experiências. O eu e o mundo, a capacidade de pensar e sentir, perdem-se ao mesmo tempo. (...) O que prepara os homens para o domínio totalitário no mundo não-totalitário é o fato de que a solidão, que já foi uma experiência fronteira, sofrida geralmente em certas condições sociais marginais como a velhice, passou a ser, em nosso século, a experiência diária de massas cada vez maiores. (Arendt, 2000, p.529-30).

Quando Ricardo já não era Ricardo, mas um a mais, supranumerário por já não fazer parte de mundo algum, nem público nem privado, ele pôde então ser assassinado, sem causar debate. Isso não me parece nada trivial, política ou metodologicamente. O assassinato de Ricardo, visto de modo específico aqui, faz ver os nexos entre vivências privadas como esta e a debilidade da construção pública da política e da “democracia” brasileiras. A partir da constatação da superfluidade humana, Arendt formula a noção de *solidão organizada*, e teoriza sobre o totalitarismo²³. A *experiência*, portanto, se apresenta como categoria analítica que possibilita transitar entre as esferas privada e pública da organização social; nessa perspectiva, portanto, parece possível para a etnografia partir mesmo de casos individuais, pelo método biográfico, e discutir a construção da política²⁴.

²² E nesse sentido, ele pôde ser morto sem que isso fosse considerado um homicídio, aos olhos do mundo. A argumentação de Agambem (2002), que também parte de Arendt, desvela este processo de modo muito perspicaz.

²³ Arendt afirma ainda que *a individualidade, ou qualquer outra coisa que distinga um homem do outro, é intolerável. Enquanto todos os homens não se tornam igualmente superfluos (...) o ideal do domínio totalitário não é atingido.* (Arendt, 2000, p. 508).

²⁴ Inclusive é essa a tentativa da própria Arendt ao trabalhar como biógrafa, como em Arendt (1994).

Nessa medida, o caso de Ricardo, que remete ao fenômeno massificado dos assassinatos destes adolescentes, me parece questionar o centro da organização social e política desta sociedade. Em nosso encontro, a cisão fundamental que me separa de Rosi e Ricardo aparece, então, numa linha coerente de sentidos com o fosso que se abriu entre eles, mãe e filho, a certa altura de suas vidas. Demonstra-se neste encontro, portanto, que há experiências compartilhadas e distintas que constroem os abismos cotidianos pelos quais circulam os seres nesta sociedade, e que a construção da política ajuda a tecer o fio de relação entre estas experiências. Seria necessário, a partir daí, tentar desvelar os nexos específicos criados por este fio; o mapa de mediações existentes entre as experiências de isolamento e solidão, tão privadas e tão explicitamente estruturais. Tarefa nada simples, da qual me furto aqui. Por hora é relevante, entretanto, reafirmar a relevância do método etnográfico, visto desde as histórias de vida, na procura pelos trânsitos que se montam entre a teoria e as narrativas individuais elaboradas a partir do trabalho de campo. Nesta abordagem, abre-se caminho para delinear os mecanismos pelos quais as experiências coletivas chegam aos indivíduos, e assim pensar sobre o que é estruturante preservando as especificidades da dimensão privada que também monta a ação humana.

BIBLIOGRAFIA

- AGAMBEM, Giorgio. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.
- ARENDT, Hannah. *Rahel Varnhagen: a vida de uma judia alemã na época do Romantismo*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.
- _____. *A Condição Humana*. 10.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.
- _____. *As origens do totalitarismo: anti-semitismo, imperialismo, totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- _____. *Homens em Tempos Sombrios*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

- CASTEL, Robert. *As metamorfoses da questão social*. Petrópolis, Vozes, 1998.
- CLARKE, Patrick. *Living memory*. Disponível em: <<http://www.gringoes.com/subcategoria.asp>>. Acesso em: 15 maio 02.
- RANCIÈRE, Jacques. *O desentimento*. São Paulo: Editora 34, 1996.
- _____. O dissenso. In: NOVAES, Adauto (org). *A crise da razão*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996b.
- SAID, Edward W. *Orientalismo, o Oriente como invenção do ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- SCOTT, Joan W. Experiência. In: LEITE DA SILVA, Alcione et all. (orgs.). *Falas de Gênero*. São Paulo: Mulheres, 1999.
- TELLES, Vera da Silva. *Pobreza e Cidadania*. São Paulo: Editora 34, 2001.
- THOMPSON, Edward Palmer. La sociedad inglesa del siglo XVIII - Lucha de clases sin clases? In: *Tradicón, revuelta y consciencia de clase*. 3.ed. Barcelona: Editorial Crítica, 1989.
- _____. *A Formação da Classe Operária Inglesa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

AUTOBIOGRAFIA, HISTÓRIAS DE VIDA E NARRATIVAS: MACAENSES EM SÃO PAULO

MAÍRA SANTOS

Ao iniciarmos o curso o grande desafio que foi posto constituiu-se no enfrentamento das dicotomias, indivíduo/sociedade, verdade/mentira, realidade/imaginação, fato/ficção, subjetividade/objetividade, literatura/realidade. A partir delas e ancorando-se nas leituras, construímos um campo de questões para trabalhar com histórias de vida, biografia, o trabalho de campo e tudo que o cerca (uso do gravador, a afigura do antropólogo que afeta e é afetado na própria pesquisa, entre outros pontos).

Diante de confissões, diários, memória, autobiografia, ensaio, literatura, fui seguindo o fio de Ariadne que fora proposto. Podemos, então, aproveitar como foi sugerido; tratar o método biográfico como um limite radical de onde se possa fazer entrelaçamentos? E a partir desses entrelaçamentos será que podemos supor que estamos ultrapassando tais dicotomias? Será que supor que no lugar das oposições, repartições, dicotomias, podemos recuperar o que discutimos em aula sobre o texto “Narrativa e Espaço Social, no qual Edward Said (1999) considerou – que lidar com experiências, é supor “experiências específicas”, entrelaçadas, e que tais experiências não existem em si, de forma que, a questão para ele situa-se nas fronteiras e não as fronteiras?

Ao recuperar novamente o fio e apertar os cintos, novas questões e considerações: autores como Flaubert, Machado de Assis, e muitos outros do campo literário retrataram o real por meio de suas obras. Machado de Assis tinha toda o reconhecimento da fina camada da burguesia local, viveu uma sociedade em que ler era privilégio de poucos, seus temas constantes são matrimônio – patrimônio, bastardia, degraus

das escadas sociais, plano do discurso, aparência que esconde um outro plano – o do real. Machado de Assis com seu estilo fino e hábil desmascara as relações sociais e a própria psique humana. Esse entrelaçamento, literatura e realidade podem trazer iluminações.

Para Proust outro tema parece permear suas obras – que o real é sempre a impressão do real. A memória é seletiva e sendo seletiva, será que é possível narrar o vivido? O real e o objetivo podem ser possíveis de serem apreendidos? Contudo, entre o fato e a imaginação criada parece não haver limites. Entre o fato e a imaginação proponho uma zona intermitente.

Na repartição fato/ficção, verdade/mentira o que interessa é a vida que tece o indivíduo, dessa forma, a questão não é procurar a verdade na biografia, mas procurar o que está sendo dito; porque está sendo dito deve ser o foco da análise. Sabemos que *Tuhami* ao evocar suas histórias embaralharam-se o vivido, a imaginação, para um tema muitas versões; de qualquer forma, vai haver sempre uma verdade na narrativa de quem conta. Não se pode perder de vista também, como o próprio indivíduo trabalha a sua subjetividade. De que maneira os eventos vão afetando os indivíduos.

Crapanzano também problematiza o indivíduo singular representativo ou típico de sua cultura. Considera que o estudo de diferentes individualidades em diferentes lugares permitem perceber mais como as instituições, costumes, o cultural são diferentemente percebidos, negociados e experienciados.¹

Procurei retomar nesse trabalho a minha pesquisa e material empírico sobre a comunidade macaenses de São Paulo, são histórias de vida em forma de entrevistas, cartas, jornais e revistas da “Casa de Macau”, conversas informais e observação. Para orientar a minha análise das histórias de *vida-entrevistas*, escolhi focar algumas questões (sem a pretensão de fechar e concluir com respostas), tendo também como orientação outras que permearam o curso, bibliografia e seminários. Trata-se, contudo de um trabalho inicial, portanto, convém lembrar com Maria Isaura Pereira de Queiroz (1983) que a história de

¹ Apud Runyan, op. Cit, p.183.

vida se define como o “relato de um narrador sobre sua existência através do tempo”. A história de vida, portanto não se esgota com uma ou duas conversas, é um processo muito mais duradouro. Avalio também com Luís Quintais, que a demora de um trabalho com histórias de vida, “depende muito obviamente da passagem de tempo e de confiança que se vai adquirindo nos outros, mas também em si mesmo. E o predomínio da intermitência do trabalho de campo na cidade se constituiu como um problema” (Quintais 1900:20).

Nesse trabalho as entrevistas são dirigidas não apenas aos idosos, embora pretenda privilegiar os guardiões da memória. Há informantes que são indicados por outros informantes, há também entrevistas com pessoas que ocupam certos lugares sociais dentro da Casa de Macau como os conselheiros, o presidente, os diretores, abarcando pontos de vistas de diferentes lugares, isto é socialmente situado.

Ao ouvir novamente as entrevistas gravadas no trabalho de campo, ao me deparar com as histórias de vida de alguns indivíduos, gostaria de problematizar a intensidade com que aparece o universo dos sentidos na vida dos macaenses de São Paulo, isto é, sobretudo a culinária.

É possível também, por meio da história de vida chegar a um conceito? A um sujeito? Analisar um grupo? Partindo disso, por meio da narrativa dos próprios macaenses posso chegar a uma noção de pessoa macaense tecida por eles próprios? Como os imigrantes macaenses vêm e articulam o conceito do eu? Que modo estruturam a vida em curso? Onde me é introduzido alguns valores, visões de mundo, construções culturais do eu e da comunidade macaense? Onde isso aparece?

“Um povo sem memória

É um povo perdido. O espaço nesta sala é dedicado aos macaenses

Que acreditam que Macau hoje somos nós.

Se não vivemos a nossa memória, morremos como um povo

Perdemos a nossa identidade seremos ninguém”.

Macau tem um lugar certo na memória dos macaenses, remete para alguns uma geração de jovens que partiu durante as décadas de 1950 e de 1960 na busca de emprego, de carreira e do impulso de melhorar de vida. No entanto, o movimento migratório data de muito antes disso,

desde 1840 jovens macaenses de maior nível econômico e social abandonaram sua terra de origem². Encontramos reincidentes na memória alguns sentimentos desconfortáveis e que se revelam tensos com relação ao fato de sempre se sentirem estrangeiros em sua terra e no além mar:

“Durante esse período de imigração a flor da juventude macaense deixou essa cidade e saiu de Macau tristemente. Partiu caoticamente a todas as partes do mundo. Isto deu lugar a um sentimento de instabilidade devida; alguns foram encontrar atitudes exclusivas das sociedades locais; alguns sentiram inquietação de estarem ausentes da sua família e amigos; e alguns tiveram que adotar aos diferentes gostos, alimentos e línguas estrangeiras. Todos persistiram, e como todos os emigrantes de outros países, adotaram à sociedade local e radicaram na comunidade onde se estabeleceram” (Mensagem de Carlos Cordeiro a toda comunidade macaense para o Encontro do Novo Milênio que se realizou em 2001, Macau).

Se outrora o macaense nascia em solo chinês sob administração portuguesa, após abril de 1974, passou a nascer em um território sob administração chinesa tendo o mandarim como língua oficial e sua ascendência passa a ser um fator de opção de nacionalidade. “Assim do ponto de vista genérico, o fator transição estabelece logo à partida condicionalismos de manutenção de um determinado legado histórico que a própria comunidade macaense vem reclamar – Ausência de configuração territorial que lhe era peculiar em termos de legitimidade; Aplicação do estatuto de “estrangeiro” em terra própria; ausência da relação preferencial com o poder enquanto interlocutor privilegiado assente em serem bilíngües”.³

Verifica-se também que as comunidades macaenses pelo mundo se formaram por surtos migratórios, conseqüência da instalação da colônia inglesa em Hong-Kong, Segunda Guerra Mundial, paralisia social e econômica dos anos 50, Revolução Cultural, entre outros eventos. Com a diáspora⁴ então, a comunidade macaenses teve que se adaptar a uma

² Ver Pina Cabral & Lourenço (1993).

³ Ver Carlos Piteira, “A Questão em Aberto”. In *Revista de Macau*. Dezembro de 1999.

⁴ Segundo Carlos Estorninho, atualmente os macaenses encontram-se na terceira e última diáspora. A primeira remonta ao século XIX, ao período pós guerra do ópio, a

nova realidade, *adotaram* uma nova cultura e se *radicaram* nela. Fala-se, contudo de uma tradição macaense ou uma tradição histórica, uma *herança orgulhosa*, sobretudo com relação às tradições culinárias em detrimento de folclore, música e dança, mas ao mesmo tempo há um sentimento “estigmatizado” em relação a essa cultura mista e a origem macaense no que diz respeito à língua, à música, dança...:

“Alguns duvidaram das suas músicas folclóricas; alguns não estavam cientes de que sua língua da natureza mista é rica e apreciada por outras; alguns eram cínicos que seus gostos culinários não estão no mesmo nível de outras culinárias; e alguns não souberam que sua cultura estão realmente dentro deles. Foi porque a nossa cultura foi considerada de menos importância em comparação com outras”.

Um outro exemplo desse sentimento está na obra de Frederic Silva (1996), *Todo o nosso passado- Os filhos de Macau, sua história e herança*. Aqui o estigma relaciona-se com a questão da origem. A história é de um macaense radicado nos EUA, um entre tantos *filhos da terra*, fruto da diáspora que sofre Macau e seus antepassados. O autor relata-nos as circunstâncias que fizeram os macaenses serem uma comunidade mestiça, mas, orgulhosa de seu passado e de sua maneira de viver. No prefácio o autor nos revela também o porquê de seu testemunho; a isto se liga ao fato de ter ficado “incomodado” pela forma como um jovem macaense se viu embaraçado quando questionado sobre suas origens e antepassados: “*quanto de nós, hoje filhos de uma diáspora, não nos vemos já em situação idêntica, não porque tenhamos vergonha da nossa identidade, que aprendemos a interiorizar face aos outros, mas pela ausência de referências que nos liguem às nossas raízes e à nossa história, porque distantes e longe das vivências cotidianas numa terra que aprendemos a amar mesmo sem a conhecer?*”

fundação da colônia inglesa de Hong-Kong e à abertura dos portos ao comércio internacional. E a segunda liga-se com a Segunda Grande Guerra, a ocupação japonesa e a implantação do regime comunista chinês: “Identidade Cultural Macaense, A Chegada de um Filho da Terra”, *Macaenses em Lisboa. Memórias do Oriente*, Lisboa, Missão de Macau em Lisboa, 1992. Apud Cunha, Vanessa (1997).

A obra ressalta uma afirmação da identidade, o modo de ser do macaense, *ser e sentir macaense*, no entanto é se macaense porque se quer ser macaense, resumindo esta idéia cito: “*Macau filho, mais do que uma variante racial define uma estrutura mental. Pertence-se à comunidade porque se quer, e por sua vez a comunidade aceita-o no seu seio impondo-lhe uma condição única a sua vontade em lhe pertencer*” (pp. 118-9). Para Frederic Silva a crise de identidade do macaense é superficial, existe apenas aos olhos daqueles que não entendem o *ser e sentir macaense*. Assim, para o autor o macaense vive o exemplo de uma cultura *transnacional*: É – se macaense mesmo quando se nasceu em Hong-Kong, Xangai e se vive nos EUA ou Brasil, como se a cultura fosse algo que “não se decreta por lei nem se retira por tratado”⁵, segundo as palavras de outro macaense Carlos Piteira ao comentar suas impressões sobre o livro na *Revista Macau*-(nov -1996).

Manuel Vilarinho (1999) recuperou para a *Revista Macau*-(jan.-1999: 53-60) provérbios macaenses de uso corrente na sua última estada em Macau, em finais da década de 80, em seu artigo no entanto, também encontramos a idéia de se “vislumbrar um pouco desse “sentir” macaense: o patoá. O falar macaísta era o *patoá*, *papiá cristang* ou a *doci lingu di Macau*. Carlos Marreiros considera que o macaense novo domina o inglês, fala mal português e não sabe uma palavra de patoá. Em São Paulo a língua inglesa está bastante presente no vocabulário do grupo, gostam também de praticá-lo conversando com macaenses recém

⁵ Sobre este ponto retomo as considerações feitas anteriormente, no início da pesquisa: “Uma das características Fundamentais dos macaenses, no entanto, é sua variabilidade fenotípica. Isso significa que não é necessário nascer em Macau para ser considerado macaense, ou possuir uma origem claramente definida. A identidade macaense pode ser “naturalmente” adotada: “Today, one becomes a Macanese because one is socialized in that way, and we have no evidence that it was ever any different in the past. There are numbers of Chinese men and women who, having been brought up for one reason or another as Macanese, adopt full Macanese identity. There are people of African Creole origin who, having lived for generations in Macao, are treated as full members of the community. And there are all sorts of combinations with Japanese, Malay, Timorese, Goese, Indian and European ancestries.” (Lourenço e Pina Cabral, 1993: 120).

chegados. Falar o patoá, apenas uma associada e sua filha o sabem. Dona Mariazinha é apontada por todos como a única pessoa que sabe falar e escrever em patoá. Costumava falar em casa com a filha e hoje em dia escreve e dirige peças em patoá para a Casa de Macau. Algumas pessoas falam gramaticamente muito mal o português, encontram-se, por outro lado, muito distante do falar macaense de Macau que mistura português e cantonês e eventualmente algumas coisas do idioma inglês, com simplificação gramatical ou mesmo a sua supressão.⁶

Na maioria das biografias até agora coletadas os macaenses se definem como portugueses, mas às vezes escapa uma certa pertença chinesa: *“porque Macau é não é português. Não é português, nós temos uma costela chinês”*. José Candido, por exemplo, nasceu em 1936, é filho de mãe chinesa e pai chinês, trabalhou em Hong-Kong antes de imigrar para o Brasil. Considera, por outro lado, que é português *“quem nasce em Macau até 1999”*. Os chineses de Macau e Hong-Kong também denominavam as macaenses de *“meninas portuguesas”* e *“portugueses do oriente”*.

Dália é filha de mãe chinesa e pai português, saiu de Macau com 26 anos e foi para Hong-Kong onde trabalhou por 17 anos, chegou no Brasil em 1977, por temer a ameaça dos comunistas, pela aventura e pela língua. Diz sentir-se mais portuguesa que chinesa: *“sabe de uma coisa engraçada... eu não gosto de ser chinesa. Não sei, é muito engraçado isso é engraçado! eu me sentir mais portuguesa que chinesa”*. *“Minha avô era mais portuguesa, a mãe fala chinês, respondo em português, ria dela, ficava com vergonha de falar chinês....tenho orgulho de ser macaense”*.

Clarice Natália Gomes da Costa nasceu em Macau em 1942, filha de pai português e mãe chinesa, veio para o Brasil com nove meses depois de trabalhar 20 anos no consulado português em Hong-Kong.. Na sua fala podemos perceber como as relações com os chineses se travavam: *“Todos os macaenses, a gente, não se dava muito com os chineses lá, apesar de minha mãe ser chinesa agente não juntava com nossos*

⁶ Ver Carlos Marreiros (1994) expressões como *“Eu vâi Kai-si comprâ-song* (eu vou ao mercado abastecer-me); *Amanha nós vâi Héong Kóng ‘tai Frank sinatra Show* (Amanhã iremos a Hong-Kong para assistirmos ao show de Frank Sinatra) p.167.

primos chineses. Juntava só com os primos do lado do pai” “Não! Por que é uma coisa que agente tá na escola falando português e os chineses não falam português. A gente fala português e chinês. Agente tem que estar junto do nosso pessoal “Nós, uma vez que nascíamos em Macau e tinha um pai português você é português, naquele tempo que era colônia portuguesa. Batizou é automaticamente portuguesa,. Meu filho nasceu em Hong-kong ele é britânico e português, só que ele têm nacionalidade portuguesa porque nós optamos por isso”.

Conta também que sua mãe era “gentil” quando casou com seu pai, depois do casamento foi batizada e teve um nome português. Aqui se desenha uma questão importante e presente, mas que não vai ser tratada nesse momento, a saber, a questão dos nomes macaenses. Nome que revela o espaço e o tempo, e segundo Lévi-Strauss no “Pensamento Selvagem” indicam uma relação no sistema, uma função classificatória, guardam ainda uma história e instituição. Aqui quase nenhum macaense possui o nome chinês, no entanto todos os apelidos são nomes chineses.

Rogério dos Passos Dias da Luz macaense imigrante que frequenta a “Casa De Macau” de São Paulo nasceu em 1950 e veio direto para o Brasil, comenta que *“Os nomes macaenses...a base aí... é Rogério dos Passos Dias da Luz, é o nome de um santo, né... o nome do meu padrinho, sr. Dos Passos; e Da Luz, do meu pai. Você pode ver que todos os nomes macaenses tem essa base, é claro que alguns exageram um pouquinho mais, né. Se for casado, obviamente que a mulher acrescenta Da Luz alguma coisa, a base é essa. .Eu acho que os brasileiros não fogem muito a essa regra”.*

Um grande desafio me parece, então, o de manter alguma tradição; prevalecer e perpetuar no tempo a realidade macaense, isto é também portuguesa. O parentesco com os chineses é um dado que percorrem as genealogias, no entanto, não se consideram chineses, existe a ascendência, mas não tanto a identidade. Para prevalecer a tradição macaense além dos nomes, da religião católica e para algumas macaenses a “Legião de Maria” outra solução criadas para isso foram as inúmeras organizações que resultaram nas Casas de Macau espalhadas pelo mundo e os encontros dos macaenses em Macau, realizados a cada dois anos: *“Com os estabelecimentos das Casas de Macau em várias partes do*

*mundo, temos agora a alicerce e podemos dizer ou podemos mesmo aplaudir em voz alta, que estamos pronto a ocupar um lugar entre as diferentes culturas do mundo*⁷. Os encontros bienais visam promover para aqueles que vivem longe, a oportunidade de conhecer a realidade atual de Macau bem como *“conscientizar os Macaenses para a necessidades e as vantagens de se manterem unidos, de forma a terem capacidade para enfrentar as dificuldades da vida moderna e defenderem o respeito pela identidade própria da terra onde nasceram e de onde partiram todos aqueles que constituem a Diáspora Luso-Macaense”*⁸.

Rogério dos Passos Dias da Luz, considera que a Casa de Macau é *“nosso território”* diz: *“Somos uma republica macaense e nós representamos aí um país com uma cultura em pré-transição”*. Macau para esse indivíduo, no entanto, é *“meramente um sentimento”*.

Geraldo Gomes também macaense imigrante, nasceu em 1930, saiu de Macau para Hong-Kong com 18 anos, ingressou na escola marinha mercante, tornou-se marinheiro de um navio dinamarquês, deu três voltas ao mundo e veio para o Brasil, onde se casou e constituiu família. Considera a Casa de Macau como sua casa – *“é a maior casa de Macau do mundo, assim como no Canadá, EUA, Austrália, Portugal, são casas pequenas, agora Portugal já tem um casarão, mas ainda é muito pequena em comparação com a casa de Macau do Brasil e agente procura dar continuidade pra nossa comunidade continuar sempre unida”*. Diz sentir saudades dos tempos portugueses, considera que a entrega de Macau a China foi *“entregar a galinha de ovos de ouro de mão beijada”*. Conta que os adolescentes na idade de trabalhar saíram todos de Macau, inclusive ele. Não teve mais contato com a família, seu pai foi para o México com a mãe, os irmãos estão em Macau, mas não há mais contato.

Está cada vez mais difícil para os macaenses brasileiros irem a Macau. Antes da passagem para a China, as comunidades espalhadas

⁷ Ainda com a palavra o senhor Carlos Cordeiro - Vice-presidente da Casa de Macau de Vancouver.

⁸ Fragmento de um texto de Joaquim Moraes Alves, presidente da Comissão Organizadora do Primeiro Encontro das Comunidades Macaenses em 1996.

pelo mundo contavam com subsídios que financiavam parte dessas viagens, sobretudo no Brasil. Na casa de Macau de São Paulo, somente dois associados conseguiram embarcar para o encontro bienal que ocorreu no final de 2001. Realidade essa que se contrasta com a de outras Casas de Macau, como a dos EUA – em que os macaenses conseguem ir em grande número.

A casa de Macau de São Paulo procurou, então uma outra solução para compensar a decepção de não irem ao Encontro do Milênio: *“Para compensar a frustração dos associados pela fracassada viagem a Macau, devido, principalmente, ao baixo valor do subsídio, a Diretoria publicou, dois meses antes da viagem, um comunicado no seu quadro oficial de anúncios, uma proposta de viagem bem mais sofisticada, com algumas sugestões de locais, conforme a pesquisa realizada após a bem sucedida excursão à Casa de Macau do Rio de Janeiro, permitindo a votação dos associados. Ganhou Florianópolis!”*.(Boletim- O macaense- Março de 2002).

A viagem foi patrocinada pela empresa americana PCP Corporation (USA) por intermédio do “benfeitor” e conselheiro consultivo da Casa de Macau de São Paulo. Alou ou Herculano Alexandre Wong Airoso figura de apoio principal da gestão (2000-2001) é considerado pela comunidade como um macaense bem sucedido, mas quando jovem, lembram os amigos, vendia vassouras no mercado de São Domingos em Macau.

“Eu tinha a maior vergonha de atravessar em frente dos correios, do Teatro Apolo e do Café Rubi, onde se concentrava a maioria do pessoal, com as vassouras nas costas e minha mãe gritava – A Lou fai ti la! (anda depressa). Alex Airoso veio para o Brasil em 1972. Trabalhava como “office boy” no Consulado Brasileiro em Hong-Kong e em 1970 após a inauguração do Banco do Brasil em Tóquio, trabalhou como interprete durante a visita do Senador e presidente da Confederação Nacional do Comércio Jessé Freyre que o incentivou a vir para o Brasil a buscar novas oportunidades. O Senador garantiu-lhe um emprego e ele migrou vindo trabalhar no SENAC. Alex Airoso e outros tantos macaenses como o senhor Otaviano, atual secretário da Casa, foram ao longo dos séculos os intermediários pôr excelência entre o poder político português e o poder civil local, quer por serem conhecedores da língua chi-

nesa e portuguesa, quer por dominarem a cultura como dizem os macaenses “comportamental” de ambos.

Para Florianópolis foram então, 70 pessoas entre associados e amigos não associados. A excursão prosseguiu com a visita a praia de Santo Antônio de Lisboa, onde ainda se conservam os casarios dos açorianos, principais migrantes da ilha e fundadores da cidade. Curioso notar em suas falas que Florianópolis trouxera (aos associados) um pouco de Portugal, seja pelo sotaque português que muitos moradores ainda o conservam ou pela forte descendência dos portugueses de Açores. E para os macaenses, Portugal evoca Macau. Pretendem que a próxima viagem seja para Portugal. Portugal continua fortemente presente no imaginário macaense.

No imaginário do migrante macaense, encontramos elementos sobre a história de Macau, isto é a caracterização de um território marcado pela “*Civilização Ocidental e a Fé Cristã*” e o acalento no espírito quanto ao respeito e o orgulho da ascendência lusitana. O discurso dos macaenses na Casa de Macau de São Paulo me parece seguir com esses mesmos elementos dito acima. Observo ainda que a todo momento é preciso a reafirmação de algumas idéias como a de união e a de democracia entre os membros. É consenso que os macaenses são pequenos em números: “*somos uma comunidade muito reduzida, portanto devemos unir-nos para o mesmo ideal e esquecer um pouco as nossas diferenças uma vez que a casa de Macau é o nosso segundo lar então pôr que não começar já*” (José Candido G. dos Remédios – associado da casa de Macau).

Enfim, há uma cultura a ser promovida? Há um projeto étnico a ser mantido e seguido? Quais seriam os limites desse projeto? Nas palavras de outro associado paira a dúvida: “*Podemos perguntar o que é uma cultura? Por que é então, que a cultura de Macau seja importante para nós como um grupo? São só palavras retóricas ou haverá substância a nossa vindicação?*” (Carlos Cordeiro – Vice-presidente da Casa de Macau de Vancouver – In “Macau Cultural Association of Western Canadá” Boletim janeiro de 2001).

Eclea Bosi (1983) recupera Halbwachs, para esse autor, cada memória individual é um ponto de vista sobre a memória coletiva: “O

que nos parece unidade é múltiplo. Para localizar uma lembrança não basta um fio de Ariadne; é preciso desenrolar fios de meadas diversas, pois ela é um ponto de encontro de vários caminhos, é um ponto complexo de convergência de muitos planos do nosso passado. Como transmitiríamos a nossos filhos o que foi a outra cidade, soterrada embaixo da atual, se não existem mais as velhas casas, as árvores, os muros e os rios de outrora?” (Bosi,1983:335).

Nas percepções dos associados, Macau mudou muito – a entrega para China parece ser um divisor de águas, assim como Macau antigo para o moderno. Macau cresceu, e se tornou para muitos uma cidade “dinâmica”, “cosmopolita” e “internacional”. Ao pensarem em Macau fala-se de um bálsamo para a saudade. No artifício de reconstruir Macau, reflete sua separação do corpo da cidade; na cidade viveu a experiência infantil e adolescente, e busca reconstruir-se em sua unidade. Dessa forma, tematizam os momentos de seus encontros e perdas amorosos, momentos de liberdade, a luz do lampião, cadeiras nas calçadas, levar o cachorro ao cinema, as espingardas de cabo de vassoura, as barracas de banho, comentários sobre o patrimônio arquitetônico, datas e personagens históricos, tradições culinárias, os heróis macaenses, guerras e partidas. Falam também do que não mais existe. Emana um sentimento de ausência, pois algumas gerações não viveram em Macau, saíram muito jovens para Hong-Kong, e depois para vários lugares do mundo. No entanto, sua memória é o instrumento que torna possível reencontrar-se consigo e com o seu passado. Mas na tentativa de ordenar a matéria vivida, o narrador escolhe o que quer contar, são nesses momentos, quando fogem da moldura das entrevistas (e de meu arcabouço histórico e teórico, facilmente determinando respostas) que surge o que chamo do universo dos sentidos: almoço chinês, a ceia, definições sobre a comida macaense com seus vestígios da cozinha malaia, indiana, timorense, angolana, chinesa e portuguesa. E também o que não é verbalizado textualmente, sobretudo, as posturas, caretas, gestos, choro, além das sintaxes, atenção para palavras, repetições, digressões, tons. É possível dar conta desses elementos e assim penetrar no que está por trás de suas falas? E se deslocarmos para a psicanálise é possível fazer

um entrelaçamento com a antropologia no que tange a análise de tais vidas e falas?

Jean-Louis Fabiani (2002) atenta-se no final de seu trabalho ao que Giles Deleuze sugeriu sobre as apreensões de vidas ao analisar a sua própria, isto é a análise dos “buracos”, das “lacunas”, “catalepsias ou espécies de sonambulismo”, considera que “talvez seja nesses buracos que se faz movimento” (p 61). As vidas aqui narradas muitas vezes me parecem determinadas por minhas questões, trago a tona eventos significativos da história não mencionados por eles para preencher um certo silêncio, preencher vidas que se revelam extremamente sumárias. O que me informa esse silêncio? Pollak (1989) menciona que existem nas lembranças de uns e de outros, zonas de sombra, silêncios, “não ditos”. Claude Olievenstain ressalta que: “A linguagem é apenas a vigia da angústia... Mas a linguagem se condena a ser impotente porque organiza o distanciamento daquilo que não pode ser posto à distância. É aí que intervém, com todo poder, o discurso anterior, o compromisso do não dito entre aquilo que o sujeito se confessa a si mesmo e aquilo que ele pode transmitir ao exterior”.⁹ Ainda segundo Pollak, conforme as circunstâncias, ocorre a emergência de certas lembranças, a ênfase é dada a um ou outro aspecto. Sublinha, sobretudo, a lembrança de guerra ou de grandes convulsões internas que são lançadas ao presente, deformando e reinterpretando o passado: “assim também há uma permanente interação entre o vivido e o apreendido, o vivido e o transmitido”.

Bosi utiliza a metáfora do arqueólogo que busca e reúne os fragmentos dos cacos para recompor a cultura. No seu trabalho e aqui os fragmentos são as memórias. Assim como para os cacos de um vaso, os fragmentos da memória devem ser compreendidos no bojo do povo a quem pertenceu. “Temos que penetrar nas noções que as orientavam, fazer um reconhecimento de suas necessidades, ouvir o que já não é audível. Então recuperaremos o vaso e conheceremos se foi doméstico, ritual floral...” (Bosi, 1983:336).

⁹ Apud Pollak, op. cit, p.8.

BIBLIOGRAFIA

- BOSI, Ecléa. *Memória e Sociedade – Lembranças de velhos*. Companhia das Letras: São Paulo, 1995.
- BOURDIEU, P. “A ilusão biográfica”, In: *Razões práticas*. Papyrus: Campinas, 1996.
- CRAPANZANO, Vincent. “*Tuhami, portrait of Moroccan*” the University of Chicago Press, Chicago and London, 1985.
- FABIANI, Jean-Louis. “O que resta do agente social? A análise sociológica frente à exemplaridade biográfica e à diminuição de si”, In: *Tempo social. Revista de Sociologia da USP*. São Paulo, 14 (1), maio de 2002.
- GEERTZ, C. *Saber Local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. Vozes: Petrópolis, 1997.
- MAUSS, M “Uma categoria do espírito humano, a noção de pessoa, a noção do eu” in: *Sociologia e Antropologia*. EPU: São Paulo, 1974 (vol 1).
- PINA CABRAL, João da & LOURENÇO, Nelson. “A questão das origens: família e etnicidades macaenses” in: *Revista de Cultura*, 1991, Instituto Cultural de Macau: Macau, pág. 104 –125, 1991.
- PINA CABRAL, João da & LOURENÇO, Nelson. *Em Terras de Tufões - Dinâmicas da Etnicidade Macaense*. Macau, Instituto Cultural de Macau, 1993.
- PINA CABRAL, João de: “A Composição Social de Macau” in BETHENCOURT, Francisco e CHAUDHURI, Kirti (org). In: *História da Expansão Portuguesa. V volume*, Estella, Círculo de Leitores: Lisboa, 1999.
- POLLAK, Michael. “Memória e Identidade Social”. In: *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, 1992, p-200-212.
- _____, Michael. “Memória, Esquecimento, Silêncio”. In: *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, 1989, p.15.
- QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. *Variações sobre a técnica de gravador no Registro da Informação Viva*, Universidade de São Paulo, Centro de estudo Rurais e Urbanos: São Paulo, 1983.
- QUINTAIS, Luís. *As Guerras Coloniais Portuguesas e a invenção da História*, Imprensa de Ciências Sociais: Lisboa, 2000.
- RUNYAN, William. “Life Histories in Anthropology: Another View”, In: *American Anthropologist*, vol.88, n1, march/1986.
- SAID, E. “Narrativa Espaço Social” In *Cultura e Imperialismo*. Cia das Letras: São Paulo, 1990.

EXPERIÊNCIA E (HÍPER) CORPORALIDADE ENTRE MODELOS PROFISSIONAIS*

FABIANA JORDÃO MARTINEZ**

Neste artigo busco aplicar e trabalhar os conceitos de *experiência*, *narrativa* e *biografia* aos dados de uma dissertação de mestrado cujo enfoque era os processos e as práticas de construção do modelo profissional e sua carreira compreendendo as relações entre produção de imagens e de corporalidades neste universo como intrínsecas às lógicas que permeiam os processos e etapas de produção da mercadoria e bens de consumo em geral¹.

Busca-se mostrar de que maneira o discurso biográfico é tecido e como as experiências são somadas à luz do processo de produção de modelos, enquanto um contexto histórico e social específico com sua própria linguagem, categorias de representação e práticas concretas. Isso vai de encontro à posição de Joan Scott (1999) para quem somente historicizando e analisando as categorias através das quais as pessoas se pensam e falam sobre si – como por exemplo, gay e homossexual, mulher ou mãe – é possível pensarmos no conceito de experiência – categoria coletiva pois se firma com base em discursos compartilhados, e individual, apropriada pelos sujeitos de acordo com suas trajetórias. Esta visão historicista da experiência é extremamente válida para o

* Paper apresentado no GT *O Estatuto do Método Biográfico na Pesquisa Antropológica* da 24ª RBA, Olinda, 2004.

** Doutoranda do Programa de Doutorado em Ciências Sociais do IFCH/UNICAMP.

¹ Pesquisa de campo feita para a dissertação de mestrado defendida por mim no departamento de Antropologia do IFCH/Unicamp em agosto de 2003, sob o título “*O Espelho de Narciso: corpos e narrativas do consumo*”.

contexto aqui tratado, pois permite situar o discurso dos sujeitos numa ordem cultural e social de significados que impede que a análise biográfica recaia em um discurso autônomo do eu. Assim, o que se pode chamar de *experiência de se tornar modelo profissional* está centrado em disposições prévias existentes em seu campo de ação e correlatos – regras, conjunto de atitudes e comportamentos – que vão de encontro a uma compreensão do sujeito, que é ao mesmo tempo individual e coletiva.

Neste ensaio me proponho a situar a categoria modelo profissional e os processos que regem sua produção como algo capaz de fornecer um discurso compartilhado específico sobre a experiência de ser modelo para em seguida, através de um relato biográfico, analisar a instrumentalização deste discurso e as possibilidades que os sujeitos contam na elaboração de suas histórias de vida.

MODELO PROFISSIONAL: CONTEXTUALIZANDO SEU CAMPO DE AÇÃO

Modelo profissional é uma categoria ampla, que abarca sujeitos produzidos para a produção de imagens e representações sobre mercadorias e bens de consumo. Duas vertentes teóricas nos permitem compreender o campo de ação destes sujeitos. A primeira é a noção de *dilatação da esfera da mercadoria* processo em que a cultura e as nossas próprias categorias de representação seriam incorporadas à lógica da produção de mercadorias (Jameson, 1996). O autor cita também o apagamento entre as fronteiras distintivas entre “alta-cultura” e “cultura de massas” como um dos grande expoentes deste processo; em termos concretos, tanto uma quanto outra incorporaria materiais de ambas, tendo como principal consequência uma mudança de nossas percepções, isto é, nossas categorias de avaliação já não seriam suficientes para lugar e distinguir as produções culturais e estéticas. O processo ate então sem precedentes de ascensão das mídias a partir da década de 50 teria tido um papel fundamental nesta nova mercantilização da vida e de todas as suas esferas de conhecimento. No plano do imaginário social, teríamos

como resultado uma realidade cada vez mais percebida e experimentada como imbuída de um domínio imagético onde os objetos, mercadorias e bens de consumo circulam também e principalmente na qualidade de imagens. A circulação de imagens seria a forma de circulação por excelência que caracteriza a sociedade de consumo contemporânea. Em relação ao conteúdo das imagens – o que nos leva conseqüentemente a questão da produção do modelo– o conceito de simulacro adquire uma importância especial, pois aqui, nos permite pensar a noção de ser humano e das relações sociais. De maneira geral, as criações de sentido presentes nas imagens estruturam um campo onde prevalece – ainda que sob diferentes aspectos – a idéia do “consumo pelo consumo” – tendo em vista o fato de que tal processo e seus objetos estão ligados simbolicamente a práticas, relações sociais e artefatos que, longe de perderem a conexão com os seus significados culturais, excedem-nos. Constituem idealizações tão perfeitas do “real” que justamente devido a essa perfeição, se tornam cópias grosseiras. O simulacro seria então uma estereotipagem de impressões sobre a vida e o mundo social e cultural cujo conteúdo final se banaliza e se esgota em si mesmo dada a recorrência com aparecem, extrapolando e esvaziando a “realidade” contida na imagem.

Outra noção fundamental seria a de Appadurai (1996) que considera que todas as coisas têm uma trajetória e uma vida social, dentro da qual a “*situação mercadoria*” é uma fase e corresponde a situações onde o potencial de troca de uma determinada coisa é uma manifestação socialmente relevante. A predisposição de uma determinada coisa para se tornar mercadoria é uma manifestação conceitual e está ligada aos sistemas de classificação de cada lugar. Mais do que na produção, é na circulação (troca, distribuição e consumo) que as coisas adquirem valor; sem a existência dos agentes neste processo elas não teriam significado algum, pois estes são inscritos em seus usos e trajetórias.

Esta perspectiva relacionada a de Jameson (*idem*) torna possível afirmar que o sistema econômico da sociedade contemporânea tende a aglutinar grande parte de suas arenas sociais em um sistema unificador onde os objetos e disposições produzidos e postos em circulação são classificados e englobados na “situação mercadoria” (Appadurai, 1996). Esferas

da vida antes improváveis de se tornarem alvo de serviços têm sido exploradas comercialmente como uma manifestação “natural” da sociedade e da tecnologia da reprodução². Ambas as perspectivas nos levam a refletir sobre uma das grandes especificidades da sociedade de consumo: o seu alto potencial de tornar as coisas, das mais improváveis até as mais abstratas, *mercadorias*.

Dentro deste campo compreensivo, a categoria modelo profissional enquanto posta exclusivamente a serviço da (re) produção de imagens e venda de bens de consumo e serviços não foge a esta lógica classificatória. Agências de modelos podem ser consideradas instâncias onde a *expansão da esfera da mercadoria* se estende de maneira quase literal aos sujeitos, a saber, a categoria modelos profissionais. Assim como acontece com os objetos, o modelo profissional é pensado, construído e valorizado como mercadoria em seus dois níveis fundamentais de produção e circulação: enquanto materialidade presente e encarnada e enquanto imagem subjacente a esta presença (virtualidade e representação). A estas duas dimensões, paralelamente, liga-se uma dicotomia bastante evidente nas práticas e discursos inerentes ao campo de atuação destes sujeitos: o fato de que além de *vender mercadorias* sob a forma de imagens, o modelo profissional é tomado na *praxis* como *mercadoria em si*. Assim, o seu potencial de trabalho está ligado a uma capacidade de projetar *representações sobre produtos* e ao mesmo tempo projetar *representações sobre si próprio*. Embora os agentes de modelos tenham um papel importante na carreira de um modelo, é importante que o próprio modelo saiba vender-se como um produto disponível no mercado. Vendedor e embalagem, todo seu aprendizado e construção demanda uma série de estratégias que consistem em um jogo entre a adequação ao conjunto de regras e prescrições éticas do mercado e o amedanhamento de algo que o diferencie dos demais, para que não passe despercebido, ou seja, tomado como

² E aí podemos incluir como exemplo, a transformação em serviços e bens de consumo a esfera dos relacionamentos afetivos e da intimidade expressa na gama de sites especializados em encontros que proliferam na internet ou nos serviços de mensagens ao vivo que são moda hoje em dia.

apenas mais uma mercadoria. Seguindo a mesma lógica da mercadoria, é necessário que o modelo seja portador qualquer singularidade, processo chamado por Baudrillard (1968) de *diferenciação marginal*, o qual pressupõe produção em massa padronizada sempre causando a impressão de singularidade através de uma diferença mínima³. No caso aqui tratado, esta diferenciação marginal envolve a apropriação de elementos que possam figurar na construção de uma narrativa efetiva sobre o modelo que o ligue a uma suposta personalidade e subjetividade identificando-o como mercadoria singular: *características físicas, condicionamentos, fragmentos biográficos, atitudes, modos de sentir*.

Tal processo sem dúvida, possui implicações na forma como tais sujeitos se apropriam desta experiência e expressam-na através de um discurso sobre si mesmo, como veremos ao longo deste ensaio. Vivendo dentro de um jogo entre representação, imagem e presença encarnada, a experiência e a biografia são percebidas e contadas à luz desta realidade em que tudo se mistura, produzindo um discurso de si que evidencia um esforço de se atualizar na biografia as representações criadas dentro deste universo sob os fins de mercado. Na inviabilidade de conformar de maneira absoluta as experiências anteriores ao conjunto de disposições corporais e simbólicas que estruturam este universo, rupturas e descontinuidades são expressas não só no plano discursivo, bem como na dimensão das sensações e experiências corporais. É justamente esta ambigüidade que está em jogo na experiência vivida e na produção de um discurso sobre si destes sujeitos, a qual se pretende problematizar aqui.

O PROCESSO DE “LAPIDAÇÃO”: CORPOS E IMAGENS

Chamo de *lapidação* uma das etapas fundamentais da trajetória social do modelo profissional, pois é nela que ele será inserido na “situação mercadoria” (Appadurai, 1996), o que significa que suas potencia-

³ Tal processo fundamentalmente consiste em combinar as possíveis variáveis de um modelo primordial dando origem a séries de “produtos únicos” por um valor marginal (Baudrillard, 1968).

lidades serão descobertas e trabalhadas. “Lapidar” o modelo significa tira-lo de um suposto “estado bruto” e torna-lo apto a representar ideais, performatizar narrativas⁴. Como foi dito, isso não se restringe somente aos produtos e bens, mas a ele mesmo, enquanto mercadoria virtual e encarnada que é apropriado; é necessário que seja amealhada uma narrativa para si que o diferencie enquanto mercadoria.

O processo se inicia com a avaliação do modelo pelos agentes. A compreensão de traços fisionômicos e fenótipos permite a formulação das potencialidades do modelo: que tipos de imagens poderá vender e quais serão as estratégias de venda usadas pelas agências para isso⁵. A partir desta compreensão inicial, passa-se a uma segunda etapa envolvendo manipulação corporal e transformação da aparência que ocorre sempre nas duas dimensões já mencionadas: *a material*, que ao nível físico envolverá a mudança dos atributos corporais e do padrão comportamental dos iniciantes – no amealhamento de uma boa “imagem pessoal” – e *a virtual* que envolve um complexo trabalho de fotogenia e produção de imagens do qual se originará o material de trabalho do modelo⁶. A fotografia é também um dos primeiros espaços em que o

⁴ O termo lapidar não é usado de maneira recorrente nas agências; ele foi cunhado por mim para a dissertação já mencionada e condensa dois sentidos possíveis: 1. enquanto ato de aperfeiçoar ou despertar algumas virtudes profissionais e; 2. enquanto um ato de violência simbólica, implicando mudanças bruscas nos padrões de ação e pensamento a que devem se submeter e remodelar seus corpos e imaginários.

⁵ O agente de modelos, também chamado de *booker* no universo da publicidade e da moda tem a função principal de direcionar a carreira de modelos e intermediar as negociações entre estes e clientes (buscar testes seletivos, estabelecer primeiros contatos e visitas a fotógrafos, cachês, etc). O trabalho de direcionamento de carreira é uma complexa dinâmica em que estão envolvidas intuições quanto ao modelo – ao ter diante de si o modelo profissional os agentes imaginam suas potencialidades de representação – e também envolve uma reflexão continua a respeito destas respostas e daquilo que pode ser explorado, mudado e redirecionado em relação ao modelo.

⁶ O modelo sempre está atrelado ao repertório de imagens que pode encarnar. Nos testes seletivos de trabalhos e mesmo na avaliação das agencias sempre é necessário ver o modelo pessoalmente, sem nenhuma produção juntamente com qualquer material fotográfico. Assim, ele é apropriado como uma tela em branco ou argamassa, metáfora que remete a um dos sentidos do termo lapidação. Seu material básico de trabalho (um modelo

modelo irá desenvolver sua habilidade individual de uma das técnicas corporais mais importantes da publicidade; é fundamentalmente da interação fotógrafo e modelo que a *performance* do segundo vai sendo desenvolvida em termos de gestos e expressões faciais e corporais diferenciados, habilidade socialmente valorizada pelos grupos determinantes do universo da moda e da publicidade⁷

Geralmente, a entrada na agência é uma espécie de rito de passagem principalmente para as meninas que se tornam modelo mais precocemente (entre 12 e 16 anos de idade) que os garotos, mas quase sempre este ingresso é a etapa de um processo anterior, quando a modelo foi “descoberta” por algum agente e muitas vezes sequer se mudou para São Paulo⁸. Após isto, uma candidata a modelo pode ficar de um a três anos em suas cidades filiadas as agências regionais em um período de latência, o que significa ir treinando as habilidades de modelo em trabalhos pouco relevantes, até que os agentes considerem-nas “maduras” para começar no mercado em São Paulo. Quando chegam, essas novatas são chamadas de *new faces* e consideradas prioridades da agên-

iniciante) é um álbum composto de no mínimo seis fotografias, chamado *book* que será seu *curriculum* imagético além de uma espécie de “cartão de visitas” chamado *compositie* de aproximadamente 21X14 cm contendo na parte frontal uma fotografia grande como seu “nome artístico” e na posterior duas fotografias pequenas e uma maior contendo informações sobre medidas. Ambos os materiais são substituídos periodicamente por novas fotografias que supostamente são de trabalhos que o modelo fez, sobretudo aqueles que lhe conferirão algum renome – com fotógrafos famosos ou para *griffes* de luxo.

⁷ As técnicas corporais do universo da fotografia constituem o primeiro contato do modelo com a profissão propriamente dita. Mesmo que o modelo possua aptidão para os desfiles de moda – geralmente medida somente em termos de altura – ele em primeiro lugar fará trabalhos de fotografia, mais vastos e em maior oferta que eventos contendo desfiles de moda.

⁸ Na grande maioria das agências a mina onde se encontra a pedra em seu estado bruto são os estados do sul do Brasil. A agência pesquisada tem filiais em Florianópolis e Porto Alegre e sempre promove viagens de seus agentes em busca de novos rostos. Embora eu não pretenda explorar neste *paper* os mecanismos de recrutamento dos mesmos, devo afirmar que isso se dá através de duas maneiras principais: 1. através de profissionais chamados de “olheiros” ou *scoutings*, profissionais free-lancers ou funcionários de agências, cuja função é buscar candidatas a modelos através de viagens; 2. concursos de modelos promovidos pelas agências em nível nacional.

cia a serem trabalhadas⁹. Na agência estudada bem como na grande maioria delas, a preferência por modelos iniciantes femininos entre a faixa etária de 12 a 16 anos é norma. Segundo o discurso dos agentes de modelos, esta seria a idade em que o indivíduo psicológica, emocional e fisicamente ainda está em formação, o que facilitaria a assimilação e a conformação absoluta ao corpo de disposições corporais e simbólicas da agência. O mesmo não acontece com os rapazes, cuja idade ideal de ingresso a carreira é acima de dezesseis anos, quando pressupõe-se que seus corpos adquirem características mais viris em termos de estrutura óssea e muscular.

Embora muitas iniciantes ainda estejam em fase de desenvolvimento quando chegam à agência, geralmente já alcançaram a altura mínima de 1,68m, altura considerada razoável para trabalhos comer-

⁹ Modelos profissionais são classificadas através da dicotomia fashion/ comercial. Ela atravessa todo o campo publicitário e define desde diferentes modos de criação de imagens (metodologias, estilos e correntes estéticas) a especialidades de profissionais (fotógrafo *comercial* e fotógrafo *fashion*; modelo *comercial* e modelo *fashion*). Apesar de funcional, esta distinção também opera também como uma estratégia simbólica de atribuição de valor e de classificação segmentando esferas de significados distintos (uma seria “o mundo da publicidade” ligado ao que é inerente à uma suposta cultura de massas e outra, “o mundo da moda” ligado a idéia de luxo, *glamour* e alta cultura e dando um outro significado ao que é considerado publicidade de moda). De todo modo, objetivamente, sempre que se fala em *modelos fashion*, a intenção dos agentes é deixar subentendido em um primeiro momento que esses modelos encaixam-se na lógica dos desfiles de moda, principalmente pelo fato de suas medidas se encaixarem dentro dos padrões internacionais (sobretudo em termos de altura). Já quando se fala em *trabalhos fashion*, o objetivo é designar necessariamente, além de desfiles, tudo aquilo que está relacionado à exposição de roupas e acessórios. Essa conotação, no entanto, ocupa um nível mais grosseiro, servindo para delimitar fronteiras. Porque no imaginário dos profissionais envolvidos, os objetos da moda não se restringem somente a roupas e acessórios, e tampouco podem ser definidos englobando-se diversos objetos da mesma categoria (porém com valores simbólicos diferentes) sob um mesmo rótulo. Os objetos estão dispostos em uma hierarquia de valores, onde os determinantes que os posicionam variam através dos usos e modos com que os indivíduos deles se apropriam. Trata-se de portanto, de uma dicotomia extremamente complexa e ampla que se manifesta em termos de representações, valores, conceitos e praticas nos esquemas classificatórios dos profissionais relacionados as esferas de construção das imagens.

ciais – a altura padrão internacional para desfiles é 1,75m. De todo modo, na maioria dos casos (sobretudo quando a modelo ainda está em fase de “crescimento”), o corpo feminino dificilmente é um “projeto acabado”. Trata-se quase sempre de um “devir corpo” que será manipulado através de uma série de conhecimentos especificados dentro de padrões e limites. Grande parte desta manipulação é um trabalho dos agentes, que encaminham as novatas a lugares como academias, salões de beleza, dentistas e clínicas cirúrgicas, onde geralmente a agência mantém algum tipo de convênio. Além disso, as garotas são incentivadas a seguir um conjunto de regras e padrões de conduta atinentes ao corpo. Na agência em que a pesquisa foi feita, todas recebem quando do seu ingresso um manual chamado “*guia da new face*”, em que são especificadas tais normas, regras de manutenção corporal, práticas de embelezamento, higiene e modos de atitudes e conduta; mais que um manual, trata-se de uma cartilha que ensina o modelo a se conduzir na carreira profissional.

Em se tratando da dimensão virtual, ao mesmo tempo em que esta manipulação corporal e psíquica ocorre, fala-se também em “descobrir e entender a imagem do modelo”. Ele é enviado a fotógrafos, faz diversos ensaios e é vendido da maneira como os agentes consideram adequadas; tenta-se ao mesmo tempo direcioná-lo a moda e ao mercado. É a partir das respostas deste mercado que ele será então classificado como *fashion* ou comercial; isto é a partir do tipo de trabalho em que ele é designado a fazer que ele será vendido e sua carreira será direcionada. Na realidade isso está atrelado aos enredos e representações publicitárias que ela será encaixada, mas não só.

Ao mesmo tempo a busca por uma imagem diferenciadora envolve a apropriação e construção de uma *subjetividade específica*. Embora os agentes falem que um dos trabalhos primordiais de uma agência de modelos é “desenvolver aspectos individuais da modelo”, devido a precocidade com que entram, tal discurso não coincide com a *práxis*: longe de se referir a um aprendizado calcado na individualidade, trata-se de um discurso unificador que aloca valores de incentivo como itens de uma “personalidade-devir”. Atitude e personalidade (tratados como

sinônimos, se referem às virtudes necessárias para que o modelo consiga estabelecer boas relações com clientes: simpatia, vivacidade, introversão são alguns dos itens) vontade, persistência, força interior; “itens-valores” que poderiam estar presentes em uma cartilha sobre estratégias de vendas, perfazem um campo onde a venda de um produto está intrinsecamente relacionada à dinâmica da personalidade. Embora a lógica do personalismo pareça estar de acordo com uma relação que leve em conta a individualidade, o que se dá na prática não é isso. Muito mais do que um trabalho individual, personalidade e atitude são moedas que todo modelo tem que carregar consigo e fazer circular. Do mesmo modo que existem regras fixas para a lapidação do corpo, a um nível imaginário ocorre o mesmo. Para além de um plano concreto das relações pessoais a idéia da lapidação se estende para o nível da (re) produção das imagens e da própria subjetividade. Assim, subjetividade, aparência e imagem estão difusos, se confundem e se condensam na pessoa do modelo. O que se chama de “personalidade” é na realidade, uma “personalidade-imagem-representação” que atuará como o diferencial deste indivíduo, assim como uma *griffe*. Na inviabilidade de se levar em conta realmente a individualidade, este discurso unificador produz uma *personalidade*, ou um *discurso sobre ela* sustentada em uma série de elementos difusos entre a aparência do modelo, sua postura e gestualidade, capacidade de se transformar e sua própria biografia. Para ingressar na “situação-mercadoria” é necessário que tais elementos sejam apropriados na constituição de uma narrativa que se acople a imagem – que será projetada na mídia e pelo próprio sujeito – para que o modelo seja apresentado como um ser portador de uma identidade ou algo que denote uma subjetividade.

NARRATIVAS SOBRE MODELOS

Embora o conteúdo das narrativas sobre modelos varie, podem ser distinguidos dois pilares estruturantes em torno das mesmas. O primeiro deles nos permite pensarmos sobre o que pode ser chamado de *narrati-*

vas de origem, em que temporalidades são dispostas e arranjadas em um repertório de modo a constituir uma trajetória singular. Neste tipo de narrativa a idéia central gira em torno de uma ruptura radical entre o passado e o presente da modelo cujo ponto culminante é o sucesso internacional ou a perspectiva do mesmo. É o caso por exemplo da história contada sobre Shirley Mallman, que teria sido “descoberta” em sua cidade natal (Santa Cruz, Rs), onde era costureira de uma indústria de calçados e cuja família possuía uma pequena propriedade rural. Assim que se destacou no universo da moda, sua história se tornou a fábula da Cinderela contemporânea: a moça humilde de alguma cidade do interior do Brasil que se transforma em celebridade. Os discursos a respeito da trajetória de Gisele Bündchen perpassam elementos semelhantes. Nascida em Horizontina (RS), foi “descoberta” após participar de um concurso local pela filial de uma grande agência de modelos e após muitos percalços, muitos “nãos”, após ser considerada “feia e nariguda” por muitos agentes em São Paulo se tornou *Gisele Bündchen*.

Narrada estrategicamente como uma epopéia, este tipo de narrativa é estruturada em torno de elementos comuns articulados ao passado, presente e ao futuro: a mudança da cidade natal para São Paulo; a dificuldade em conseguir trabalho e a conseqüente escassez de dinheiro acompanhada de gastos exorbitantes com os investimentos feitos em material de trabalho (*books e composities*); a reviravolta de sucesso após tantos obstáculos. Além de ser um produto atrelado ao modelo, tais narrativas são bastante funcionais dentro do espaço das agências, pois são oferecidas como estratégias neutralizadoras das histórias de fracasso aos modelos *new faces*¹⁰. Ao contrário das narrativas de origem, estes são casos velados que sequer articulam uma narrativa. Sempre que se fala em alguém que “não vingou” na pro-

¹⁰ Devo lembrar que neste artigo não está em questão o conteúdo verídico das mesmas; até porque se recorre a elementos comuns deste universo para sua construção. Como já foi comentado, os “olheiros” percorrem várias cidades do Brasil – sobretudo o interior do sul – em busca de novos rostos, o que certamente em diversos casos culmina com a saída do novato de sua cidade e o estabelecimento em São Paulo, meca em termos de moda e publicidade em geral. O que mais me chamou a atenção foi a estrutura comum de todas elas e seu caráter funcional dentro e fora do espaço das agências.

fissão não são mencionados nomes e isso é feito sempre com o intuito moral de disciplinar os novatos. O motivo deste suposto fracasso invariavelmente recai sobre a falta de “personalidade e atitude” – que tornam a pessoa incapaz de vender sua imagem – ou sobre a falta de disciplina para o trabalho de modelo – não comparecia a agência diariamente, acordava tarde, privilegiava outras esferas da vida. Tirando a responsabilidade do fracasso dos agentes de modelos e relegando toda ela aos novatos, o que se tenta é a construção de um universo onírico – repleto de obstáculos, mas que podem ser superados caso o modelo siga corretamente a cartilha da profissão – e a criação de novas possibilidades de posicionamento dos sujeitos diante das dificuldades, rupturas e descontinuidades inerentes à profissão. Em um universo onde tudo tem de ser sucesso e artificialidade da perfeição, qualquer tipo de fracasso é tabu.

O segundo tipo de elemento estruturante destas narrativas é o que nos possibilita pensar no que chamei de *narrativas fenotípicas*, pois se referem a alguns atributos físicos do modelo, o que torna mais evidente a sua “situação mercadoria” (*ibid.*). Como exemplo, podem ser citados os casos das modelos Caroline Ribeiro cuja “marca” são seus traços supostamente indígenas e Fernanda Tavares, cuja sua origem potiguar contribuiu grandemente no amalhamento de uma narrativa em que ela figura como expoente da “mulher tipicamente brasileira”. Aliás, em diversos casos de modelos brasileiras que fazem algum sucesso internacional são enquadradas em uma espécie de narrativa para exportação que acaba por essencializar e relacionar a categorias *mulher brasileira* com *miscigenação*¹¹.

¹¹ Em um dos capítulos de minha dissertação trabalho esta relação através do caso de um grupo de modelos brasileiras que na época em que a pesquisa foi feita figuravam no exterior tendo como suporte deste tipo de narrativa; durante um período de cerca de dois anos grande parte dos veículos de comunicação celebraram a descoberta como um novo produto de exportação do país – uma foto de Gisele Bündchen ao lado do então presidente Fernando Henrique Cardoso se celebrou como ícone deste processo. Neste período a mídia falava do Brasil como um “celeiro de modelos” que fizeram sucesso na esteira de Gisele Bündchen. Aliás é bastante irônico que apesar do uso indiscriminado da justificativa miscigenatória, estivesse ausente o papel da mulata ou da negra, já que naquele grupo de modelos brasileiras não havia nenhuma negra ou mulata e a despeito do fato da agência pesquisada usar recorrentemente o discurso da

Como foi mencionado, a importância deste enfoque não está propriamente no conteúdo destas histórias, mas na estrutura comum a todas elas. Apesar do caráter alegórico destas representações, não se pode afirmar de maneira alguma que elas não estão respaldadas no substrato de uma experiência comum a categoria de modelos profissionais. Este substrato é fornecido através dos processos de mudança para a cidade de São Paulo, da lapidação (envolvendo corporalidade, disciplina e a adoção de padrões de atitudes e comportamentos) e circulação do modelo (as viagens e o trânsito pelo mundo), e conseqüentemente das descontinuidades e rupturas advindas desta experiência.

CORPOS AUSENTES, CORPOS PRESENTES: BIOGRAFIA E EXPERIÊNCIA EM QUESTÃO

Mostrando o processo de produção de modelos, eu procurei relativizar aquilo que se pode chamar de experiência, situando o processo de produção do modelo profissional como um contexto específico que fornece uma linguagem, categorias de representação e processos específicos através dos quais o discurso da história de vida é tecido e as experiências são vividas também coletivamente (Scott, 1999).

No caso aqui tratado, o que se pode chamar de “realidade compartilhada” que se apresenta aos sujeitos – através da qual estes se enredarão e expressarão em conteúdos bastante variáveis – tem como especificidade os processos disciplinares a que são submetidos os candidatos a profissão de modelo e o envolvimento de uma certa colonização do imaginário individual, um processo que pode ser pensado através do efeito de *interpelação*, isto é, quando as representações sociais de um meio específico são aceitas e absorvidas pelo sujeito como sua própria representação e assim se tornando real, apesar da obviedade de seu caráter imaginário (De Lauretis, 1994). No entanto, diferente do que ocorre com

mulher brasileira e da miscigenação tendo como filiais os estados do sul do Brasil – em que se figurou a colonização européia (sobretudo alemães) com pouquíssima miscigenação racial em detrimento ao resto do Brasil.

a representação *mulher*, tratada por De Lauretis, a assimilação das representações sobre ícones ou modelos de sucesso ocorrem de maneira “menos natural”, pois não são parte de um processo de socialização advindo do nascimento, mas um aprendizado forçoso. Resulta disso, que inevitavelmente ao ter de aderir a determinados modelos de ação e pensamento, inclusive tendo de forjar para si uma subjetividade “adequada” aos moldes deste universo, rupturas e descontinuidades que podem ser detectadas quando estes sujeitos expressam sua experiência¹².

Assim, podemos pensar o universo da produção de modelos como uma realidade que se impõe intensamente sobre seus sujeitos. Ser modelo é viver o tempo como tal; portanto é absorver com a maior rapidez possível as representações e disposições deste universo e adquirir traquejo para lidar com elas. Mais que investir na profissão, essas modelos iniciantes são investidas por ela.

Agora, o momento é de analisar como os processos descritos até o momento são impressos, atualizados e retrabalhados pelos sujeitos na expressão de sua experiência através da tessitura de suas biografias. O caso de Fernanda é ilustrativo em muitos sentidos; não é porque ele traduz na medida exata a experiência de ser modelo. Mas de maneira geral, considerando que ele é também um produto do campo em que está se desenrolando, acaba por esboçar um quadro estrutural que situa – ainda que parcialmente – a *experiência de ser modelo profissional*. Assim, há que distinguir dois conceitos específicos quando se analisa uma história de vida. O primeiro é o que Fernanda me oferece como sendo sua história de vida, isto é, o que me é contado literalmente; isto é, a

¹² O termo *expressão da experiência* possui em sentido específico que não pode ser confundido com a *experiência* propriamente dita, a qual o antropólogo dificilmente terá acesso. Nas palavras de Bruner (1986) as narrativas e histórias de vida, bem como teatro, arte, movimentos revitalizadores e *performances* podem ser tomados como *expressão da experiência*, esta sim, ações e sentimentos auto referenciados (Bruner, 1986) e na minha opinião, nem sempre verbalizáveis. Se remetendo a Dilthey, o autor afirma que há que distinguir três níveis: *realidade* (o que está realmente fora dos sujeitos, isto é, o que é dado através dos eventos e fatos); *experiência* (como esta realidade se apresenta a consciência) e *expressões* (como a experiência individual é fragmentada e articulada).

expressão de sua experiência como modelo, que envolvem reflexões e interpretações que são contadas a respeito daquilo que é vivido. Por outro lado, deve-se atentar para outras características das histórias de vida. Trata-se de uma construção *sui generis* feita em dois momentos específicos: no encontro entre antropólogo e informante – e neste sentido, é nas palavras de Crapanzano (1986) um *jogo de buscas e desejos* (1986, 956) e; na transformação de uma produção oral em uma produção escrita (idem, 1986). Assim, ela é duplamente interpretativa, o que me permite tecer as considerações aqui colocadas com maior liberdade de trânsito entre o universos através dos quais sua narrativa se movimenta.

A história de vida de Fernanda é articulada em torno de três eixos temáticos que estão indissoluvelmente ligados e que a caracterizam: 1. na tentativa de se construir uma *narrativa de origem* que tenta se adequar aos cânones da esfera em que está inserida onde esta narrativa é uma construção essencial para sua personificação enquanto produto; 2. em torno da temporalidade que perpassa por todos os outros elementos (inclusive o da corporalidade) e mostra rupturas e descontinuidades naquilo que é vivido e; 3. em torno de sua corporalidade, visivelmente atrelada aos processos e categorias do universo onde está inserida naquele momento.

Tão logo inicia um relato sobre si, Fernanda me fornece uma narrativa de origem que serve como modelo de identificação legitimador de seu ingresso no universo em questão. Sua trajetória é apresentada de maneira paralela a de Gisele Bünchen, modelo que na época da pesquisa já era há algum tempo consagrada internacionalmente (inserir nota). Esta semelhança não é por acaso, dado que Fernanda é de Horizontina, mesma cidade que Gisele e mais que isso, sua família é vizinha da família da modelo, sendo a mãe desta última que apresentou Fernanda ao agente de modelos da agência que na época da pesquisa era associada. Tal como Gisele Bünchen, Fernanda teve uma infância em Horizontina e também participou de um concurso de modelos onde tirou o quarto lugar e foi descoberta pelo mesmo agente de modelos que descobriu Gisele. E assim como a renomada modelo, passou um tempo em sua cidade natal fazendo trabalhos através da agência de Porto Alegre. Naquele momento, Fernanda já era considerada pelo agente

“madura” para iniciar sua carreira em São Paulo, contando com a mesma idade de Gisele Bunchen quando esta saiu de Horizontina e se estabeleceu em São Paulo.

O fato de ter se tornado modelo é narrado como uma epopéia onde a rede de relacionamentos que possibilitou esta “virada” e o modelo de identificação que ajuda a legitimá-la são apropriados com um tom de misticismo e eventualidade; até porque segundo ela, nunca achou que pudesse ser modelo, dado que se considerava gorda para os padrões exigidos. O acontecimento aparece em sua fala como uma espécie de predestinação, algo já traçado e o termo usado para designar tal eventualidade em sua fala é justamente “dom”; diferente de outros modelos que lutam para estar em seu lugar sem jamais conseguir, com Fernanda tudo se deu de uma maneira diferente: ela recebeu uma dádiva, uma espécie de missão divina que agora deve cumprir da melhor forma. Se posicionando como “eleita” em seu meio, ela tem a possibilidade de pensar em um desfecho cujo sucesso (assim como Gisele) será infalível. Seguindo os cânones de seu meio, Fernanda busca elementos que possam legitimar sua narrativa como autêntica que a torne um produto diferenciado dentre os demais.

Quanto ao segundo eixo temático de sua narrativa, a questão da temporalidade, podemos vê-la expressa em diversos momentos sob diferentes aspectos. O primeiro é que toda a sua narrativa se organiza mais em torno do presente que aparece sempre de forma vívida. Fernanda estava entusiasmada e ao mesmo tempo deslumbrada com a novidade. Talvez isso se deva principalmente devido a rapidez com que os acontecimentos se deram, efemeridade esta que é manifestação da própria dinâmica do mercado publicitário e que se estende as agências sob a forma de necessidade constante de renovação de seu acervo de “rostos”. O presente é vivido e ruminado por Fernanda a todo o momento: quando fala de seus trabalhos, das viagens que já fez – foi duas vezes ao Chile e no dia da entrevista se preparava para ir pela terceira – a disciplina corporal que tentava amearhar a todo custo. Por ser ainda muito nova, sua vida parecia ser experimentada como um projeto a longo prazo, em que planos no caso de um possível fracasso eram delinea-

dos opacamente. Já o passado não tão distante em Horizontina aparece muito pouco ou se aparece é de uma maneira apagada. Ele somente é resgatado de maneira mais vívida para situar as descontinuidades e rupturas, que todo o tempo estão fixadas no eixo da temporalidade sob os mais diversos aspectos.

Destas, a questão da corporalidade – que perfaz o terceiro eixo temático de sua narrativa – aparece como a mais evidente e ilustrativa na constituição da experiência de ser modelo. O corpo é tornado referencia temporal a partir do momento em que a modelo estabelece para ele duas temporalidades distintas. De pré-adolescente “gorda” e “feia” como se auto-definiu, transformou-se em modelo profissional de uma das agências mais conceituadas do país. O seu corpo transformou-se em um “corpo-modelo”, o que a ajudou a anular antigas frustrações e ter suas expectativas superadas. Alias, o fato de ter sido (ou ter se considerado) gorda constitui um dos grandes princípios ordenadores de sua experiência. Não só se tornou “normal” em relação a sua aparência como se transformou em um modelo socialmente aceito e legitimado pelos meios de comunicação. Há o corpo do passado e o corpo do presente para o qual ela está atenta e vigilante constantemente.

Além desta ruptura, Fernanda estava à espera de uma outra: aquilo que seu corpo se tornaria quando completasse todo o seu período de desenvolvimento. No momento em que me contou sua história, embora estivesse satisfeita com seu corpo, ele ainda era pensado como um *projeto*, algo incompleto. Devido a sua pouca idade, Fernanda esperava o crescimento dos seios e fazia apostas se precisaria ou não colocar silicone. Outras mudanças não tão óbvias também não escapavam ao seu atento olhar: me falava sobre o formato mais angular que seu rosto havia adquirido; sobre o formato de sua boca e cor dos lábios que ultimamente estavam lhe possibilitando muitas campanhas de batons e produtos labiais; os centímetros que havia crescido em três meses; o aumento de seus quadris em três ou quatro centímetros. Tal excesso de detalhes mostra que Fernanda desenvolveu um esquema de disposições corporais característico ao universo que agora pertencia, o que inclui o aprendizado de uma linguagem específica para descrever a si: uma *bel-*

eza clássica e comercial, sem exotismo; também falava que na opinião de seus agentes possuía um rosto parecido com o da boneca *Barbie*.

Em toda a sua narrativa o corpo está presente. Ele é projeto, fonte de satisfação, autogratificação, angústia, bem como ordenador dos esquemas classificatórios que ajudam a definir sua posição em seu campo de atuação e também sustentar a imagem que faz de si própria. No mercado de modelos profissionais, o sucesso ou o fracasso da carreira dentre outros determinantes depende principalmente do corpo e de seus modos de uso. A tensão de que ele seja modificado de maneira negativa e impeça o trabalho e a vigilância e disciplinas redobradas adotadas para mantê-lo caracterizam alguns processos que parecem ser inerentes à profissão (Craik, 1994). A expectativa como modelo profissional pode ser frustrada mediante o menor incidente em relação à aparência: caso ela não cresça como o esperado; caso engorde involuntariamente ou ainda sofra algum acidente que a mutile ou afete sua aparência, seus planos serão frustrados. O corpo é um projeto e é vivido como tal: através dele traçam-se estatísticas e expectativas; nesse momento, a vida se torna um ir e vir até médicos e especialistas de nutrição e crescimento.

Contudo, a dimensão incomensurável atribuída ao referencial corpo parece se diluir parcialmente no momento em ela narra a respeito de suas rotinas de vida nos lugares onde se sente enraizada, quando, por exemplo, volta de São Paulo para sua cidade natal, onde geralmente esquece sua disciplina e volta a engordar. É como se Fernanda em tais circunstâncias, voltasse a se apropriar de um passado onde volta a ser a pessoa com a qual se identificou por um longo período de tempo: a menina obesa e despreocupada com o peso. As disciplinas e vigilância impingidas ao corpo representam o seu presente como modelo; longe deste “presente”, quando (re)orienta suas percepções e significados para o seu passado e suas origens, Fernanda parece distanciar-se deste *corpo* que a todo momento em sua narrativa é *presentificado*.

A reflexão sobre o corpo em seus mínimos detalhes somada a esse “afastamento temporário” do cotidiano, ocasionava uma espécie de quebra na experiência da modelo que se dava em dois sentidos simetricamente opostos. Na esfera profissional, quando Fernanda fala dele e

de todos os seus detalhes é como se ela se mantivesse alienada a este corpo. Esse procedimento permite que a distância criada entre ela e seu corpo lhe dê a impressão de que consegue enxergá-lo melhor; sua integridade parece estar assegurada justamente por conseguir manter o controle, a vigilância e autocrítica centradas neste corpo, experimentado como destacado de si. Na esfera familiar, voltando a Horizontina, a integridade de Fernanda voltava ao seu sentido literal, justamente por não precisar manter esta cisão que é parte de sua integridade no mundo profissional. As preocupações diárias com a disciplina corporal pareciam estar tão longe quanto à distância em que se encontrava da agência.

Em um primeiro momento, *alienação ao corpo* é um processo de distanciamento crítico para que ele possa ser visto e controlado da melhor maneira. Falar intermitentemente de seu *corpo* das conquistas através dele, significa torná-lo presente, estratégia que assegura a sua competência e aptidão a profissão. *Presentificar o corpo* é assegurar a sua presença (leia-se nitidez, existência e controle) através da narrativa sobre si; embora isso produza cisão e alienamento, contraditoriamente é também o que produz, ainda que a duras penas, integridade. Por outro lado, a alienação ocupa um sentido oposto quando Fernanda tenta resgatar o seu passado e ao invés de buscar formas de mediação entre ele e presente, vê como saída o descontrole. Ao contrário da primeira forma, a alienação aqui presente implica em não ver o corpo para não precisar controlá-lo. A integridade é produzida a partir da produção de uma *ausência corporal*.

A existência de dois “corpos”, um real e outro ideal é crucial na compreensão da experiência de cisão de Fernanda. Para que o segundo possa existir são necessárias intervenções sobre o primeiro ainda que estas impliquem em ir além de alguns limites éticos (pensando no caso das confusas e prejudiciais dietas alimentares). Cada vez que muda o contexto de suas esferas de ação, Fernanda tende a mudar as relações estabelecidas consigo e com estes corpos. Pensando nos termos considerados por Goffman (1985), enquanto a sua casa no sul junto à família funciona como os bastidores de sua vida, onde espera o momento de “entrar em cena”, o seu trabalho em São Paulo é o palco onde entra em

cena cada vez que retorna. É a ocasião em que é necessário se despir do “corpo real”, em exercício até então e veste o “corpo ideal”, produzido para o palco. Em São Paulo, sendo investida da condição de modelo é necessário que vista esse corpo, como uma roupa ou personagem.

Processos contraditórios na construção de subjetividades e corporalidades como este, ainda que em um primeiro momento possam parecer um dos elementos da constituição da *experiência de um sujeito específico*, atravessam sob formas relativamente variáveis o campo em questão e aponta para um processo geral que condensa a questão da reorientação de um *habitus* calcado na disciplina e vigilância corporal (Bourdieu, 1983; 2000).

Dois elementos parecem ser intrínsecos a profissão condicionando esta *hiper corporalidade*. O primeiro é o fato de que a carreira de modelo profissional é construída diretamente através do olhar e do julgamento de terceiros, o que causa a impressão do modelo só conseguir se enxergar através dos olhos destes profissionais. O segundo, é que uma das conseqüências de ser modelo é a obrigatoriedade do contato direto e constante que o sujeito mantém com suas próprias imagens, aguçando seu senso crítico e redobrando suas exigências em termos de vigilância e controle. Esta supra existência do corpo parece ser uma das condições cruciais na reorientação de uma *hexis* corporal e, conseqüentemente, na constituição da experiência dos indivíduos enquanto sujeitos sociais.

CONCLUSÃO

Em um universo onde corporalidade e fragmentos de expressões da experiência (como a própria biografia) são apropriados como partes da mercadoria “modelo profissional”, a construção de uma narrativa se torna uma estratégia de produzir uma certa integridade e coerência, dado que a experiência a inviabiliza. O processo de assimilação dos esquemas de disposições simbólicas e corporais presentes na construção do universo das agencias de modelos ao que parece, está sempre em

construção; algo que dificilmente será incorporado como *habitus* porque além de se tratar de uma socialização relativamente tardia acaba indo contra outros sistemas já adquiridos. A contradição da experiência está portanto, na inviabilidade de tornar as representações deste universo algo a ser absorvido e vivido de maneira real, constante e natural, indo de certa forma contra a idéia já colocada de processo de interpelação (De Lauretis, 1994). Diante disto, a solução é “encontrada” sob determinadas circunstâncias, quando os sujeitos são impelidos a tecer suas biografias. A tentativa de se reproduzir esta cisão em um todo coerente que pode ser narrado é um modo de minimizar os resultados desta experiência, tornando-a um dado disponível e acessível no mundo. Assim, a biografia é uma construção para os outros, isto é, feita para ser *apropriada como característica do produto que Fernanda é*, mas é também uma *construção feita para si*, com a função de “integrar” os mundos separados em que se vive através do referencial corpo. Tecer a biografia torna-se então, um processo criativo onde as descontinuidades e rupturas são alocadas em uma alegoria que faz parte do personagem ao qual se refere. É obvio que quando Fernanda se situa entre um corpo gordo de antes e um corpo-modelo do presente, o faz com o orgulho de vencedora e de maneira semelhante, quando fala de seus descontroles e suas dietas rígidas e inadequadas, o faz com um ar maroto. Este material através do qual sua biografia é tecida não pode ser desvencilhado do contexto em que isso ocorre. Como já foi falado, o momento vivido pela modelo era de plena realização e otimismo, o que sem dúvida contribui na tentativa de amearhar estas descontinuidades para sua biografia atenuando-as e transformando-as em parte da alegoria da qual Fernanda não pode se desvencilhar porque além de ser parte de sua história, é tornada também parte de si enquanto produto; é sua narrativa de origem e sua “identidade-mercadoria” que também estão em jogo neste processo. Construir uma narrativa para ser contada e difundida através daquilo que se é, é uma das primeiras coisas aprendidas quando se ingressa na profissão.

A experiência de Fernanda é ilustrativa, mas não é porque se prende a uma categoria histórica geral – corpo – que está presa a uma or-

dem fixa de significados; o principal intuito de coloca-la neste artigo é o de justamente não se correr o risco de termos os sujeitos diluídos em uma universalidade. Diferente de Fernanda, outros “enredos corporais” correm no campo de modelos profissionais sob perspectivas variáveis, mas que não deixam de estar ligadas a um *ethos* que o atravessa: das intervenções cirúrgicas recentes à superação de complexos da infância através da carreira (como magreza, altura fora dos padrões), não há como negar a centralidade do corpo nas narrativas e conversas correntes. A existência de um sistema de disposições simbólicas e corporais aplicáveis a toda uma categoria de sujeitos possibilita detectarmos um conjunto de representações que aparecem nas manifestações da experiência dos mesmos, mas que sem dúvida estão atreladas às especificidades das histórias individuais que também não devem ser perdidas de vista. É esta tentativa de se conciliar a experiência individual com a dimensão social que foi feita aqui. Se a primeira é gerada também pela segunda, deve-se lembrar que esta sim é construída em um âmbito muito mais geral e complexo. Kofes (2001:25) ao pensar na constituição dos sujeitos sociais afirma:

“[...] os sujeitos sociais são em si mesmo entrecruzamentos de relações às quais estão ligados, quer pelos significados já dados a estas relações e que constituem os sujeitos enquanto pessoas sociais, quer pelos significados que eles agenciam e narram.”

Assim, as configurações e discursos diversos que atravessam o corpo produzido nas agencias de modelos mediam os seus significados através do modo como são apreendidos e agenciados dentro do seu universo social. É também essa configuração histórica que nos permite pensar em experiência no sentido dado por Scott (1999), já mencionada anteriormente.

Assim, dar conta destas duas dimensões implica em também dirigirmos a reflexão para a categoria central presente neste universo, algo que extrapola os limites deste artigo. Historicizar o corpo neste contexto, significa pensá-lo como produto de uma totalidade de significados configurada historicamente, fruto de entrelaçamentos de significados e configurações lapidados em diferentes e diversos espaços e temporalidades; um corpo somati-

zado por discursos da moda, da publicidade, do consumo, da medicina e também um corpo inserido e (re) produzido a partir dos mesmos processos configurados por e dentro destes campos.

BIBLIOGRAFIA

- BRUNER, Edward. *Experience and its expressions*. BRUNER, Edward & TURNER, Victor. *Anthropology of experience*. Chicago: University of Illinois, 1986.
- BAUDRILLARD, Jean. *O sistema dos objetos*. São Paulo: Perspectiva, 1968.
- BOURDIEU, Pierre. “Gosto de classe e estilos de vida” in: Pierre Bourdieu, São Paulo: Ática, 1983.
- BOURDIEU, Pierre. “A gênese dos conceitos de habitus e de campo” in *O Poder Simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000 (3ª edição).
- CRAIK, Jennifer. *The face of fashion*, London: Routledge, 1994.
- CRAPANZANO, Vincent. *Life-histories. American Anthropologist*, 84,1986.
- DE LAURETIS, Teresa. “A tecnologia do gênero” in HOLLANDA, Heloisa B. de *Tendências e impasses. O feminismo como crítica da cultura*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.
- JAMESON, Fredric. *Pós- modernismo – A lógica cultural do capitalismo tardio*. São Paulo: Ática, 1996.
- KOFES, Suely . *Uma trajetória, em narrativas*. Campinas: Mercado de Letras, 2001.
- MARTINEZ, Fabiana J. *O espelho de narciso: corpos e narrativas do consumo*, Unicamp/ IFCH/2003.
- MAUSS, Marcel. “As técnicas corporais”. In *Sociologia e Antropologia*, São Paulo: Edusp, 1974, v.2.
- SCOTT, Joan W. “Experiência” in: SILVA, Alcione Leite, LAGO, Mara Coelho de Souza, RAMOS, Tânia Regina Oliveira - *Falas de Gênero – teorias, análises, leituras*. Santa Catarina: editora Mulheres, 1999.

ABORDAGEM BIOGRÁFICA: REFLEXÕES APLICADAS A UM PROJETO DE PESQUISA

FABIANA MENDES

I - ALGUMAS CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Após a finalização do curso *Autobiografia, Biografia, História de Vida e Trajetórias*¹ cheguei à conclusão que a metodologia de pesquisa do meu projeto e por consequência, os meus objetivos, deveriam ser questionados, pois percebi que existem muito mais questões a serem feitas do que eu supunha de início.

Mas esta é a única certeza que tenho até o momento: a de que nada, no campo das ciências humanas, tem uma resposta dada. Assim, com o final deste curso, hoje, tenho muito mais questões, do que repostas para as dúvidas que já rodeavam as minhas reflexões.

Compartilho em seguida com o leitor, *a(s) trajetória(s)* das minhas reflexões, acerca do meu projeto de dissertação, através das leituras que realizei neste curso. Seguem, enfim, as principais idéias da minha temática de pesquisa.

II – O PROJETO

No fim do ano de 2000 e começo de 2001 havia uma “calorosa” discussão² sobre a implementação de cotas destinadas a população negra nos setores públicos³, sobretudo nas Universidades.

¹ Ministrado no segundo semestre de 2003, pela Professora Doutora Suely Kofes, DA, IFCH, Unicamp.

² Acompanhei, principalmente, as discussões publicadas na revista “Caros Amigos” no período do final do ano de 2000 e começo de 2001.

Interessei-me por tal debate, pois ele nos remete, ou melhor, nos permite enfrentar várias temáticas que são caras às Ciências Sociais, principalmente à Antropologia. Questões como identidade (étnica ou racial?)⁴, políticas públicas, perfil das Universidades Públicas, racismo, relacionamento inter-racial ou interétnico (?), qualidade da educação no ensino médio, e muitas outras poderiam ser (re) pensadas.

A maior parte da produção científica⁵, que relaciona os itens “raça/cor”, renda e escolaridade, revela o que de maneira impressionista já podemos observar, que quanto maior o nível da escala escolar, menor é a presença de negros⁶, sobretudo nas Universidades Públicas.

³ Ver o projeto de lei no site: : www.interlegis.gov.br/processo_legislativo

⁴ Existe todo um debate sobre esta diferenciação (que não é meramente terminológica na tradição sociológica) a ser enfrentada no meu trabalho. Sobre esta discussão ver POUTGNAT, P e STREIFF-FENART, J. Teorias da etnicidade. Unesp, São Paulo, 1998.

⁵ Utilizei os trabalhos de Hasenbalg, Carlos. “Desigualdades sociais e oportunidade educacional. A produção do fracasso”, in: Cadernos de Pesquisa, n. 63. 1987; Hasenbalg, Carlos e Silva, Nelson do Valle. Relações raciais no Brasil. Rio Fundo, Rio de Janeiro. 1992; NUPES. *Relatório de pesquisa I: negros e ensino superior no Brasil*. Nupes, São Paulo, 2002; Rosemberg, Fúlvia. “Relações Raciais e rendimento escolar”, in: Cadernos de Pesquisa, Fundação Carlos Chagas, n. 63, 1987; Sampaio, Helena e Torres, Haroldo e Limongi, Fernando. “Equidade e heterogeneidade no ensino superior brasileiro”. *Relatório de Pesquisa Nupes/Cebrap*, São Paulo. 2000; Silva, Júlio Costa da. *O Problema da exclusão do negro na universidade pública: história oral dos graduando afro-brasileiros da Unicamp*. Dissertação de mestrado, IFCH, Unicamp, 2000.

⁶ Uma das primeiras dificuldades de execução do meu trabalho é toda problematização que deve ser realizada acerca das categorias de classificação racial. No meu projeto utilizei a categoria sugerida pelo projeto da lei das cotas, a saber, afro-brasileiros, que segundo o relator do Senado, englobaria grande parte das categorias classificatórias. Pretendo enfrentar esta temática na dissertação, valendo-me sobretudo das análises de: MAGGIE, Y.A. *Ilusão do concreto: análise do sistema de classificação racial no Brasil*. Tese (para o concurso de professor titular) Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais. Rio de Janeiro, 1991; FRY, P. *Para inglês ver: identidade e política na cultura brasileira*. Zahar Editores, Rio de Janeiro, 1982; MUNANGA, K. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*. Vozes, Petrópolis, 1999; SANTOS, J. T. *DOS Stratagemas, con-*

O que chamou minha atenção, no entanto, é que não há muitos trabalhos que pensem a presença dos negros que estão na Universidade⁷: quem são eles? Quais são as trajetórias destes indivíduos?

Partindo, então, da minha própria trajetória, tinha como objetivos responder: qual é o papel que nossa universidade⁸ tem (ou não) na formação de jovens negros com título superior? Tentar saber como estes reconstróem sua trajetória? Como interpretam sua presença na Unicamp? E finalmente, saber de que formas participam (ou não) do debate contemporâneo sobre a possível institucionalização de cotas para negros nas universidades?

III – PROBLEMATIZAÇÕES

Ao escrever o projeto, já sabia que enfrentaria problemas operacionais no que se diz respeito à localização dos sujeitos a serem entrevistados.

Descobri desde cedo, que teria que arrumar uma forma alternativa⁹ de chegar aos meus sujeitos de pesquisa, pois não havia nenhum meio objetivo de classificação “racial/étnica” dos alunos desta Universidade. Até o vestibular de 2001, a COMVEST, o órgão responsável pelo questionário sócio-

victions and dissensions: racial relations as an Orloff effect. Estudos afro-asiáticos, vol. 24, n. 1, pp. 167-187, 2002; AZEVEDO, T. DE. As elites de cor: um estudo da ascensão social. Nacional, São Paulo, 1955.

⁷ Foi somente neste semestre, que fiquei sabendo da existência do trabalho de Noema De Poli Teixeira, do Museu Nacional, que defendeu uma tese de doutorado em 1998 com uma temática similar a minha. Em seu trabalho ela analisa o processo de ascensão social de estudantes e docentes negros, através de suas trajetórias em uma Universidade Estadual do Rio de Janeiro. Ver: Teixeira, Noema De Poli, *Negros na Universidade: Identidade e Trajetórias de Ascensão Social no Rio de Janeiro*, Pallas Editora, 2003.

⁸ A minha pesquisa de campo é o campus da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), onde estudo.

⁹ O termo alternativo aqui está se opondo ao termo oficial, na medida em que a COMVEST, por motivos de “sigilo”, não disponibiliza nenhuma forma de contato com os alunos desta universidade.

econômico dos inscritos para o vestibular, não adicionava dentre as questões, nenhuma pergunta que se referisse à “cor/raça/etnia” do candidato. Isso felizmente, para nós pesquisadores, mudou nos últimos dois anos.

Com base nesta dificuldade operacional recorri a rede de relações¹⁰, tendo em vista, que a quantidade de estudantes negros parece ser pequena no campus, acreditei que teria um acesso facilitado a uma quantidade significativa de alunos negros, da graduação desta Universidade. A minha idéia era trabalhar com a noção de auto-identificação. Queria fugir de uma atribuição de “cor/raça/etnia” feita pelo entrevistador, uma vez que esta corresponde a uma determinação identitária oriunda do pesquisador, impedindo ao entrevistado de “negociar” sua “versão” de identidade étnica. (CRAPANZANO, 1984)

O que eu não tinha me atentado, no entanto, é que no esquema de rede, também não é o individuo que se auto-identifica, uma vez que haverá uma terceira pessoa que se colocará entre o entrevistador e o entrevistado, na posição de “mediador” e por conseqüência, acaba sendo este que atribui a identidade “racial/étnica” do sujeito da pesquisa. (CRAPANZANO, 1984)

Assim, já nas primeiras entrevistas que realizei¹¹, tive a impressão, nos meus encontros com os entrevistados, de que sendo, tanto as suas identidades raciais/étnicas, quanto a minha algo já dado¹², as entrevistas acabavam sendo direcionadas. Percebi que grande parte dos entrevistados, muitas vezes, se posicionava em suas argumentações, de forma a darem respostas politicamente corretas, dando a sensação que eles achavam que era isso que eu esperava deles¹³.

¹⁰ Ver: BOISSEVAIN, J. e MITCHELL, J. C. Network analysis studies in human interaction. The Hague, Paris, 1973; NOGUEIRA, E. J. Rede de relações sociais: um estudo transversal com homens e mulheres pertencentes a três grupos étnicos. Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Faculdade de Educação, Campinas, 2001.

¹¹ Ver dois exemplos no anexo.

¹² O entrevistado já tinha a mim como negra e vice-versa.

¹³ Não obstante, acredito que esta dificuldade indica o quanto está marcado politicamente esta discussão que proponho no meu projeto, revelando toda a tensão social que existe na

Depois de preocupar-me com a localização de meus sujeitos de pesquisa, descobri que havia alguma coisa de errado com o que eu estava entendendo por trajetória e por “histórias de vida”. Achava que desvendar a trajetória escolar era sinônimo de obter a história de vida de uma pessoa. Assim, pensava eu que era só escolher alguma(s) trajetória(s) e “transformá-la” em uma história de vida.

Desta forma, somente através das leituras sobre biografias e histórias de vida, percebi, que eu estava vinculando de forma direta e necessária, trajetória de vida e ascensão social, como se estas duas categorias analíticas fossem sinônimas.

As conseqüências desta confusão estão refletidas nas primeiras entrevistas que realizei¹⁴. Nestas podemos perceber que o campo de questões que orientam a pesquisa é pré-definido por uma relação estática e essencializada entre as categorias de “cor/raça” e condicionantes sócio-econômicos¹⁵. Os resultados destas pesquisas, portanto, só confirmariam a percepção, que é senso comum, das relações raciais/interétnicas. A relação necessária estabelecida entre trajetória de vida e ascensão social conduz a pesquisa, necessariamente, à “construção” de trajetórias de excepcionalidade, em que entrevistador e entrevistado, através das questões são levados a evidenciar uma história de vida que foge a regra.

sociedade brasileira acerca de temáticas relacionadas às diferenças raciais/étnicas. Neste sentido, talvez, possamos pensar na relação estreita existente entre método biográfico e etnografia; indivíduo e sociedade; trajetórias de vida e contextos históricos. Estou pensando aqui em Sidonie Smith (1993), que diz que o método biográfico nos dá a possibilidade de pensarmos as disputas políticas, através de sua constituição, pois em muitos casos acaba reforçando e mantendo ideologias dominantes. Desta forma, acredito que o meu desafio está, portanto, em revelar estas tensões políticas e seu contexto histórico, sem, contudo, perder de vista as especificidades de cada trajetória.

¹⁴ Ver os dois exemplos no anexo.

¹⁵ Como se pode ver, nos exemplos de entrevista selecionados, há a pressuposição de que os estudantes negros são necessariamente oriundos das classes menos favorecidas economicamente, confusão talvez, explicada pelas leituras e análises dos trabalhos como o de Hasenbalg & Valle e Silva (1992).

O que fica para mim, como reflexão, portanto, no final de todas as leituras realizadas neste curso é que se eu conseguir ultrapassar a falsa relação de equivalência, entre trajetórias de vida e ascensão social, caminhando no sentido de revelar outros aspectos da relação do sujeito e sociedade (campo social), subjetividade e objetividade (intersubjetividade), representações sociais e representações de “eu” (narrativas), conseguirei legitimar o método biográfico como uma parte importante e imprescindível das pesquisas etnográficas.

O método biográfico permite revelar os interstícios sociais, que não podemos verificar no âmbito da estrutura. Ele se revela nos atos das entrevistas? Esta é uma questão que fica, e que compartilho com os leitores, expondo dois diálogos em forma de anexo à “introdução”.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BERTAUX, D. L'Approche biographique. Sa validé méthodologique, sés potenciálité. In *Cahiers Internationaux de Sociologie*, LXIX, n 2, juil.- déc., pp. 198-225.
- BOURDIEU, P; A ilusão biográfica In: *Usos e abusos da História Oral*. Org. Moraes Ferreira, M. e AMADO, J. Fundação Getúlio Vargas, 2002 (5ªed.).
- CRAPANZANO, V. *Life-Historie*, *American Anthropologist*, 86, pp.953-965.
- DE BOUVOIR, S. *Memórias de uma moça bem comportada*. Editora Nova Fronteira, Rio de Janeiro, 2000.
- KOFES, S. *Uma Trajetória, em narrativas*. Mercado de Letras, Campinas, 2001.
- SÁENZ DE TEJADA, C. Autobiografia, Ficción e Identidade em Mulher no Espelho. In *Travessia*, Revista de Literatura, 29/30, UFCS, Florianópolis, ago. 1994/jul. 1995, pp. 225-248.
- SMITH, S. Who 's talking/ who 's talking back? The subject of Personal Narrative. *Signs*, 18, 21.

ANEXO

ENTREVISTAS COM ALUNOS DA GRADUAÇÃO DA UNICAMP¹⁶

ENTREVISTA 1: RICARDO, ÚLTIMO ANO DE FILOSOFIA

Fabiana: Ricardo como que foi a sua trajetória no ensino médio, onde você estudava. Você estava me dizendo que morava em uma fazenda. Tinha escola perto da sua casa? Como você se deslocava até a escola?

Ricardo: Até a quarta série tinha escola na própria fazenda. Na quinta série a gente ia para uma cidade próxima; uma meia hora da onde eu morava. Eu fiz da quinta até o terceiro colegial neste local.

Fabiana: E o ensino médio, como foi? Como você fez?

Ricardo: Então, eu fiz nesta mesma escola que eu fiz da quinta até a oitava e você quer saber a qualidade do ensino? Até pouco tempo atrás, Minas Gerais tinha um dos melhores ensinos do Brasil, então a qualidade era muito boa, né!

Fabiana: E os professores? Como era seu relacionamento com eles? Alguma vez você sentiu alguma diferenciação?

Ricardo: Preconceito? Então, eu não sentia nada, porque eu sempre fui bem; eu sempre fiquei entre os primeiros da classe. Então até o terceiro colegial eu nunca senti preconceito de cor, talvez por eu ir bem nas aulas, né! Mas entre os próprios alunos rolava uma discriminação forte!

Fabiana: Você era o único negro?

Ricardo: Então, na minha classe, no terceiro colegial tinha dez pessoas e eu era o único negro.

¹⁶ Entrevistas realizadas no ano de 2001. Os nomes aqui apresentados são fictícios.

Fabiana: E os seus colegas também tinham bom desempenho?

Ricardo: Não, não, era um pouco inferior, acho que devido ao desempenho, ao esforço, não pela capacidade intelectual.

Fabiana: Como você avalia esta sua escola? A propósito era municipal, estadual....?

Ricardo: Eu sempre estudei em escola pública.

Fabiana: E como você chegou aqui na Universidade?

Ricardo: É engraçado, porque as únicas Universidades que tinham lá perto eram particulares e muito caras, né! Eu pensei, nunca vou fazer; nunca vou ter grana, e um dia eu vi um cartaz da Unicamp na escola achei bonito o símbolo e eu tinha vontade de conhecer outra cidade e aí eu mudei pra Campinas para tentar Unicamp.

Fabiana: Você mudou pra cá e foi trabalhar? O que você fez?

Ricardo: Eu vim pra cá pra prestar o vestibular e já tentei direto, só que eu cheguei aqui e tinha passado uma semana do prazo de inscrição e neste tempo, invés de voltar pra lá, eu me fixei aqui e fiquei trabalhando...o tempo todo trabalhando, estudando sozinho, por conta, na biblioteca municipal...

Fabiana: Você não fez cursinho?

Ricardo:não. Ficava na biblioteca da Prefeitura estudando, lendo. Aí eu prestei vestibular e passei.

Fabiana: E como que era o seu ritmo de estudo? Você morava sozinho?

Ricardo: É no começo eu trabalhava em turnos, eu trabalhava até às 22hs. Aí eu estudava de manhã e aos finais de semana. Depois eu mudei de horário e aí eu ficava na biblioteca municipal até fechar.

Fabiana: Como que era o apoio da sua família? Você recebeu algum? Você se mantinha sozinho aqui?

Ricardo: Me mantinha sozinho. Não que eles não quisessem é que eles não tinham condições mesmo, a minha família e bem simples.

Fabiana: E os seus pais.....qual o grau de escolarização deles?

Ricardo: Meu pai é analfabeto e minha mãe estudou até a quarta série. Posso falar dos meus irmãos também? Então, meus irmãos foram até a oitava série e aí eles desistiram de estudar.

Fabiana: E por que você continuou os seus estudos? O que te motivou? O porquê de fazer Universidade e por que a escolha do curso de filosofia?

Ricardo: Então, eu sempre gostei muito de ler, eu gostava de estudar, gostava de estar na escola, de estar fazendo os exercícios, de estar discutindo com os professores, eu gostava de aprender, né! E a filosofia devido ao lance de gostar de ler mesmo, poderia ser um curso de Letras, eu até pensei nisso, mas achei que na filosofia eu iria aprender muito mais do que num curso de Letras.

Fabiana: Você gostou do curso?

Ricardo: Então, eu gostei do curso. Era o que eu queria: aprender, ampliar os horizontes, gostei muito!

Fabiana: Você sentiu alguma dificuldade em acompanhar o curso? Como era o seu desempenho com relação aos seus colegas de turma?

Ricardo: Meu desempenho era normal. A dificuldade que eu sentia era econômica. Quando você chega aqui, embora seja escola pública, tem todo o lance dos livros, o lance dos xerox, que são um pouco caros, né! Se você for pobre, nem sempre você vai ter dinheiro pra comprar, então eu senti um pouco de desvantagem com relação a isso. E também tem o lance que se a pessoa vem de uma certa classe social, talvez ela já tenha um conhecimento prévio de certos autores, tanto da filosofia, quanto das ciências sociais e isso no início pode facilitar a vida o cara, né! E aí você está em desvantagem e tem que correr atrás por conta e isso sem contar as diferenças sociais por trás, pois só é trabalhado o aluno médio.

Fabiana: Como você acha que os professores se portam nas salas de aula com relação a essas diferenças sócio-econômicas que você está chamando atenção?

Ricardo: Embora exista estudos que digam que os alunos mais pobres estão na filosofia, existem professores que dão bibliografias em alemão no primeiro ano da sua graduação e pouca gente tem acesso ao alemão durante a vida.

Fabiana: E como é que você fez com as leituras em outras línguas?

Ricardo: Tentei aprender sozinho, até porque é difícil conseguir horários no CEL (Centro de Estudos da Línguas)¹⁷. Eu fui lendo sozinho, aprendendo sozinho, por esforço próprio, sem nenhuma ajuda da Universidade porque eles pegam o padrão do garoto classe média que entra aqui e o outro, que veio da classe baixa, que corra atrás deste, tentando alcançá-lo.

Fabiana: Como você se manteve na Universidade? Procurou o SAE (Serviço de Apoio ao Estudante)¹⁸? Você tem alguma bolsa?

Ricardo: Então no primeiro ano eu não consegui bolsa porque eu não sabia nada sobre bolsas. Pedi demissão do emprego, porque não dava para conciliar devido à questão do tempo. Não consegui bolsa porque já tinha passado o prazo de seleção e aí eu fiquei durante um ano utilizando a grana que recebi do lugar onde eu trabalhava e os xerox, quando eu não tinha dinheiro e tinha que optar entre comer e ler, eu optava por comer. Pedia o xerox pra alguém emprestado.

Fabiana: E isso não afetou o seu desempenho acadêmico?

Ricardo: Ah, claro, isso afeta! Você não tem toda base que a outra pessoa tem, não tem acesso a todos os livros que a outra pessoa tem. Isso afeta!

Fabiana: Você acha que se tivesse acesso aos mesmos materiais, você acha que teria tido um desempenho melhor?

¹⁷ O CEL é um órgão que faz parte do IEL (Instituto de Estudos da Linguagem) e oferece cursos de línguas gratuitos aos alunos regularmente matriculados na Unicamp. Há alguns anos, no entanto, este órgão criou cursos de línguas pagos para a comunidade externa, reduzindo o número de cursos gratuitos, com o argumento de falta de professores no quadro.

¹⁸ O SAE é um órgão destinado a auxiliar os alunos da universidade, principalmente os da graduação, não só no aspecto socioeconômico, como também em apoio jurídico e psicológico.

Ricardo: Não, acho que afeta, né! Mas todo mundo tem a capacidade de estar aprendendo. Só que acho injusto esse lance de ter que correr atrás, né. Não ter as mesmas bases que outro cara e às vezes você fica um pouco abaixo. Eu acho que se eu tivesse acesso a todos os textos e xerox, as notas seriam iguais.

Fabiana: Depois que você ficou sabendo do SAE, você pediu algum tipo de bolsa?

Ricardo: Sim, no segundo ano eu pedi todas as bolsas (trabalho e moradia)¹⁹. Sem essas bolsas não teria como eu me manter aqui.

Fabiana: Como os seus pais vêem o fato de você estar na Universidade? Eles têm dimensão do que representa você estar fazendo filosofia na Unicamp?

Ricardo: Na verdade eles não entendem o que é filosofia, para eles faculdade mesmo é curso de Direito, curso de Medicina e curso de Engenharia. Quando você fala que está estudando, eles pensam nestes cursos e quando ficam sabendo que se trata de outro, eles vêem de um modo inferior. Eu acho que minha família, imperceptivelmente, vê o meu curso de forma inferior, pois se eu tivesse fazendo um curso de Direito ou Medicina, traria recursos pra família, traria renome e se sentiriam um pouco mais orgulhosos.

Fabiana: Quais são as expectativas que você tem com relação a sua carreira?

Ricardo: Ah, os meus pais acham que com este curso eu posso arrumar um empreguinho melhor, vou ter um pouco de dinheiro a mais...agora as minhas expectativas...ah, o que o curso oferece é emprego na área de comunicação, dar aulas no segundo grau ou investir aqui, dentro da pesquisa mesmo.

¹⁹ Na bolsa trabalho o beneficiado, através de comprovação socioeconômica, tem direito a uma bolsa de aproximadamente um salário mínimo e meio (+/- R\$ 350,00) e alimentação (almoço e jantar) no Restaurante Universitário, depois de trabalhar 60 horas mensais. Para obtenção de bolsa-moradia, o candidato também tem que comprovar baixa renda familiar e se selecionado tem direito a uma vaga na Moradia Estudantil, dividindo uma casa com mais 3 colegas.

Fabiana: Você pretende seguir carreira acadêmica: mestrado, doutorado....?

Ricardo: Então, com o tempo eu fui me desiludindo da carreira acadêmica, posso até seguir ela, mas tendo em vista trabalhar fora da Universidade, num jornal, dando aula no segundo grau, fazendo coisas que não estão ligadas a ela.

Fabiana: Como você se vê enquanto negro dentro da Unicamp e dentro do seu curso?

Ricardo: Então, me percebo como uma anomalia, até mesmo porque quando eu entrei só tinha eu e outra garota. Dois negros numa turma de trinta. Vários cursos que eu fiz no decorrer do tempo só tinha eu enquanto aluno negro dentro da classe. É um sentimento de solidão e aí fica evidente a coisa da exclusão.

Fabiana: Você sentiu exclusão por parte dos colegas também?

Ricardo: Por parte dos colegas nem tanto uma exclusão racial, mas social mesmo. Quando tem uma festa as pessoas acham normal a idéia de todo mundo ter carro, de ter grana. Talvez seja uma exclusão racial também, uma vez que já foi constatado que a pobreza tem cor, né e é negra!

Fabiana: E com relação às funcionários da universidade: você já sofreu algum constrangimento devido à cor da sua pele?

Ricardo: Não geralmente, o pessoal pensa que você é funcionário pelo fato de ser negro. Até mesmo os funcionários pensam isso, né! É difícil eles entenderem que o negro pode ser aluno da Unicamp, parece que existe uma incompatibilidade entre ser negro e ser aluno.

Fabiana: Você lembra de alguma história que você poderia me contar....

Ricardo: Ah, às vezes eu estou aqui na biblioteca lendo o cara vem e pergunta alguma coisa pra mim, né...aí eu falo não sei e aí ele fala, mas você não é funcionário? Coisas cotidianas, né! O cara nunca vai imaginar que você é aluno da Unicamp, já que você é negro.

Fabiana: O que você acha destas políticas de ação afirmativa, não sei se você está acompanhando....estas políticas de cotas? Você é contra ou a favor? Você acredita que elas podem mudar o quadro discente das Universidades Públicas no Brasil? Enfim, como você vê estas políticas de cotas e de ação afirmativa?

Ricardo: Então, eu não sei muito bem, pois quando se fala em ação afirmativa se fala sobre o lance das cotas. Isso foi baseado no que existe nos Estados Unidos, né? É só cota que existe nos Estados Unidos, ou existe um programa maior?

Fabiana: No geral estas políticas de ação afirmativa surgiram para reverter os danos de séculos de escravidão, seria uma espécie ressarcimento social, que a comunidade daria a população negra por ficar tanto tempo servindo a comunidade branca. Então as políticas de ação afirmativa, elas primam pela discriminação positiva, assumindo que existem diferenças, ou seja, uma polarização entre brancos e negros e em segundo lugar tendo realizado esta identificação positiva, assumir políticas que façam com que os negros cheguem a posições de poder, que viabilizem a criação de uma intelectualidade negra, uma elite negra e conseqüentemente, de uma camada negra privilegiada. A crítica a estas políticas é que elas acabariam beneficiando uma parcela não significativa da população negra no geral e não da conta de toda uma desigualdade sócio-econômica, que existe dentro da comunidade negra, ou seja, nos Estados Unidos ainda tem uma grande parcela de indivíduos negros pauperizados e no Brasil a adoção destas políticas seria em primeiro lugar dentro das instituições públicas, ou seja, toda repartição pública, inclusive as de ensino superior terão que destinar, variando de lugar pra lugar, na média, 20% de suas vagas para alunos que se auto identificarem como afro-brasileiros. Afro-brasileiros porque inclui pretos, pardos, mulatos, negros. Esta seria uma categoria mais abrangente. As políticas de cotas favoreceriam estes 20% de alunos afro-brasileiros nas Universidades Públicas. O que você acha de tudo isso?

Ricardo: Para começar esta definição de pardo é complicada, né!

Fabiana: Como você se classifica?

Ricardo: Não...eu sou negro!!! Mas eu não entendo essa coisa de pardo, e mulato. Você pode ser clarinho, mas seu pai é negro. Estas pessoas seriam beneficiadas pela lei também?

Fabiana: A lei foi escrita pelo José Sarney, mas sofreu algumas alterações. No Geral todas as pessoas que forem no cartório e se classificarem como afro-brasileiras terão acesso a esta lei. Mas eu não sei como funcionará na prática. A lei foi aprovada pelo congresso, mas ainda não foi colocada em prática. A idéia é que ela vigore por 50 anos até que possa dentro deste tempo, fazer com que a comunidade negra tenha sua condição sócio-econômica e cultural melhorada...

Ricardo: Duas gerações então...

Fabiana: ...duas gerações.

Ricardo: Eu acho complicado, porque se foram 500 anos de escravidão, vão dar só 50 anos para mudar as coisas. Mas falando no geral sobre este projeto eu acho que não vai resolver o problema, né! Pode agravar, beneficiando poucas pessoas. O problema básico mesmo é o lance do racismo, né! Aqui no Brasil não é assumido que é racista. Nos Estados Unidos pelo menos tem isso, né, não é uma sociedade que se diz multirracial: tem o branco e tem o negro, né. Aqui no Brasil tem esta coisa da democracia racial que vai ser, não ser se vai ser derrubada, né, não sei se as pessoas vão admitir isso. E com esta lei dos serviços públicos é um lance complicado, né. A maioria dos funcionários do serviço pública já é negros, né! Acho que na Unicamp a gente já vê isso, né!

Fabiana: E com relação aos alunos, como você avaliaria a inclusão de estudantes negros pelo sistema de cotas nas Universidades Públicas?

Ricardo: Acho que não vai resolver o problema eu avalio negativamente. Tem que ver as causas do problema, né. É um problema social, um lance de oportunidade e vai rolar o lance do preconceito também, dentro da Universidade....se você entrou por meio de cotas....pode rolar mais conflitos aí. E também tem o lance do mercado de trabalho, né. O cara se forma aqui, entra na Universidade, mas se já existe preconceito lá fora, não há garantia que ele vai arrumar trabalho, né! E esta coisa de uma intelectualidade negra, acho difícil de ocorrer.

ENTREVISTA 2: JULIA, 23 ANOS, CIÊNCIAS SOCIAIS NOTURNO

Fabiana: Me conte sobre sua trajetória escolar. Como foram seus primeiro e segundo graus? Como era a estrutura da(s) escola(s) que você estudou? Seus professores e colegas...

Julia: Então, meu primeiro grau foi no Sesi, meu pai trabalhava na indústria na época e o Sesi (Serviço Social da Indústria) é uma escola que teoricamente seria para os filhos dos trabalhadores das indústrias e tudo mais. Só que era difícil conseguir, né e tinha uma bolsa...tinha que ir lá entregar os documentos e pedir esta bolsa e então eu estudei no Sesi da primeira até a oitava série e era uma escola assim....era uma escola boa, uma escola intermediária entre uma escola pública e uma escola privada. Então eu convivia com pessoas de classe média baixa, só nos últimos anos que eu convivi com pessoas de outras classes sociais, mas na verdade era muito homogêneo o grupo, os professores eram bons, se dedicavam, as salas não eram muito cheias e a gente tinha... só que assim, era uma educação totalmente voltada pro serviço, porque da sétima a oitava que era o final do primeiro, grau a gente tinha área econômica secundária, que era um círculo de cerâmica, artes gráficas, marcenaria, que eram os cursos que tinham no SENAI, que era continuação do Sesi, se podemos pensar assim. Ai quando eu saí do Sesi eu fui...prestei vestibulinho para estudar no SENAI. Era segundo grau técnico em artes gráficas, que era o ensino médio e o técnico juntos, durante quatro anos....e lá sim, lá você tinha um vestibulinho que já era excludente, porque você tinha que ter minimamente o conhecimento de alguns conceitos básicos e tal, então já afunilava por aí um monte de gente. Então lá, assim, era...foi um curso técnico bom, mas assim, o ensino médio foi extremamente comprimido, eu tive só um ano de história durante estes quatro anos, foi uma educação totalmente voltada pro mercado de trabalho, pra essa lógica da competição da produção, né. Eram bons professores no que eles se propunham a fazer, até porque era a única escola de artes gráficas da América latina, então tinha todo um renome e lá eu convivi com pessoas de classe social mais alta, diferente da minha, foi a primeira vez acho que teve um conflito maior, mas não tanto quanto na Universidade....um conflito maior de classes assim.

Fabiana: E como eram os colegas em termos raciais? Tinha bastante negro nas escolas que você estudou?

Julia: No Sesi, numa sala de cinquenta alunos...de trinta e sete alunos, quarenta alunos, nós éramos assim, acho que talvez uns seis negros... não sei...estou chutando assim porque eu sei que era uma minoria de negros...e até de pessoas que se assumam enquanto negros também, né. Tinha os morenos e pardinhos que não se assumem muita das vezes, mas no SENAI...aí já diminuiu, existiam negros ainda, né, mais do que existem na Universidade, assim, mas diminuiu o número de negros...era menor que no Sesi.

Fabiana: E como é que você chegou na Universidade? Fez cursinho...como é que foi?

Julia: Eu fiz seis meses de cursinho, enquanto estava fazendo estágio, porque o colégio técnico tem seis meses de estágio, então fiz seis meses de cursinho e prestei jornalismo e não passei lógico, porque não tinha condições de passar.

Fabiana: Você prestou onde?

Julia: Na USP e na PUC-São Paulo e aí não passei. Depois acabou meu estágio e eu fui efetivada, numa editora em São Paulo, daí eu trabalhava e fazia cursinho à noite, durante um ano...

Fabiana: Você que pagava seu cursinho?

Julia: ...eu que pagava o cursinho e aí eu prestei Ciências Sociais e Jornalismo, prestei USP, UNICAMP, PUC-São Paulo, porque eu passei em Jornalismo e Ciências Sociais, só que era um absurdo a mensalidade....

Fabiana: Não teria condições de pagar?

Julia: ...então, se eu continuasse trabalhando eu pagaria com muito sacrifício, mas era só isso que eu iria fazer da vida, né.....e a USP eu fiquei na lista de espera e na Unicamp eu passei de cara e então eu resolvi vir pra cá.

Fabiana: Como foi o apoio da sua família em termos financeiros e emocionais quando você estava prestado vestibular? Você disse que você mesma pagou se cursinho, se não trabalhasse, não faria cursinho?

Julia: Então, se eu não trabalhasse iria ficar mais difícil, porque meus pais sempre tiveram como prioridade esta questão da educação, tanto minha quanto a do meu irmão, eu acho que eles iriam fazer “das tripas corações” para me manter no cursinho, mas ia ser difícil, ia ser apertado e tudo mais, né! Mas eles sempre me apoiaram financeiramente e emocionalmente com o que eles puderam e me apoiam até hoje, né!

Fabiana: O que seus pais fazem?

Julia: Meu pai é autônomo. Ele se aposentou a uns dez anos e aí ele montou uma usinagem pequena...uma pequena empresa, embora dê mais prejuízo do que lucro e minha mãe é funcionária pública, ela trabalha em uma creche perto de casa e trabalha em casa também e ainda ajuda o meu pai.

Fabiana: Seus pais tiveram acesso ao nível superior de ensino?

Julia: Não. Meu pai fez até o ensino técnico, né. Ele fez SENAI também, fez mecânica...

Fabiana: Então ele fez o segundo grau....

Julia: Não. Naquela época o ensino técnico, não estava associado ao segundo grau. Ele não chegou a fazer o segundo grau. A minha mãe também não, ela parou na oitava...no ensino fundamental.

Fabiana: Como foi a recepção da sua família quando você entrou em Ciências Sociais na Unicamp? O que eles esperam de você com relação ao curso? Eles gostaram do curso que você escolheu?

Julia: Então, eles não queriam que eu saísse de São Paulo. Eles preferiam que eu ficasse e eles me ajudariam. Eles queriam me manter lá e tal. Mas como foi uma decisão minha, eles me apoiaram. Eles sempre respeitaram as minhas escolhas e quando eu decidi não fazer jornalismo e fazer Ciências Sociais...a gente conversou muito sobre eu fazer Ciências Sociais...ah, eles ficaram muito felizes, né. Imagina, depois de me verem um ano todo me desgastando, porque eu dormia muito pouco, quatro horas por noite...para dar tempo de chegar trabalhar e dar tempo de estudar e estudar fora do cursinho também, porque senão não iria adiantar nada. Então eles sempre me apoiaram, sempre, sempre!!

Fabiana: Como é que era? Você trabalhava, ia para o cursinho e ainda estudava?

Julia: Trabalhava de manhã, saía do trabalho e tinha um tempo pra ficar estudando, mas assim, de noite eu dormia...

Fabiana: Quanto tempo você tinha pra estudar?

Julia: Sei lá...umas três horas...mas nunca estudava tudo isso e aí depois eu tinha aula à noite, saía de lá às onze, ia pra casa e acordava cedo pra trabalhar...era aquela loucura.

Fabiana: E como foi chegar aqui na Universidade? Como foi seu contato com os professores, colegas...com a estrutura da Universidade mesmo?

Julia: Então, na verdade acho que eu não esperava muito, né, mas eu não cheguei me decepcionar de cara com a Universidade, até porque tinha aquela empolgação, né, passei!!!

Agora assim, com o tempo eu fui me decepcionando com a estrutura da Universidade, mas aí quando eu falo da estrutura, passa um pouco do que é a Universidade, acho que é a estrutura como um todo...é a estrutura capitalista; uma estrutura sufocante; uma estrutura que condiciona as pessoas para um determinado fim que está ligado com o fim do capital. Você chega aqui...no começo, né, quando você tem contato com algumas teorias e até com alguns professores, você começa achar que pode tudo, mas aí você vê que muito só faz parte de um discurso, muito é só aquela teoria mesmo, banalizada, estática, como se estivesse em um quadro...você pensa em avançar um pouco....e com o tempo eu fui me decepcionando um pouco com isso, com a Universidade em si, pelo que está dado pela Universidade, mas não com que eu posso....mas ao mesmo tempo vai me dando forças pra pensar e pra me colocar...é....contra está lógica toda né e pensar, como superar isso. Então a Universidade está aqui...ela é um instrumento...então, é como vou utilizar este instrumento para que eu acredito!?

Fabiana: E como que você se vê como uma pessoa que veio das classes menos favorecidas e de uma etnia minoritária aqui na Unicamp? Como você acredita que os seus colegas te vêem?

Julia: Então, isso é muito interessante, porque eu sempre convivi num ambiente onde...minha mãe é branca e meu pai é negro, meu irmão é branco...então eu sempre convivi num ambiente, onde a miscigenação era coisa dada. Desde de criança eu achei que isso fosse a coisa mais natural do mundo. No ensino médio, no ensino fundamental, você começa....você vai ficando mais velho, você vai começando a perceber esta diferença de uma forma mais dura de que quando você é criança, mas acho que a grande....acho que quando eu percebi mesmo, né, a responsabilidade de ser uma mulher, negra, que veio da classe trabalhadora e tudo mais, foi na Universidade mesmo...e inclusive foi num curso do Omar, que a gente estava discutindo identidades...não foi na aula lógico, mas ali foi um ponto central, que eu comecei a ver que quando a gente estava discutindo a coisa da etnia, da exclusão social e tal, eu era a única negra que estava ali naquela sala. Então eu era a única que a minha história de vida me dava condições de estar discutindo aquilo, não que os outros não pudessem discutir, também não é a questão do argumento de autoridade, só eu sei, não, mas eu vivi aquilo que eles estavam discutindo, eles estavam falando de mim, da minha raça...eles estavam falando de uma etnia da qual eu faço parte....eles estavam falando de mim naquele momento. Então eu comecei a perceber que eu estava falando de mim como se não fosse eu, com uma postura meio cientificista, não sei...meio (?), mas na verdade eu estava falando de mim...e isso foi um fato...foi um marco...mas desde...você também participou, né, daquele “Elas são pretas”, daquele documentário....a dificuldade de se encontrar meninas negras na Universidade, né....e quando a gente encontrou, a gente conhecia...é uma coisa engraçada....Então, assim, é “fogo” você perceber que os negros que estão na Universidade estão limpando a Universidade e estão no máximo como técnico administrativo e pode se contar nos dedos. É “fogo” você perceber isso e quando você sai daqui e isto eu já percebi, quando você entra numa loja, sempre perguntam: “Você trabalha ou você estuda na Unicamp?”. Não iriam perguntar isso para uma amiga minha que é branca....deveriam ver a minha idade....é jovem....ela deve estudar lá, né!! Mas já teve algumas vezes: “você trabalha ou estuda lá”. E aí eu falo: eu estudo!!! Então quer dizer...e muitas vezes a pergunta vinha até de outros negros, não na sua grande maioria, mas já chegou vir de outros negros

também, porque falam, não, não tem negros na Universidade, não tem pobres na Universidade, né...então essa é uma situação de estranhamento. Então com o tempo, sabe Fabi, isso só veio me dar mais força para falar olha, eu tenho uma responsabilidade maior aqui dentro.

Fabiana: E com relação aos colegas...como você acha que eles te vêem? E os funcionários da Universidade? Você tem alguma história que você gostaria de relatar que se refira a alguma situação de constrangimento pela sua cor?

Julia: Olha, então...entre os meus amigos eu nunca senti na verdade, entre as pessoas mais próximas, as pessoas com que eu convivo no meu cotidiano....até mesmo com relação aos professores eu nunca senti...uma atitude racista por parte deles e nem que eles tenham me olhada de uma forma diferente, talvez porque eu não tenha percebido...eu nunca me fiz esta pergunta, agora fora daqui do IFCH....não sei...eu já fui numa festa da medicina e eu era a única negra ali e aí eu fiquei me policiando pra ver como as pessoas estavam me olhando, mas acho que isso era uma coisa muito mais interna do que externa, né, então eu talvez não consiga diferenciar até que ponto era eles que estavam me olhando diferente ou era eu que estava me policiando para ver como eles estavam me olhando, porque estava em território diferente, mas na verdade eu nunca me encanei muito com estas coisas...talvez porque o racismo não seja muito explícito....eu confesso, talvez seja uma falha...eu confesso que eu nunca me apresento, me coloco num lugar pensando como as pessoas....ao não ser esse momento que eu coloquei né, mas nunca me coloco num lugar pensando, na maioria das vezes, pensando como as pessoas vão me ver. Eu nunca me coloco assim, a não ser quando o racismo é muito explícito.

Fabiana: Você já mencionou o fato de encontrarmos poucos alunos negros na Unicamp. Como você avalia este quadro? Você acredita que esta realidade é percebida pela comunidade acadêmica?

Julia: Acho que para uma boa parte isto passa “batido”, a não ser quando isso é indagado, né. Quando é colocado numa aula. Quando é colocado em questão. Mas para a maioria das pessoas isso passa “batido”...mas eu não entendi o que você perguntou antes....

Fabiana: Você disse que chegou aqui na Universidade e se percebeu como uma das únicas negras aqui. O que isso representa pra você? O que significa?

Julia: Bom, como eu te disse, acho que isso, eu não sei, pra mim internamente isso me mostra uma resposta...me dá uma sensação de responsabilidade maior de estar aqui....e uma força também para lutar pelo que eu acredito, porque eu sou socialista, né.... e acredita que a gente tem que mudar, que eu tenho que mudar. Quando eu falo que a gente tem que mudar eu me incluo nisso e...aí mudar isto daqui, mudar este espaço. Me perguntaram uma vez: “Pra você então esta sala deveria estar cheia de negros?”. Não, eu quero que estas salas estejam cheias de filhos de trabalhadores...eu que os filhos de trabalhadores possam estar aqui dentro também, né! Eu quero que as classes menos favorecidas, como você mesmo denominou, possam decidir, possam escolher se querem ou não estar aqui. Só que a gente sabe que a maioria das pessoas destas classes é negra, então vai entrar mais negros aqui dentro, isso é um fato...e por isso a minha luta.

Fabiana: Quais são as suas expectativas quando terminar o curso de Ciências Sociais? O que você pretende fazer depois?

Julia: Então, eu quero seguir carreira acadêmica também, até porque eu acho que é uma forma de me manter financeiramente...e eu gosto de dar aula, eu quero dar aula...então eu acho que eu vou prestar mestrado, doutorado também, mas esta não é a minha questão principal...isto não é o meu cerne...o meu objetivo primeiro. Acho que o meu objetivo primeiro, passa mais pela minha militância...me vejo muito mais nos espaços de militância, onde eu vou estar construindo...não que a minha vida acadêmica não seja a minha militância também, vai ser também, pois como eu coloco: o meu objetivo principal vai ser a minha militância e como construir esta nova sociedade. Agora é lógico que a minha vida acadêmica está permeada por isso, mas isso vai ser só mais um instrumento.

Fabiana: E como você está se mantendo aqui na graduação? Você possui algum auxílio da Universidade?

Julia: Então, isso foi um problema também, né, porque este ano eu não consegui bolsa-trabalho por “n” razões...

Fabiana: Nos anos anteriores você tinha conseguido?

Julia: ...eu consegui....nos anos anteriores eu consegui. E ai este anos eu não consegui, porque falaram que a minha renda tinha passado (risos) umas unidades de reais, né e aí eu não consegui....aí eu tentei bolsa de iniciação, consegui entrar num grupo e estou mandando o meu projeto e enquanto isso meus país estão dando uma força, né.

Fabiana: E bolsa-moradia você conseguiu?

Julia: Então, na verdade eu não tentei bolsa-moradia, porque eu acabei optando morar numa república, né....com algumas pessoas, onde dividindo os custos ficaria mais acessível, né...e aí dava pra estar, né....

Fabiana: Você bancava o aluguel com a bolsa-trabalho?

Julia: Não, meu pai me ajudava com o aluguel e com a bolsa-trabalho eu me mantinha com o resto dos gastos: comida, xerox, contas, etc.

Fabiana: Como sua família está trabalhando com a expectativa da sua formatura? Eles esperam que você os ajude financeiramente após sua conclusão de curso?

Julia: (risos) Ah, eu acho que eles são bem realistas neste sentido, né. A gente sabe...está colocado que hoje em dia não tem como esperar que você vá melhorar a situação econômica de seus país, né, mas assim...eu acho que eles esperam que eu consiga me manter sozinha...ter minha vida e é isso que eles esperam, eu acho, né. Acho que eles esperam que eu consiga trabalhar, me manter, ter a minha casa sem depender deles ou de qualquer outra pessoa. Eles não têm ilusão, até mesmo porque, minha família é uma família que sempre teve uma visão muito crítica da vida, né....meu pai sempre foi militante, minha família como um todo. Meu pai vem de uma família de onze irmãos, onde todos fizeram Universidade, menos o meu pai, porque ele ajudou para que os outros fizessem e então, assim, eles dois acabam vendo as coisas de uma forma diferente, né...sempre tiveram uma postura bem crítica e militaram na esquerda...hoje menos...

Fabiana: Você fala militar politicamente?

Julia: É...

Fabiana: em partidos?

Julia: Aha...

Fabiana: E movimentos negros?

Julia: Não em movimentos negros.

Fabiana: Falando em política, você está sabendo deste novo projeto de lei sobre as políticas de cotas? O que você acha deste assunto?

Julia: Estou sabendo sim. Então, eu ainda estou num processo de construção da minha posição. Eu identifico que existem problemas nesta questão das cotas, mas veja que também tem muitas coisas positivas nisso, né. Então, assim, eu ainda estou num processo de avaliar os prós e contras. Hoje eu não votaria contra uma política de cotas, numa assembleia, enfim, não votaria contra, mas também não sei se votaria a favor. Talvez eu iria me abster neste momento por não te claro ainda. Mas é um assunto complicado, porque é uma bandeira histórica do movimento negro, né...mas o que me tende a ser a favor da política de cotas, depois de um longo processo de discussão, é que a política de cotas é uma bandeira histórica do movimento negro e que hoje está sendo tomada pela direita, tanto que foi o Sarney que aprovou isso e 20%, sendo que a maioria da população é negra. A classe trabalhadora representa 80%, então quer dizer...é complicado falar de 20%, de quantidade....a gente sabe que são medidas paliativas. Falando em Universidade, eu faço parte do MOVIMENTO SEM EDUCAÇÃO, e nossa luta é pelo fim do vestibular, porque o que exclui é o vestibular, agora as cotas poderia ser uma medida paliativa, poderia ser uma medida a mais, mas que não teria sentido nenhum se não estivesse junto com a questão do fim do vestibular, então, assim, como eu falei, eu estou num processo de construção, mas o que me tende a ser a favor é por ser uma bandeira histórica do movimento negro, está sendo tomada pela direita e simplesmente por ser uma política reformista, vamos dar as cotas para os negros e resolvemos o problema e agente sabe que não é assim, senão a gente vai começar a defender Pitta

e Pelé, que pra mim não representa este grupo étnico, que em sua maioria faz parte das classes menos favorecidas. Não representa. Então, assim, é complicado você começar a defender simplesmente por ser negro. Mas ao mesmo tempo, você garante que uma parcela maior dessas classes médias, mesmo baixas ou as classes mais pobres mesmo da sociedade, que tem a maioria negra entrem na Universidade. Mas uma coisa eu tenho claro da política de cotas, isso não é um fim, isto é um meio, tem que ter isto muito claro, porque se coloca como um fim, como a direita faz. A direita coloca esta bandeira com o fim, como se 20% de cotas fossem resolver o problema do racismo no Brasil, quando a gente sabe que não é assim. Então assim, eu tendo a ser a favor por um meio e não um fim e por tentar tirar da direita esta bandeira que eles estão tentando levar para o lado deles. É isso.

A GREVE DOS CAMINHONEIROS DE JULHO DE 1999: RE-APRESENTANDO EXPERIÊNCIAS¹

MARIA LUISA SCARAMELLA

Então, ele no centro de todos desagachou com um suspiro fundo, procurou um palmo de barro para cuspir e depois falou bem devagar: que esse encalhe lazarento até que teve serventia; motorista é uma classe desgraçada, um sai enquanto outro volta, uma vai enquanto outro vem, não é bancário nem operário de fábrica, não tem união nem greve, nem festa nem sindicato; profissão desencontrada; então, agora esse atoleiro até que teve serventia, porque é a primeira vez – é ou não é? – que a gente se uniu; é a primeira vez que a gente está unido.²

O texto nos leva a 1958, mês de agosto, quando o atoleiro tem início. É o conto de ficção que narra o encalhe de trezentos caminhões ao longo de sete dias. Eram os encalhes típicos das estradas de terra que cortavam e ainda cortam o Brasil, interrompendo a viagem. Domingos Pellegrini narra essa situação, tão típica para os caminhoneiros que começaram a viajar nessa época e que, pelos dias de hoje, ainda se repete. O personagem vocifera diante da situação. Conta de uma época precária, sem estradas para rodar, sem festas, sem sindicato, sem greves para reivindicar. Porém, surge o encalhe que os une em meio ao lamaçal. É o momento em que o personagem toma consciência de sua condição e fala:

¹Este texto é resultado de minha pesquisa de mestrado realizada na área de Antropologia Social. Partindo da análise de uma trajetória e de narrativas de caminhoneiros sobre suas próprias vidas e tomando a greve dos caminhoneiros de julho de 1999 como um *evento crítico*, o objetivo da pesquisa atentou para possíveis reconfigurações no que concerne à experiência dos caminhoneiros no exercício de sua profissão.

²Pellegrini, 1977. p. 22.

(...) que doravante os fretistas deviam cobrar o frete por tempo e não por distância, e já desta vez não entregar a carga sem indenização de sete dias, sete noites; e quatorze refeições os fretistas deviam cobrar das suas respectivas Transportadoras; todos juntos de maneira a todos engrossarem a voz;

(...) nem vamos deixar de cobrar, nós fretistas proprietários, lavagem e lubrificação do nosso caminhão, porque é nosso e custou muita economia pra ficar apodrecendo em estrada miserável com riqueza ensacada em cima; nem nós, frotistas de salário, vamos deixar de exigir um tempo maior entre saída e destino; e intervalo maior entre saída e saída...³

O personagem, desconhecido, conta-nos sobre o passado, sobre o início de um Brasil que viria a sustentar-se sobre rodas. O encalhe os obriga a parar e, como que unidos pela mesma sina – a estrada e o caminhão –, compartilham os mesmos problemas, os mesmos desejos e as mesmas esperanças. Sem saber o personagem remete-nos a um tempo não muito distante: o atoleiro ficou para trás, mas por uma decisão conjunta a greve foi feita. O momento é outro. Contudo, ficção e realidade se espelham na história que segue...

DESCREVENDO O EVENTO: A GREVE DOS CAMINHONEIROS DE JULHO DE 1999

Era 26 de julho de 1999. Uma segunda-feira. O dia, que se anunciava normal, logo mostraria o contrário. Osvaldo não saía para viajar. O caminhão descansava em frente a casa. Ele estava em greve. Augusto estava na estrada. Parado. E lá ficou por quase cinco dias. Waldir parou, mas não concordava. Queria trabalhar. Não gostava de greves. O mesmo se deu com muitos caminhoneiros em todo o país, pois naquela semana viveram situações semelhantes àquelas de Osvaldo, Augusto e Waldir. Era o início de uma greve de caminhoneiros.

³Pellegrini, 1977. p. 22.

Naquela segunda-feira, as notícias chegavam lentas. Nada parecia promissor. A greve, para alguns jornais, começava sem sucesso, pois a promessa de parar o país, soçobrada por algum desconhecido, não parecia fazer sentido. Aos poucos, a situação ganhava corpo e, no dia seguinte, a greve já era um fato. Anunciada pela mídia como movimento, a greve conseguiu a adesão de novecentos mil caminhoneiros, sendo que alguns jornais apontavam um milhão e meio de participantes. Foi considerada a greve de caminhoneiros mais longa que já se teve notícias no Brasil. Aconteceu nos moldes da profissão: as paralisações eram feitas nas estradas, sendo que algumas foram bloqueadas pelos caminhoneiros.

O movimento foi chamado pelos organizadores “*Uma questão de sobrevivência*”, tema que enfatizou as dificuldades dos profissionais do transporte. A greve estava sendo organizada havia seis meses, por meio de panfletos espalhados pelos postos de todo o país, através de rádios e do “boca a boca”. A entidade noticiada como responsável pela organização ficou conhecida como *Movimento União Brasil Caminhoneiros*⁴, liderada pelo sindicalista e ex-caminhoneiro Nélio Botelho⁵. Este foi apontado pela mídia e apresentou-se como o idealizador do movimento. Tinha um longo currículo ligado à categoria dos caminhoneiros: presidente do Sindicato dos Caminhoneiros do Rio de Janeiro, Minas Gerais, Espírito Santo e Bahia, além de presidente de uma cooperativa de caminhoneiros (COBRASCAM). Mas apesar de seu “currículo”, Botelho foi chamado de “ilustre desconhecido”.

Botelho tinha, na rádio Globo, um programa noturno onde falava de melhores possibilidades de fretes para caminhoneiros autônomos. Este

⁴Ao longo do texto, utilizarei apenas as siglas “MUBC” quando mencionar o Movimento União Brasil Caminhoneiros.

⁵ Nélio Botelho passou sua infância em Araxá, Minas Gerais. Tornou-se caminhoneiro aos trinta e quatro anos. Em 1985, foi o organizador da primeira greve nacional da categoria, começando a partir daí o surgimento dos sindicatos de caminhoneiros no Brasil, que antes eram vinculados ao sindicato dos taxistas. Assumiu a presidência do primeiro sindicato de caminhoneiros com base no Rio de Janeiro e no Espírito Santo. Depois da greve de 1985, começou a idealizar o MUBC – Movimento União Brasil Caminhoneiros – que hoje conta com 4236 organizadores espalhados por todo o país. Botelho é casado e pai de três filhos.

mesmo programa foi extinto durante a greve de 1999, pois o acusaram de convocar motoristas para a paralisação através do programa. Em 1985, Botelho liderou uma paralisação de caminhoneiros autônomos, na Via Dutra. Reivindicava o reconhecimento da federação nacional da categoria. Este bloqueio durou apenas uma noite, pois o então Presidente da República José Sarney acionou o exército para desocupar a rodovia.

A greve de 1999 foi apontada, na época, como um dos acontecimentos de maior impacto das últimas décadas. Contudo, mesmo tendo sido preparada ao longo de seis meses, o governo soube da notícia ao mesmo tempo que a população. O então Ministro dos Transportes, Eliseu Padilha, soube da paralisação quando esta já havia começado, na segunda-feira do dia vinte e seis. Disse em entrevista que esse mesmo movimento já havia feito várias panfletagens no ano de 1998 e que em nenhuma dessas ocasiões a idéia da paralisação havia prosperado. Nos jornais, as notícias apontaram o governo como irresponsável e despreparado para mobilizações dessa dimensão, pois demorou a perceber o problema.

Após detectar a greve e reconhecer que a paralisação dos caminhoneiros estava causando prejuízos ao país, Eliseu Padilha convocou uma reunião com as lideranças do movimento para discutir a pauta de reivindicações no dia 28 de julho de 1999. Durante as discussões, o ministro afirmou que grande parte dos pontos reivindicados não poderia ser solucionada pelo governo federal, pois eram problemas dos Estados e de outros setores. Apenas dois itens da lista de reivindicações diziam respeito ao Ministério dos Transportes: a conservação das estradas e o pedágio cobrado nas rodovias federais. Sobre a conservação das estradas, Eliseu Padilha disse que “o governo não pôde investir nas estradas desde 1998, pois não havia dinheiro para tanto”, e acrescentou que “até quinze de agosto de 1999, esperava que as estradas federais estivessem, todas, em boas condições”. Comprometeu-se ainda em enviar a pauta de reivindicação para os demais órgãos e ministérios, estabelecendo um prazo para o governo manifestar-se. Nesse mesmo dia, segundo noticiado, o ministro dos transportes suspendeu o aumento que estava previsto nos preços do óleo diesel, mas o fim da greve ainda não havia sido anunciado.

Nélio Botelho foi o escolhido para falar ao ministro na reunião com representantes da categoria. Mas apesar da escolha, a greve dos caminhoneiros desencadeou disputas pela representação da categoria.

Botelho foi apresentado como uma figura controversa: aclamado por alguns como o líder da classe, foi “excomungado” por outros que diziam sequer conhecê-lo. Na época, os jornais apontaram para a dificuldade em definir quem era o representante da classe dos caminhoneiros. O próprio ministro Eliseu Padilha declarou no jornal a dificuldade em encontrar o líder da categoria para que se iniciassem as negociações. A categoria foi apontada pela mídia como uma classe desunida, com suas lideranças espalhadas pelo país e com sindicatos sem representatividade junto aos caminhoneiros. Tais atitudes mostraram, contudo, uma tendência da mídia e do governo a enfraquecer o movimento, descentralizando a liderança.

As notícias oscilavam. Ora mostraram a greve de julho de 1999 como um acontecimento deflagrado pela insatisfação dos caminhoneiros, ou seja, um movimento de bases; em alguns jornais, a greve foi noticiada como um locaute, ou seja, diziam que a greve era fundamentalmente uma paralisação de proprietários, fossem esses autônomos, donos de pequenas frotas ou transportadoras.

As reivindicações dos caminhoneiros formavam uma lista de onze itens. Entre eles, os pontos destacados eram: redução das tarifas de pedágio; criação de uma tarifa de fretes com base em uma planilha de custos; recuperação das estradas; segurança nas estradas; incentivo à renovação da frota (isenção de impostos na compra de caminhões novos); perda de pontos diferenciada nas infrações de trânsito; aposentadoria especial. As dificuldades da profissão em termos de custos para o caminhoneiro autônomo foram mostradas. Segundo uma reportagem da época, ter um caminhão era equivalente a ter uma segunda família para sustentar. Na época, o preço de um caminhão pesado era em torno de cento e trinta e cinco mil reais, preço que correspondia ao de um bom apartamento em bairro paulistano de classe média, e o seguro chegava ao valor de um carro 1.0 novo.⁶

⁶ Esses valores correspondem ao ano da greve, 1999.

Os jornais noticiaram que a greve não teve apenas a participação de manifestantes a favor do movimento. Além de autônomos e empregados – que participavam sob as vistas grossas do patrão –, a greve contou com uma grande parcela de motoristas que foram obrigados a parar na estrada mesmo contra vontade. Do contrário, corriam o risco de ser apedrejados ou sofrer outro tipo de agressão por parte dos manifestantes. No dia 28 de julho, cerca de mil manifestantes do MST que participavam da Marcha Popular pelo Brasil com o intuito de chegar à Brasília em outubro do mesmo ano, manifestaram seu apoio aos caminhoneiros.

A greve trouxe conseqüências imediatas ao país, e conseqüentemente, à população. A distribuição de combustível, alimentos, matéria-prima, remédios, etc., ficou prejudicada. Se a paralisação se estendesse por mais alguns dias, a grande maioria dos postos não teria mais combustível para fornecer ao consumidor. Os alimentos estavam começando a faltar nas prateleiras e sofrer um aumento no preço – alguns produtos, principalmente frutas, legumes e verduras sofreram até 80% de aumento. A greve dos caminhoneiros foi considerada grave pela Federação das Indústrias do Estado de São Paulo (FIESP), pois envolveu todas as cadeias produtivas do país, paralisando indústrias e agricultura, afetando diretamente à exportação⁷.

⁷ Estes trechos de reportagens mostram números dos prejuízos causados pela greve: (...)Das 11 fábricas que a Sádía possui no País, sete estavam paradas ontem. A Perdigão pode interromper a produção em suas 12 fábricas hoje(Jornal estado de São Paulo – 29/07/99). (...)A fábrica da Audi/Volkswagen, em São José dos Pinhais, no Paraná, paralisou a produção na manhã de ontem, deixando de produzir 60 carros. A direção da fábrica de caminhões Volvo, n a Cidade Industrial de Curitiba, decidiu que ontem e segunda-feira todos os funcionários do setor produtivo seriam dispensados. A Volvo deixará de fabricar 25 caminhões em cada um dos dias. As duas montadoras de Minas Gerais, a Fiat e a Mercedes-Benz, dispensaram funcionários e pararam a produção. Em Betim, na fábrica da Fiat, 4 mil operários do turno da manhã ficaram em casa e 900 veículos deixaram de ser produzidos.(...) A greve dos caminhoneiros também afetou o comércio exterior. Segundo Ademerval Garcia, presidente da Associação Brasileira de Exportadores de Citros (Abecitrus), o prejuízo do setor com exportações esta semana foi de US\$ 1 milhão.(...) A perda acumulada pelas 45 usinas de açúcar da região de Ribeirão com a greve dos caminhoneiros atingiu US\$ 4,56 milhões, referentes a 24 mil toneladas de açúcar que deixa-

Depois de quatro dias de paralisação, na sexta-feira, 30 de julho de 1999, os jornais noticiaram que o governo havia cedido a alguns pontos das reivindicações dos caminhoneiros. O governo, então, convocou uma reunião com sete ministros no dia anterior, preocupado com as ameaças de desabastecimento que cresciam, determinando que fosse encontrada uma solução para a greve dos caminhoneiros até a meia noite do dia 29 de julho. No dia seguinte, o governo mandou buscar Nélcio Botelho para uma reunião em Brasília com os ministros, onde este assinou o acordo que pôs fim à greve.

Neste acordo, o governo comprometeu-se em enviar ao Congresso Nacional um projeto de lei que estabelecesse condições específicas para modificar os critérios da pontuação do Código de Trânsito, segundo os jornais. O governo queria que o Congresso discutisse a questão da pontuação e em que medida o motorista profissional deveria ou não ter o mesmo tratamento de um motorista comum. Além disso, o Ministério dos Transportes garantiu que suspenderia o aumento dos pedágios nas rodovias federais e o aumento do óleo diesel por tempo indeterminado. Outro item cedido foi a suspensão da obrigatoriedade da pesagem dos caminhões nas balanças rodoviárias por sessenta dias. O ministério propôs rever a sistemática de aferição ao longo desses sessenta dias e o último dos acordos foi, segundo os jornais, a criação de um grupo de trabalho formado por representantes dos caminhoneiros, do governo e de entidades patronais para examinar, no prazo de noventa dias, as reivindicações e apresentar soluções.

Nélcio Botelho, ao fim da reunião, foi reconhecido por Eliseu Padilha como o líder do movimento e teve a prerrogativa de noticiar o fim da greve e as medidas tomadas pelo governo. Foi considerado a “estrela do dia”, segundo jornais, dizendo ter conseguido realizar um sonho. Depois de ter declarado o fim da greve, Botelho se reuniu com o então Ministro do Trabalho, Francisco Dorneles, para tratar do registro do Movimento União Brasil Caminhoneiro, que seria transformado em uma federação. Disse ainda que pretendia transformar o movimento “na en-

ram de ser exportadas esta semana. (O Estado de SP – 30/07/99)

tidade mais poderosa do país, com influência no mundo”. E, por fim, ameaçou dizendo que se o acordo não fosse cumprido até o fim do prazo de noventa dias, novas paralisações seriam feitas, segundo jornais.

Em agosto de 1999, depois de alguns dias do final da greve, o governo aumentou o diesel, gerando insatisfação entre os caminhoneiros. A ameaça de uma nova paralisação surgiu. Diante dessa possibilidade, o governo anunciou que interromperia as negociações caso uma nova greve acontecesse, pois ainda estavam dentro do prazo de noventa dias concedido às soluções. Governo e líderes da categoria ligados a Nélio Botelho uniram-se para articular uma ação que pudesse evitar novas paralisações, dentro do prazo estipulado no acordo. Os sindicatos independentes que não reconheciam em Nélio Botelho o líder da categoria e não estavam satisfeitos com o rumo das negociações estavam organizando uma nova paralisação. As notícias mostravam que alguns líderes sindicais da região sul, os quais articulavam uma nova greve, queriam se distanciar do presidente do MUBC por discordar de sua postura nas negociações com o governo.

As lideranças do MUBC tentavam controlar a situação dizendo que não haveria uma paralisação dentro dos prazos de negociação. No entanto, os jornais notificaram que, em alguns pontos do país, caminhoneiros faziam paralisações rápidas e independentes. Segundo a Associação Nacional do Transporte Rodoviário de Carga (NTC), a greve da categoria deu-se principalmente devido à adesão individual dos caminhoneiros, que estavam insatisfeitos com sua situação e condição de trabalho, e isso voltaria a acontecer independentemente da opinião das lideranças. Diante da possibilidade de uma nova greve, Nélio Botelho acusou de oportunistas as ameaças das entidades do sul, dizendo que estes estavam se sentindo vulneráveis por não terem participado do movimento que liderou a greve dos caminhoneiros no país. Segundo os jornais, os líderes regionais do MUBC organizaram uma reunião para, na época, iniciar uma discussão sobre a criação de uma associação nacional da categoria, evitando assim esses desencontros de opiniões.

Entretanto, antes do término das negociações com o governo, o presidente do Sindicato da União Brasileira dos Caminhoneiros, José Natan

Emídio Neto, anunciou que haveria uma paralisação geral da categoria no dia primeiro de setembro de 1999. José Natan não reconhecia a liderança de Nélio Botelho. Antes do início de setembro, sabendo da ameaça de outra greve geral, o então Ministro dos Transportes, Eliseu Padilha, ligou pessoalmente para José Natan, marcando uma reunião com o sindicalista, pedindo que este trouxesse a lista completa de reivindicações. José Natan disse que a única possibilidade de não ocorrer a greve seria uma decisão positiva do governo com relação ao aumento do frete e tabela do mesmo.

Nélio Botelho disse não ter entendido a atitude de Eliseu Padilha quando soube que este chamou José Natan para uma conversa particular, dizendo que o governo agiu de maneira errada ao chamar radicais, como o Sindicato da União Brasileira dos Caminhoneiros, para conversar.

O MUBC manteve o acordo com o governo aguardando os noventa dias de prazo que foram estipulados por ambos. Contudo, na penúltima reunião antes do final dos noventa dias de prazo para solucionar os problemas dos caminhoneiros, as soluções pareciam estar distantes.

O MUBC anunciou que haveria uma paralisação da categoria em 12 de dezembro de 1999, pois o governo não havia ainda mostrado nenhuma solução aos caminhoneiros. Ou seja, o governo atrasou mais de um mês e quinze dias para concluir a análise das reivindicações dos caminhoneiros. Em 13 de dezembro, o governo federal revogou o prazo por mais noventa dias, sendo que o prazo inicial para a solução dos problemas havia sido vinte e oito de outubro de 1999. A greve anunciada para o dia 12 foi noticiada como um fracasso, porém, os organizadores diziam que nos próximos dias os caminhoneiros começariam a parar, pois estavam cientes dos problemas. Mas isso não ocorreu. Uma nova greve de caminhoneiros foi anunciada pelo MUBC para o dia primeiro de maio de 2000, dia dos trabalhadores, mas não teve a mesma força. Ao longo dos anos de 2000, 2001, 2002, outras greves foram anunciadas e realizadas, mas ao que parece a greve de julho de 1999 foi a maior até então.

RELATOS INDIVIDUAIS: UMA EXPERIÊNCIA COMPARTILHADA

Como disse no início, Osvaldo ficara em casa. Caminhoneiro desde 1951, participou de todas as greves da categoria. Disse-me que a de 1999 havia sido a maior, mas que não tivera resultados. Ainda assim, havia participado ficando em casa, pois entre os caminhoneiros esta também é uma maneira de fazer greve. Entrevistei-o em 2000, em sua residência. Pedi que falasse sobre sua vida, que me contasse sobre sua infância e como havia se tornado caminhoneiro. Seus relatos oscilaram entre presente e passado, enfatizando as diferenças de cada época e, principalmente, as dificuldades do presente. Na época da entrevista, 2001, Osvaldo trabalhava como autônomo. Estava com quase 65 anos e faria “cinquenta anos de estrada”, segundo ele. Residia em Campinas, era casado, pai de seis filhos, todos homens. Em 2002 mudou-se com sua esposa para Minas Gerais, em busca de melhores fretes.

Enquanto Osvaldo ficara em casa como grevista convicto, Waldir ficara em casa contrariado. Em 1998 havia trocado seu caminhão por um novo e o estava pagando. A greve de 1999 – disse-me – o havia atrapalhado, pois não trabalhara naqueles dias. O relato foi feito em 2002 durante uma entrevista realizada em sua residência, em União da Vitória, no Paraná⁸.

A greve, contudo, não foi o maior problema de Waldir, pois essa refletiria sua futura condição. Depois de quarenta e dois anos de profissão, dos quais trinta e oito como autônomo, Waldir voltou a trabalhar como empregado. Como muitos, sofreu as conseqüências de um processo de decadência econômica que atingiu os caminhoneiros autônomos nos últimos anos. Casado, pai de dois filhos, na época estava com 60 anos. A fala grave, entre um cigarro e outro, contava do presente e da situação do caminhoneiro através de sua própria situação, contrapondo, sempre, presente e passado.

⁸As entrevistas de Waldir e Osvaldo foram recolhidas na pesquisa de campo realizada durante o mestrado. Foram realizadas, ao todo, nove entrevistas com caminhoneiros de Campinas e União da Vitória.

Oswaldo e Waldir não se conhecem. Um vivia em São Paulo (na época da entrevista), o outro vive no Paraná. Porém, suas falas refletem vivências muito semelhantes. Ambos começaram na profissão muito cedo, perto dos quinze anos. O pai de Waldir trabalhava com caminhão e Oswaldo trabalhava em uma oficina mecânica. Não completaram os estudos, parando antes de terminar o primeiro grau. Ambos, na meninice, viam no caminhão a possibilidade de uma nova vida.

A maioria dos caminhoneiros vem de famílias sem grande poder aquisitivo. Tornar-se caminhoneiro, dentro das opções possíveis, era um meio de ascensão econômica. Quando o Brasil começou a montar seus próprios caminhões, no final da década de 50, a quantidade destes veículos que rodavam pelo país era muito inferior a de hoje e a demanda por esse tipo de serviço crescia. Sendo assim, a competição era menor, tornando a profissão um negócio lucrativo.

Essa conjunção de fatores fez de Oswaldo e Waldir caminhoneiros. Em seus relatos, percebi que as narrativas repousam sempre sobre uma dualidade temporal: o “hoje” e o “antigamente”. Essa é uma característica recorrente em qualquer discurso, afinal a consciência está tão amarrada ao presente quanto ao passado de cada pessoa. Entretanto, na fala da maioria dos entrevistados, essa dualidade constrói paisagens diferentes do passado e do presente, inserindo os indivíduos em contextos de identificação e em outros de estranhamento. O passado não tão distante vem à lembrança como uma época melhor, mais tranquila. Se, por um lado, a paisagem moderna é marcada por inovações tecnológicas, conforto, rapidez, no mundo dos caminhões, concomitante a isto, ela trouxe uma realidade dura, e nem sempre romântica como vemos nos filmes e seriados que tratam do tema. O presente dos caminhoneiros é descrito através de um discurso que repousa sobre palavras como: pedágios, fretes baixos, greves, combustível, roubo, corrupção, etc, caracterizando uma época de insatisfação e indignação. O presente como desenvolvimento tecnológico e mudanças sociais, torna-se um divisor de águas na vida do caminhoneiro, enfatizando um “antes” e um “depois”, bem distintos.

A greve dos caminhoneiros de julho de 1999 trouxe para o plano coletivo as incongruências deste presente relatado pelos caminhoneiros

ao longo das entrevistas. A greve mostrou à população uma categoria de trabalhadores insatisfeita. Uma categoria da qual não se ouvia falar. Apontou para uma série de problemas que há muito estavam esquecidos: a questão do transporte no país, principalmente no que concerne à dependência do transporte rodoviário; a falta de investimento em outras modalidades de transporte; a falta de investimento e modernização das estradas; a falta de segurança; o preço do combustível; o custo Brasil; enfim, uma série de questões que afetam diretamente os caminhoneiros brasileiros, mas que vão além deles.

A intenção, então, será a de mostrar que essas vivências – acessadas pelos relatos – apontam para o que seria uma experiência de caminhoneiro compartilhada, mas não só. Há uma ressonância entre dois planos: o individual e o coletivo. Nesse sentido, a experiência dos caminhoneiros reflete a greve de 1999 e é, por sua vez, significada por essa greve.

Falar em experiência, no entanto, implica, segundo Bruner⁹, em algumas distinções: a vida como vivida seria equivalente à realidade; a vida como experimentada seria o equivalente à experiência; e a vida contada, por exemplo, seria a expressão desta experiência, como ela é moldada pela consciência e devolvida ao mundo. Há nesta distinção algo de fundamental. Para Bruner, a expressão da experiência, o ato de narrar uma história de vida não alcança a totalidade do vivido. Há, para o autor, uma brecha entre realidade, experiência e a expressão de uma experiência.

Mas o próprio Bruner fala-nos da experiência como algo pessoal onde o ser humano não apenas está envolvido, mas molda suas ações. Para o autor, quando falamos de nossas ações e sentimentos, refletimos sobre estas ações e estes sentimentos. Sendo assim, segundo Kofes:

(...) a experiência pode ser comunicada porque não implica apenas em ações e sentimentos, mas em reflexões sobre ações e sentimentos. Concebida desta forma, torna-se possível capturar as narrativas de sujeitos sobre suas experiências e incorporar suas interpretações, apontar junções e disjunções temporais, mudanças e continuidades, tradições e rupturas.¹⁰

⁹ Bruner, 1986, p.6.

¹⁰Kofes, 2001. p.164.

Nesse sentido, os relatos tornam-se uma fonte de informação sobre os caminhoneiros, uma vez que, como expressões da experiência, estão situadas em um *lugar* social. Para Bruner:

uma expressão nunca é isolada. Ao contrário, ela sempre envolve uma atividade processual, (...), uma ação enraizada em uma situação social com pessoas reais em uma cultura particular em um dado momento histórico.(1986:7)

Oswaldo e Waldir falam do passado e do presente. Se não se conhecem, pertencem a um mesmo grupo de trabalhadores e a uma mesma geração. Suas falas se encontram quando contam sobre os caminhões que existiam no passado. Oswaldo:

Hoje, se falar para você os caminhão que a gente trabalhava na época ninguém nem acredita, nem sabe que existiu aquilo, caminhões muito antigos, importados. O Brasil não produzia caminhão, era caminhão americano, Ford internacional, é. Tinham várias marcas de caminhões que hoje nem da pra lembrar, gabinetes de madeira, gabinete que você sentava na frente e do lado do motorista, do lado esquerdo, só tinha lugar para um caroneiro. Era cinco ou seis pessoas dentro de uma gabinete sentadas. Caminhão não tinha retrovisor, não tinha seta, você queria dobrar pra direita você estendia a mão por cima da gabinete, dobra pra esquerda estendia pra cá, freio mecânico, nem freio tinha quase, era tudo coisa muito ruim.

Waldir compara as necessidades do caminhoneiro no passado e no presente, e as diferenças entre os caminhões:

Você tinha que ter um enxadão, uma picareta e uma cortadeira que vem a ser quase uma pá, porque a pá ela é côncava e a picareta é reta. Isso você tinha que ter. Hoje você usa o macaco hidráulico e olhe lá. E ferramenta, porque hoje a maioria dos motoristas de caminhão não sabe regular freio. Nós trocávamos pistão na estrada, nós abria o motor na estrada sozinho, um ajudava o outro é lógico. O motor era mais fraco, incomodava bastante. Tira a caixa de diferencial, deus o livre! Eu tirava o diferencial (porque a transmissão do eixo traseiro – o diferencial é no eixo traseiro, onde puxa). Então, aquele tempo o Alfa eram duas coroas, uma engrenagem grande e uma pequena, ele pesava uma base de 120kg, eu tirava sozinho e colocava sozinho. (...)Você tinha que fazer tudo. Peça era di-

ficil, a maioria era importada. O Alfa 58 começou a ser fabricado aqui, antes...o Alfa 58 começou a ser montado aqui em 1958. Antes vinha montado de fora. Só vinha a o chassi e o motor daí a gabine era feita aqui. Em São Paulo era a Brasinca, em Curitiba era a Drula e a, se não me engano, a Serrato. A Drula eu tenho certeza. Mas era de madeira, depois de uns anos que eles começaram, faziam uma armação de madeira e fazia com folha por fora. Isso até 58, porque daí em 58 já vinha com a gabine standard, só se não quisesse ai você tinha a opção. Mas daí todo mundo já comprava com a gabine. Daí ele já era montado no Brasil.

As dificuldades com o caminhão e com as estradas eram compensadas, ao que parece, com o status que o caminhoneiro ocupava naquela época (principalmente os anos 50, 60 e 70). Waldir conta do passado referindo-se ao caminhoneiro com um rei:

Em comparação com hoje, o caminhoneiro era um rei, porque todo mundo dependia do caminhoneiro. Se você parava na colônia e tinha uma festa de igreja, o padre vinha te buscar. Se chovia os colonos vinham te buscar, você dormia na casa do colono. Você comia, eles não te cobravam nada, eles dependiam também de carona. A maioria, daqui pra Curitiba, dependia muito de carona. O ônibus passava uma vez por dia e quando vinha. Você podia largar um caminhão quebrado um mês na estrada que ninguém roubava nada, ninguém mexia. E outra coisa, se tivesse um caminhoneiro numa quadra era o único que tinha dinheiro, a turma se apertava, vinha na casa do caminhoneiro pedir dinheiro emprestado. Lá em São Paulo, depois que eu comecei a puxar por conta, em 1969, a gente tinha amizade com todas as famílias. Sentava na frente das casas, conversava. Era outra educação, outro respeito. Hoje está muito bagunçado. Principalmente pra cá, você vê o tipo dos motoristas, acham que estar em cima do caminhão é ser dono do mundo. Bebedeira. É lógico, aquele tempo também tinha festa, briga, só que naquele tempo motorista de caminhão também era respeitado como um homem valente, ninguém se metia com motorista de caminhão. Caminhão não era nada hidráulico, o cara tinha uns braços, uma força, eu mesmo tinha uma força que deus o livre! Era difícil alguém se meter com motorista de caminhão, quando dava uma briga um ajudava o outro. Nem a polícia se metia com motorista de caminhão, hoje acabou, acabou. Você ia nas festas, mesmo

os alemães que eram mais separados tratavam a gente como o dono da festa, porque dependiam também. Hoje você vai parar na estrada, o colono não chega nem perto de você. Era uma época bem melhor, era mais sofrido: você tinha que acorrentar o caminhão, às vezes em baixo de chuva, às vezes não saía, ficava encalhado, tinha que dormir cheio de barro sujo, molhado, era mais difícil.

Os relatos de Osvaldo acerca da situação dos caminhoneiros no presente são ordenados a partir de “temas” os quais denomina como “os maiores inimigos do caminhoneiro”. O primeiro é o *pedágio*. Diz que, atualmente, em um percurso de cem quilômetros, gastam-se vinte e sete reais¹¹, quantia maior que o combustível. Além disso, reclama que a estrada “pedagiada” não tem qualidade que justifique o preço cobrado. Waldir diz o mesmo:

A estrada é muito ruim. Não adiante falar, não tem nenhuma que preste: “ah, mas agora puseram pedágio”...eles puseram pedágio e a estrada continua com as curvas de 30 anos atrás, com os caminhões que tem hoje. De Ponta Grossa pra Jaguaraíva puseram um pedágio. Eu era menino e passei com o meu pai lá, hoje é asfaltada, mas continua as mesmas curvas, e o tamanho dos caminhões que nós temos hoje? Eles põe pedágio, dão uma melhorada no asfalto e pintam o canteiro, eles deixam bonito, mas a pista de rolamento é a mesma de 30 anos atrás então, estão só enganando. A Ecovia de Curitiba a Paranaguá, que cuida da estrada, eles todos os dias estão mexendo, mas é só enganação, porque tem solavanco ali que eu conheço, eu era menino e continuam os mesmos solavancos. Não tem uma cabeceira de ponte que seja nivelada com a pista. “Ah, mas a Castelo Branco!” A Castelo Branco é cheia de onda, você não sente com o automóvel, mas com o caminhão sente. É. Eu lembro quando eu comecei em 64, pra São Paulo, fim de 63, que a maior parte da 116 não estava pronta. O asfalto era uma lousa de liso. Eles faziam com mais capricho, com acostamento. Hoje daqui a Curitiba não tem acostamento, isso é um crime. É um monte de coisa errada com o dinheiro que eles arrecadam e com o tamanho dos caminhões de hoje. Pra Paranaguá com os 6 eixos é R\$28,60. Só um pedágio, mas não dá 80 km, e pra subir, eu subo vazio e ergo dois eixos, então é R\$17,40, oito pneus. R\$4, 60 por eixo.

¹¹ Valor relativo ao ano 2000, quando foi realizada esta entrevista.

Depois de falar do pedágio, Osvaldo passou ao sindicato, dizendo que este estava sem crédito, que não ajudava o caminhoneiro. Osvaldo participou de todas as greves da categoria. O terceiro inimigo estava descrito na figura do posto de gasolina, pois, segundo o caminhoneiro, *ele [o posto] rouba caminhão, ele rouba carga, ele dá auxílio para o ladrão, ele altera nota pro motorista, faz tudo isso*. Na seqüência dos postos vem o assalto. Osvaldo relata: *99% a polícia está no meio, é assalto programado, o dono da carga que manda roubar e depois aciona o seguro(...)*. Osvaldo fala do ladrão e este vem associado ao roubo de caminhão:

O ladrão rouba um caminhão desse aí, eu não tenho raiva do ladrão, não. O ladrão é um laçao um palhaço, rouba um caminhão desse aí que vale oitenta e cinco, noventa mil conto, chega lá em São Paulo e entrega por dez mil. Se não existir o comprador não existe ladrão, isso é muito claro. O ladrão rouba porque tem para quem entregar e o país está repleto disso aí, roubo que o cara rouba porque tem o comprador, você concorda?

Seguindo sua seqüência, chega-se ao frete. O frete está associado em sua fala às empresas transportadoras. Estas aparecem como o grande problema para o autônomo. Diz Osvaldo:

As empresas de transporte, elas são as mais bandidas que existem, elas fazem o cara trabalhar de graça pra elas: taxas, elas fazem uma concorrência, mas não põem os caminhões deles pra trabalhar, eles põem os terceiros pra trabalhar, os autônomos vão trabalhar, os deles mesmo não vão. Só vão se não aparecer ninguém, aí eles botam alguns deles, mas se não quem faz o serviço são os outros. Eles ganham o que? Eles trabalham meio a meio com a gente.

Logo na seqüência está o valor do combustível, e por fim as estradas, estas mal conservadas e associadas aos pedágios. Sua narrativa é compartilhada por todos os caminhoneiros, principalmente pelos que deixaram de ser autônomos nesta última década. As falas de Osvaldo vão de encontro ao relato de Waldir. Em 2000, Waldir chegou à conclusão que seria necessário vender seu caminhão, pois não estava mais ganhando o suficiente para pagá-lo.

Eu estava ficando sem pneu, eu podia comprar, eu tinha crédito. Custava, quando eu vendi o caminhão, uns setecentos reais, hoje

está em torno de novecentos reais, cada pneu. Aquela vez, pra eu poder continuar trabalhando eu tinha que comprar oito pneus, pra ficar mais ou menos. São ao todo vinte e dois, com os dois estepes são vinte e quatro. Tem pneu mais caro e mais barato. Mas daí você vai comprar a câmara, o colar, o protetor... e hoje, se você for fazer o motor de um caminhão desse, tudo, completo, chega em torno de vinte mil reais. [Como foi vender o caminhão?] Foi triste. Mas era a única solução. De três, quatro anos pra cá não deu mais, não deu e não deu e eu estava me afundado. Eu devia nove mil e oitocentos reais na praça, fora o caminhão. Eu fazia seis viagens, eu estava fazendo três mil e quinhentos reais com essas seis viagens.

Waldir deixou de ter seu próprio caminhão. Se, por um lado, “foi triste”, como ele diz, por outro as dívidas acabaram. Conta-me que a maioria de seus conhecidos e amigos que eram autônomos deixaram de ser autônomos ou estão como ele estava.

Meu conhecido, Getulio, é autônomo, mas com caminhão pequeno. Outros também, mas todo mundo falido. Um conhecido, o Nico, que teve caminhão, está desempregado, outros, Aurélio, Francisco, estão de empregado, o irmão dele tá com um Alfa, não está ganhando nem pra comer. E a tendência é piorar cada vez mais pro autônomo porque os grandes estão tomando conta. É só transportadora grande. Com capital grande. Transportadora com oito, nove, dez caminhões também, ou ela se alia a uma grande ou ela pára, pode esquecer, porque não tem mais chance. Você viu? Eles queriam fazer a greve pra baixar o óleo diesel, nunca vão conseguir. Você acha que algum vai parar, não existe e não vai existir, não existe união. Se você chegar numa empresa hoje – porque a maior parte dos fretes é por transportadora – é vinte, se você bobiar o cara vai lá e fala que leva por dezoito. E é isso que está acontecendo, há anos. Então, até dá pro cara sobreviver, mal, mendigando. Só que eu não concordo. É um capital muito grande que você vê se deteriorando, como era o meu caso.

A organização das falas dos entrevistados, opondo passado e presente, poderia ser explicada por alguns determinantes: em primeiro lugar, a própria noção de história do sujeito evoca a vivência ao longo do tempo, portanto, pressupõe uma narrativa que faça este trajeto – passado/presente – mesmo que de forma não-linear; em segundo, o recorte

da pesquisa privilegiou caminhoneiros mais velhos, em sua maioria com mais de cinquenta anos e trinta anos de profissão, o que propicia esse eixo narrativo.

Apesar dos determinantes, o eixo passado/presente tem um sentido que está para além destes. Ele informa sobre o presente, como já foi dito. Ao contar sobre seu caminhão Scania e o tempo de “convívio” com a marca, Osvaldo vai além. Contar-me sobre o seu caminhão é também falar sobre as dificuldades, comparando sua situação como caminhoneiro no passado e no presente.

Só de Scania eu tenho quarenta anos sem mudar de marca. Desde 1960 eu estou em cima da máquina sem trocar. Hoje a gente se acostumou com ele. Eu tenho medo de trocar e depois me arrepender, a gente já tá acostumado. É um caminhão mais projetado pra quem já está em cima da estrada, você se projetou com ele. É um caminhão mais prático desde parte de manutenção, essas coisas. Você sai pelo Brasil inteiro e tem, vai pegar um caminhão que vai te dificultar a manutenção? Só que hoje, atualmente, hoje... eu fiz viagem na época que eu era empregado. Para você ter uma idéia, o caminhão custava... pagava trinta e sete mil cruzeiros, contos, sei lá, de prestação. Eu fiz uma viagem para o nordeste, em quarenta dias cheguei em casa, sobrou cento e quarenta mil contos. Você vê, em quarenta dias eu ganhei esse dinheiro e a prestação do caminhão era trinta e sete mil contos. Houve uma época que a gente viajava do sul para São Paulo com Alfa Romeo, quando começou o Alfa Romeo no Brasil, o carro a diesel. O motorista gastava mais em hotel do que o caminhão em óleo diesel. Hoje inverteram as coisas, hoje o maior inimigo nosso, no Brasil, é o pedágio. Porque você veja bem, aqui no estado de São Paulo você paga um percurso de cem quilômetros, que nem dá bem isso, você paga vinte e sete reais e você não gasta vinte reais de óleo diesel. O que aconteceu? O governo não viu isso aí, não viu que ele tá assaltando, que tá cobrando o dobro do custo que o caminhão consumiria de combustível, hoje você paga de pedágio mais. O estado de São Paulo é um grande inimigo do caminhoneiro.

As narrativas acima refletem o evento, pois o que impeliu a greve de julho de 1999, ou seja, as carências comuns da categoria – fretes congelados, aumento do óleo diesel, preços dos pedágios, tempo de

aposentadoria, falta de regulamentação, etc. – são constitutivas da experiência desses caminhoneiros. E à medida que eles relatam suas vidas configuram o evento crítico, ou seja, a greve. Marshal Sahlins diz que todo o evento acontece em dois planos: um plano individual, o outro da representação coletiva.¹² Portanto, há uma ressonância entre as narrativas – no plano individual – e a greve – no plano coletivo.

O EVENTO CRÍTICO COMO RE-APRESENTAÇÃO DA EXPERIÊNCIA

Falar na greve como um evento crítico, que condensa um processo, significa dizer que ela resume uma série de características e problemas econômicos e sociais do país e, mais diretamente, características e problemas relacionados ao transporte em geral e ao transporte rodoviário especificamente, atualizando-os. A greve surge em um contexto de crise.

A ausência de uma política institucional voltada para os transportes foi significativa e agravou-se ao longo da década de 90, confirmando a falta de políticas governamentais consistentes. Com relação à operacionalidade dos transportes, a malha rodoviária entrou em processo de degradação, principalmente aquelas de responsabilidade federal.¹³ Quase 70% encontram-se em estado classificado como deficiente, ruim ou péssimo.¹⁴ Na tentativa de solucionar parte dos problemas, a década de 90

¹² Sahlins, 1999.

¹³ No Brasil, a extensão total das rodovias pavimentadas e não-pavimentadas em 2000 era de 1.724.929 km; desse total, 1.559.941 km são rodovias não-pavimentadas; o restante, 164.988 km, são rodovias pavimentadas.

¹⁴ Segundo dados, o transporte em uma rodovia com baixo padrão de conservação chega a representar um aumento de 58% no consumo de combustíveis, um acréscimo no custo operacional de 38%, um aumento de número de acidentes que chega 50% e um aumento no tempo de viagem que pode chegar a 100%.¹⁴ Somados aos custos dos trajetos qualificados como ruins ou péssimos estão os custos dos trajetos melhorados pelas concessões. Os pedágios, criados como forma de arrecadação, em contrapartida às melhorias, aumentaram os custos da viagem.

foi marcada pelas privatizações. Contudo, as privatizações foram feitas sem que fossem criadas agências reguladoras, como ocorreu em outros setores. Recentemente, foram criadas uma agência terrestre (ANTT) e uma agência hidroviária.

A década de 90 foi crítica para o transporte rodoviário e, portanto, para os caminhoneiros. Em 1995, com a política de contenção da inflação e fixação do câmbio, criou-se um novo cenário para a economia nacional. A queda nas exportações tornou a situação do transporte rodoviário ainda pior. A oferta de serviços aumentou e a demanda pelos serviços caiu. Essa situação refletiu-se diretamente no frete. Este não tem um valor fixo, mudando de acordo com a região, o tipo de carga, e o caminhão. Contudo, a alta oferta de serviços fez e ainda faz com que o frete tenha um valor muitas vezes abaixo dos custos.

Apresentado pela greve como um dos principais, senão o principal problema, o valor do frete está também vinculado à questão da regulamentação. O transporte de carga desde sua implantação, na década de 50, nunca foi regulamentado, ou seja, não há restrições à entrada de profissionais ou empresas no setor. Essa situação, segundo estudos, só faz aumentar o problema da desvalorização do serviço oferecido e isso afeta principalmente os caminhoneiros autônomos. Segundo Paulo F. Fleury, professor do Centro de Estudos em Logística da UFRJ, o caminhoneiro autônomo perde mercado e, diante da situação de competição, cai em um ciclo vicioso:

aumento da competição → baixo valor dos fretes → baixa renovação/baixa manutenção + sobrepeso/sobrejornada → aumento da competição (novamente).¹⁵

Todas essas questões configuram um processo de decadência econômica da categoria dos caminhoneiros, principalmente dos autônomos. Mas os problemas apontados atingem também as empresas transportadoras, que acabam por acionar estratégias de sobrevivência no atual contexto dos transportes. Os donos de transportadoras, apesar de também saírem prejudicados, têm vantagens. Em princípio porque têm

¹⁵ Entrevista à Revista Carga Pesada, nº 105/ 2003.

mais capital para absorver os custos e quando estes ficam insustentáveis, as empresas subcontratam os caminhoneiros autônomos. A subcontratação se dá sob preços mínimos de frete e com uma divisão do mesmo que, em muitos casos, chega à metade para a empresa e metade para o caminhoneiro. Mas, nesse caso, a empresa não arca com os custos da viagem. As empresas tornam-se, cada vez mais, o meio através do qual os autônomos conseguem serviço. O mercado que consome esse tipo de serviço vê na estrutura da empresa facilidades e confiabilidade.

Acredito que essa situação, a longo prazo para alguns e a curto prazo para outros, não se sustentara, provocando um gradativo desaparecimento da categoria dos autônomos, pois diante da atual situação fica claro que eles carregam o custo dos pedágios, das estradas ruins, dos fretes baixos, da frota com mais de 18 anos, das noites mal dormidas, etc.

A greve, nesse sentido, aponta para uma reconfiguração nos moldes sobre os quais o transporte rodoviário se dá. Uma reconfiguração que não é imediata, mas que já tem seus frutos: Waldir é um exemplo disso. Precisou vender seu caminhão. Mas para aqueles que continuam como autônomos, essa reconfiguração também impõe condições: estes caminhoneiros ficam, contraditoriamente, dependentes da mesma estrutura que os exclui. Os relatos de Osvaldo e Waldir mostraram isso.

O eixo passado e presente tem um objetivo comum em todas as narrativas: diferenciar as vivências, mostrando que o passado – às vezes não tão distante – se opõe ao presente, principalmente no que concerne à situação econômica dos profissionais e à situação geral do transporte rodoviário. Sendo assim, a greve, enquanto evento, atualiza as carências comuns dos caminhoneiros no plano político. Portanto, a greve de julho de 1999 poderia ser compreendida segundo o conceito de *reapresentação*, de Daniel de Coopet, ou seja, a greve seria um evento que:

*Torna presente novamente – um ato social criativo o qual torna-se conhecimento confirmado e ao mesmo tempo constitui um fato-valor abarcado por um todo social particular.*¹⁶

¹⁶ De Coopet, 1998. p. 71.

Por fim, a greve como evento crítico seria um marco representativo da temporalidade acionada nos relatos dos caminhoneiros. É através da greve que a oposição passado/presente, evocada pelos caminhoneiros em suas narrativas, ganha um sentido político, pois é transposta para a esfera social. Sendo assim, a greve atribui sentido a esse eixo narrativo, pois como re-apresentação ela transfere para a esfera social todas as carências comuns que compõem esse passado/presente na experiência dos caminhoneiros. A greve reconfigura um espaço de ação política aos caminhoneiros. Contudo, o evento vai além da vivência dos caminhoneiros e isso é perceptível através de suas narrativas. Osvaldo participou da greve, mas Waldir não. E o mesmo se deu com muitos outros caminhoneiros. Mas o evento abarca as vivências individuais e, ao mesmo tempo, independe delas.

O fato de Waldir não ter participado da greve não significa que sua história não esteja sendo colocada pela greve na esfera pública. A greve re-apresenta esses relatos no que eles carregam de fundamental: a perda do caminhão, a decadência econômica, a desvalorização do profissional, a mudança de vida aos 60 anos, a exploração, o descaso do governo, a economia do país, etc. Todas estas situações, capturadas pelos relatos e recorrentes nos mesmos, terminam por caracterizar e configurar o que eu chamaria de uma experiência do caminhoneiro na atualidade.

Sendo assim, entre o plano público (da greve) e o plano individual (dos relatos) há uma ressonância, onde a experiência é constituinte do evento e o evento significa a experiência, atualizando-a.

BIBLIOGRAFIA

BRUNER, Edward. (1986) Experience and Its Expressions. & Ethnography as Narrative. In: *The Anthropology of Experience*. pp. 3-30/139-155. University of Illinois Press.

COOPET, Daniel de. Comparison, a universal for anthropology: From 're-presentation' to the comparison of hierarchies of values. In: Adam Kuper. *Conceptualizing Society*. London and New York: Routledge. Capítulo 3. pp. 59-74.

DAS, Veena. (1999) *Critical Events: An Anthropological Perspective on Contemporary Índia*, London: Oxford University Press.

FURET, François. (1989) *Pensando a Revolução Francesa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

KOFES, Suely. (2001) *Uma trajetória em narrativas*. Campinas, São Paulo: Mercado de Letras.

LIMA, Mauricio Pimenta. (2001) *O Custeio do Transporte Rodoviário*. Disponível em: www.cel.coppead.ufrj.br

PELLEGRINI JR, Domingos. (1977) **O Encalhe dos 300**. In: Domingos Pellegrini. *O Homem Vermelho*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, p.22.

SAHLINS, Marshall. (1994) *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

SCHOEREDER, Elcio. & CASTRO, José Carlos. (s/d) *Transporte rodoviário de carga: situação atual e perspectivas*. Gerência de Estudos Setoriais da Área de Infra-estrutura do BNDS.

FONTES PARA DESCRIÇÃO DA GREVE:

Jornal Folha de S. Paulo

Jornal o Estado de São Paulo

Jornal Gazeta do Povo

TRAJETÓRIAS E BIOGRAFIAS COMO MÉTODOS DE PESQUISA

VALDEIR D. DEL CONT*

INTRODUÇÃO

As ciências sociais, ao longo de sua história, têm, de modo geral, tratado a relação entre o sujeito, com sua singularidade, e o ambiente social que o rodeia como se houvesse uma barreira intransponível entre a singularidade humana e as condições circundantes que o contextualizam. Significando com isso que as questões de ordem epistemológicas e metodológicas seriam de naturezas diferentes quando se procura de alguma forma produzir alguma espécie de conhecimento científico que procure dar conta tanto das singularidades humanas quanto das interações sociais.

Todavia, quando, para qualquer propósito, referimo-nos a contextos sociais ou a algo que possa ser analiticamente descrito enquanto um conjunto de dados intersubjetivamente concebidos como formadores de fenômenos sociais, freqüentemente não nos damos conta de que, em última análise, estamos, de uma forma ou de outra, referindo-nos a seres humanos, com vidas que se entrecruzam através de condições mais gerais, mas que, no entanto possuem trajetórias, as mais variadas, que escapam aos rigores dos enquadramentos teóricos.

Como salientou Daniel Bertaux acerca da validade da abordagem biográfica,¹ as ciências sociais não têm considerado, até então, as trajetó-

* Doutorando em Ciências Humanas e Sociais, área de concentração Etnografia do Conhecimento – IFCH-UNICAMP. Professor de Antropologia Cultural na Faculdade de Jaguariúna (FAJ) e de Ciências Humanas e Sociais e Metodologia da Pesquisa Científica na Faculdade Comunitária de Campinas (FAC). valdeirdelcont@hotmail.com

¹ Bertaux, D. “L’approche biographique”, p. 197-225.

rias pessoais enquanto significativas para a formação de teorias sociais. Mesmo em abordagens que tradicionalmente têm-se utilizado experiências de vida, as concebem enquanto ilustrativas ou enquanto pertencentes ao momento de pesquisa de campo; sendo, na hora do registro monográfico, tratadas como fontes informacionais de difícil trato, preferindo assim elementos mais facilmente tratáveis em alguma filiação paradigmática: estruturalismo, interacionismo simbólico, perspectivismo, entre outros.

As escolhas, que nem sempre estão verbalizadas em comunicações formais e em artigos acadêmicos, vem sendo decididas através da utilização de razões motivacionais pouco rigorosas; como se a questão da significatividade das informações provenientes das abordagens que utilizam trajetórias de vida, fossem decidíveis através de uma questão de gosto; não gosto de biografias, alegam alguns, ou gosto de biografias, dizem outros. Para mim, é justamente aqui que reside o primeiro ponto importante; isto é, sairmos da polaridade gosto de e não gosto de, para se levar em consideração os aspectos epistêmicos e metodológico da abordagem biográfica. No sentido de aquilatarmos a significatividade informacional das trajetórias humanas. Isto se, em algum sentido, não formos conseqüências inexoráveis do meio, seja social ou biológico; ou, se, em algum sentido, pensarmos em reagir aos pressupostos de um determinismo extremado, onde até a mudança já está inscrita nos condicionantes sociais ou naturais; ou, ainda, se houver alguma alternativa ao fatalismo; parece-nos que precisaríamos reconsiderar, para as questões sociais e humanas, a significatividade epistêmica das trajetórias bem como sua relevância ontológica, necessárias para o estabelecimento da alteridade. Pois, em última análise a sociedade é humana, e parece ser justamente o humano, através de experiências concretas de vida, que se propõe alcançar com o método biográfico.

I

Iniciaremos por pressupor que não haja grandes problemas para se aceitar que exista um conteúdo relevante para as ciências humanas e sociais

nas experiências de vida. Até aqui, parece-me que qualquer estudioso minimamente preocupado com as questões humanas não poderia negar a força desta evidência epistêmica. No entanto, o pomo de discórdia parece ser muito mais os meios ou mecanismos pelos quais poderíamos ter alguma espécie de acesso ao conteúdo informacional, do que o reconhecimento per se da existência de conteúdos relevantes nas trajetórias humanas. Em outras palavras, os debates parecem estar freqüentemente orientados muito mais em função de questões metodológicas do que de questões epistemológicas. Significando com isso, não somente se podemos, nas várias modalidades de tratamento da singularidade, perceber um método de pesquisa, mas antes de qualquer coisa se temos condições de reconhecer nos vários procedimentos –autobiografias, confissões, biografias, história de vida, trajetórias, diários, etc.– uma fonte minimamente segura que possibilite ultrapassar os contornos de uma existência singularizada e dizer algo intersubjetivamente válido sobre condições gerais, seja o que for que se pretenda observar ou compreender: relações econômicas, sociais, políticas, históricas, grupos, redes, tendências, etc.

Para tanto, quando se pretende levar em consideração a relevância da abordagem biográfica ou das histórias de vida para as ciências sociais, parece ser recorrente a questão sobre quais os procedimentos que nos possibilitariam relacionar, distinguir e até encontrar um requisito mínimo de controle das variáveis presentes nas narrativas. Uma das condições básicas para que levemos em consideração os conteúdos presentes nas narrativas de vida, parece ser justamente o fato de que os sentidos ou significados veiculados pela narrativa precisam, de alguma forma, ser acessíveis a outros indivíduos. Mesmo considerando que o rigor em estabelecer regularidades observáveis faça parte de uma perspectiva neopositivista de se considerar os procedimentos científicos,² o que pode nos proporcionar uma espécie de leitura mecânica da dinamicidade presente no desenrolar das experiências

² Isso para os que vêem com desconfiança o esforço teórico de se estabelecer regularidades.

de vida dos seres humanos; ainda assim, parece-nos ser prudente atentarmos para o fato de que um anarquismo epistemológico pode nos levar a um beco sem saída,³ onde os critérios mínimos de validade podem ficar ao sabor de idiosincrasias, inviabilizando qualquer tentativa séria de inteligibilidade. Isto não significa conseqüentemente entoarmos o credo cientificista de que a subjetividade deve ser expurgada de qualquer procedimento que pretenda alcançar um grau mínimo de validade científica. Estamos nos referindo a seres humanos, nesse sentido não levar em consideração a subjetividade parece ser um procedimento limitado. Contudo, a questão não é tão simples assim, como se precisássemos decidir entre objetividade e subjetividade ao tratarmos das questões humanas. Como se um necessariamente excluísse o outro. Há muito de subjetividade na ciência, mesmo nas ciências consideradas hard, mas não nos parece que este fato depõe contra os esforços objetivos do exercício científico.

II

Ao nos depararmos com o trabalho de pesquisa com trajetórias percebemos que já de início temos que lidar com uma embaraçosa decisão, isto é, que recursos utilizar para se ter acesso aos dados. Além do que, a própria noção de dados, para o caso da pesquisa com trajetórias, é deverás complicada; pois, sugere a priori a existência de um elemento detectável, bastando somente possuímos o instrumental apropriado –ou a intuição– que indique, selecione e organize certos dados em algo coeso, passível de ser registrado por um código lingüístico através de uma monografia.

³ Como aponta Alberto Oliva: “O anarquismo, ao declarar-se artificialmente contra todas as regras, corre o risco de estar não só tentando anular as diferenças de significatividade entre os diversos estilos cognitivos, como também tornar incompreensível a ação intelectual específica chamada ciência.” In: Oliva, A. “Epistemologia: a cientificidade em questão”, p. 156.

A dificuldade se apresenta por não termos condições absolutas de reproduzir a trajetória de alguém em toda a sua relevância, pois possuímos, por razões de condições metodológicas, uma série de limitadores: documentais, espaço-temporais, memória, língua, recursos financeiros, entre outros. Assim, precisamos fazer escolhas; contudo, a questão é que para se fazer escolhas exige-se critérios, e os critérios são deriváveis de razões fundantes que delimitam o escopo da abordagem, bem como orientam, por exigência de lógica interna, não somente o estilo da análise, mas também o resultado.⁴

Não estou sugerindo com isso que o trabalho com trajetórias seja um deleite ficcional. Como se sua relevância estivesse em elementos mais estéticos e/ou sentimentais. Se pudermos elaborar análises com algum grau de beleza e que provoque reações sentimentais tanto quanto melhor. Todavia, algo precisa ser recuperado, pois mesmo sabendo que precisamos lidar com as limitações das abordagens teóricas, a navalha de Ockham⁵ tem-nos ajudado a manter sempre presente o princípio da parcimônia⁶ e nos impedido de enveredarmos por um balbuciar frenético e infundável acerca de conseqüências, contradições, associações, reinterpretações, desconstruções, etc, etc, etc. Não que este tipo de exercício não possua certo valor heurístico –sempre estamos utilizando deste expediente–; o que estou procurando sugerir é muito mais ficarmos atentos aos riscos de um mar de idéias com um palmo de profundidade. Sem fechar as portas a desdobramentos importantes, perdendo com isso uma realidade mais complexa e dinâmica.

⁴ Para uma análise das exigências lógicas da argumentação ver: Salmon, Wesley C. “Lógica” e Hegenberg, L. “Significado e conhecimento”.

⁵ William Ockham (1285-1349).

⁶ Segundo Newton Freire-Maia: “Esse princípio, formulado por Ockham (ca.1285-1349), diz que, em nossas explicações dos fenômenos, não devemos exagerar as complexidades das teorias. Em suma, se duas teorias são igualmente adequadas e suficientes para explicar uma série de fenômenos, deve-se preferir a mais simples (com menos número de entidades independentes). Dizia Ockham: *Entia non multiplicanda prater necessitatem.*”

III

Após um breve período ouvindo trajetórias, biografias, diários e confissões, parece ser inevitável, pelo menos para mim, não sair com a sensação de que a abordagem biográfica é uma fonte riquíssima de conhecimento sobre o ser humano, tanto com relação à subjetividade quanto com relação aos elementos formadores de estruturas ou redes intersubjetivas, em ambientes concretos, muito embora dinâmicos, com sua historicidade, espaço temporal, economia, poder, materialidade.

Todavia, sou obrigado a reconhecer que, por mais irônico que pareça, a abordagem biográfica ao procurar em muitos detalhes singularizadores focar a análise em trajetórias pessoais, tem que dar conta de um ser que ontologicamente é concebido enquanto ser de relações. Isso não significa evidentemente uma armadilha lógica, no sentido do que poderia parecer algo contra-intuitivo: reconhecer-se único somente no todo. No entanto, o fato de que procuramos um ser humano singular dado por certos fenômenos que o humaniza na relação eu-outro, ou na expressão de Martin Buber: EU-TU,⁷ parece indicar que a própria noção de trajetória singular se não for uma pretensão cartesiana, pelo menos não parece ser uma noção simplesmente intuitiva. Nesse sentido, parece ser sempre salutar lembrarmos de que a forte convicção de que eu sou um indivíduo tem muito do que nós produzimos nos últimos 500 anos no Ocidente.

É evidente que tem muito de Carolina Maria de Jesus em o *Quarto de Despejo*; nada parece tão real, tão verdadeiro, tão singularizador quanto a narrativa –em forma de diário–, da fome, da pobreza, das dificuldades, dos desejos: dela e de seus filhos. Um retrato nu e cru de

⁷ Como bem expressou Newton Aquiles Von Zuben apresentando Martin Buber: “Eu e Tu não é simplesmente uma descrição fenomenológicas das atitudes do homem no mundo ou simplesmente uma fenomenologia da palavra, mas é também e sobretudo uma ontologia da relação. Podemos dizer que a principal intuição de Buber foi exatamente o sentido de conceito de relação para designar aquilo que, de essencial, acontece entre seres humanos e entre o homem e Deus.” Buber, Martin. “Eu eTu”, Introdução, p.XLI.

uma existência. Contudo, é uma existência socialmente dada, em um momento concreto sócio-político-econômico brasileiro, à luz de um conjunto de relações catalisadas por um ser em particular. Mas ainda é uma aproximação, um contato breve, selecionado por um instrumento socialmente circunscrito: um caderno e a escrita. Revela muito, mas também omite em demasia. Talvez aqui resida a riqueza do diário, permite-nos acesso ao que se deseja registrar –em um conjunto de significatividade– mas nos aprisiona nesta rede de relevância pessoal; deixando-nos em um melancólico dilema, próprio de um belo divã: estamos a procura do outro nas trajetórias ou estamos a procura de nós mesmos. Por mais verdadeiro que isso possa parecer, precisamos ter presente, para qualquer esforço de uma inteligibilidade intersubjetiva, o quanto de devaneio existe nisso tudo.

Por outro lado, procurar desvendar a trajetória de alguém com o intuito de encontrar o ser verdadeiro, como pretendeu fazer Jacques Le Goff na obra *São Francisco de Assis*, circunscrevendo-o através de uma série de acontecimentos sócio-históricos, remete-nos a um outro extremo, a ponto de nos afastarmos do que poderia ser uma existência concreta, para produzirmos um ser que se dá através meramente do conjunto de dados selecionados para a compreensão, explicação ou análise de uma dada circunstância sócio-histórica. Pois, ao procurar encontrar São Francisco de Assis, através do material disponível (principalmente os escritos de seus biógrafos), Jacques Le Goff na realidade institucionaliza a pessoa de Francisco; a ponto de podermos perguntar se encontramos o verdadeiro Francisco como procura Le Goff (principalmente no capítulo II de sua obra), ou ao encontrarmos Francisco encontramos o Santo, e ao encontrarmos o Santo encontramos o que ele representa para a Cristandade e para o Ocidente. E assim, procurando uma pessoa encontramos uma instituição: O Franciscanismo. Isso não é o fim, é apenas um limite; isto é, ter sempre presente que quando pretendemos olhar algo, e não simplesmente ver, utilizamos nossos óculos teóricos, que nos permite enxergar melhor mas que sempre esconde uma miopia.

IV

O relato de vida, compreendido como uma ferramenta de pesquisa, coloca para o pesquisador em ciências sociais uma condição de constante tensão; pois, na atividade de pesquisa, duas condições existências se inter-relacionam; com suas expectativas, trajetórias, preocupações e significados, as pessoas ali envolvidas reconstróem um mundo novo de sentidos, onde a totalidade das condições macro-sociais é reinterpretada através da singularidade da trajetória que está sendo revelada por intermédio de um relato biográfico. Este parece ser um dos pontos principais da consideração metodológica das biografias, ou seja, o método biográfico pressupõe um investigador externo ao universo do biografado. Necessitando conseqüentemente que o investigador lance mão de outros estratagemas metodológicos de aproximação, contato e registro que normalmente são desconhecidos ao informante. O rigor com relação ao estabelecimento de instrumentos de pesquisa e registro e o impacto que eles possam exercer sobre o resultado final parece ser pouco considerado quando se envolve o debate metodológico da abordagem biográfica. O que deveria ser seriamente reconsiderado, a ponto de se pagar o preço de transformarmos importantes projetos de pesquisa em algo muito parecido com uma conversa amigável em torno de um bule de café.

Outro ponto que merece destaque quando procuramos compreender a natureza metodológica dos relatos biográficos consiste em percebermos que mesmo que o biografado possa apresentar, através de seus relatos, um novo universo de significados para a sociedade e para a cultura em que está inserido, a sua própria leitura pode estar enviesada por idéias, valores, crença que foram incorporadas ao longo de sua trajetória de vida. O simples fato de se fazer um recorte em dado momento da existência do indivíduo, já, por si só, constitui em algo extremamente complicado, pois o mesmo indivíduo pode apresentar entendimentos diferentes dos mesmos eventos relatados quando em situações e momentos distintos.

Ademais, o produto final do contato e do procedimento metodológico proporcionado pela biografia será examinado por um outro sujeito, normalmente alheio ao universo tanto do investigador quanto do infor-

mente, o que revela um outro aspecto a ser considerado acerca da acurácia metodológica da abordagem biográfica. Como é que os leitores, com suas trajetórias e singularidades, respondem ao registro biográfico parece escapar às condições mínimas de se encontrar algum elemento consensual e intersubjetivamente observável, o que poderia proporcionar um espécie de debate ao gosto do leitor; curioso, estimulante, talvez de grande valor heurístico, mas muito próximo de uma postura psicologizante e idiossincrática.

CONCLUSÃO

Os muitos problemas existentes na abordagem biográfica ou nas trajetórias, desde ter que trabalhar com elementos fortemente subjetivos, passando pela multiplicidade de variáveis e elementos aleatórios, chegando à questão da análise e registro através das limitações dadas pelo instrumento monográfico; de modo algum significa que seja um exercício estéril, pois a riqueza impactante das narrativas é facilmente percebível. Contudo, não se pode ter uma postura ingênua, e achar que breves contatos e uma forte e bela história de vida por si só sejam suficientes para abonar inferências que reivindiquem validade intersubjetiva. Em um breve contato que possamos ter com a análise da abordagem biográfica ou trajetórias de vida como um recurso de pesquisa para as ciências humanas e sociais, ensina-nos que antes de ser um caminho fácil, bastando somente possuir um belo estilo literário e uma impactante história de vida, ela requer, antes de qualquer coisa, um forte compromisso com uma extensa pesquisa de campo bem como uma sólida fundamentação teórico-metodológica; procurando não somente ter contato com informações corroboradoras, mas, com a mesma importância, procurando as contradições, as incoerências; para com isso relacionar elementos pessoais (fortemente subjetivos e emocionais –também do pesquisador) com outras fontes documentais, gerando assim um esforço no sentido de se ampliar o quanto for possível o contato com o universo de relações existentes, e assim permitir ao leitor não somente reconhe-

cer uma dada trajetória mas também a relevância do conteúdo informacional para além dos limites da singularidade.

BIBLIOGRAFIA

- BUBER, Martin. (1979). *Eu e Tu*, ed. Cortez & Moraes, SP.
- BERTAUX, Daniel (1980). "L'Approache biographique: As valité méthodologique, ses potentialities", in: *Cahiers Internationaux de Sociologie*, LXIX, n 2, Juil-Déc., p. 198-225.
- FREIRE-Maia, Newton. (1990). *A ciência por dentro*, Ed. Vozes, RJ.
- HEGENBERG, Leônidas.(1975). *Significado e conhecimento*, Ed. Edusp, SP.
- LE GOFF, Jacques. (2001). *São Francisco de Assis*, Ed. Record, RJ/SP.
- MARIA DE JESUS, Carolina. (2001). *Quarto de despejo: diário de uma favelada*, Ed. Ática, SP.
- OLIVA, Alberto. (org.)(1990). *Epistemologia: a cientificidade em questão*, Ed. Papyrus, Campinas.
- SALMON, Wesley. (1981). *Lógica*, Ed. Zahar, RJ.
- YÁNEZ CASAL, Adolfo. (1997). "Suporte teórico e epistemológico do método biográfico", in: *Ethnologia*, Departamento de Antropologia, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade de Lisboa, n° 6-8. p. 105-122.

RESUMOS

A MAÇONARIA E MESTRE SEIXAS: ESBOÇANDO A ETNOGRAFIA DE UMA EXPERIÊNCIA

PATRÍCIA INÊS GARCIA DE SOUZA

O artigo trata sobre as transformações da maçonaria em Belém do Pará, bem como os sentidos dados a ela a partir de seus desdobramentos na cidade. Ao abordar a história de vida do maçom Seixas estaremos ao mesmo tempo abordando estas transformações pois parece-nos impossível narrar o surgimento da primeira potência mista de Belém do Pará sem passar pela história de vida do maçom Seixas e suas concepções sobre maçonaria. Narrando sua história pretendemos não somente mostrar Seixas mas sobretudo os processos de modificações no meio maçônico que ele agencia. Desta forma, intentaremos traduzir a dinâmica de transformação de um campo (ao modo de Bourdieu) tão complexo, como podemos ler a princípio a maçonaria, através de uma trajetória.

Palavras-chave: maçonaria – transformações – histórias de vida – potência mista – Belém do Pará

VIDAS PROTESTANTES

RAMON SANTOS DA COSTA

Neste texto, evoco um trabalho escrito com a pessoa do Pastor Nunes como eixo, na compreensão da história de uma Igreja, a história da 1ª Batista de Nilópolis, no universo batista fluminense e de histórias no próprio contexto da antiga cidade da Baixada: Henrique Marinho Nunes, o seu antigo fundador e pastor por muitos anos. Assim, a

hermenêutica exigida para se compreender qualquer ramo protestante tratou também de *desvendar* uma pessoa. A pesquisa foi sendo encaminhada em torno de desvendar esta vida, tão distante no tempo, jamais vista ou ouvida por seu pesquisador (faleceu idoso em 1988), mas tão cheia de emblemas, de sentidos, de significados : homem negro, ferroviário, maçom, batista, nascido em lar batista, convertido desde os 11 anos de idade, que tornou-se fundador de uma igreja, e uma loja maçônica em Nilópolis, além de ter liderado o estabelecimento de um colégio, um orfanato e outras igrejas e lideranças, no mundo batista fluminense, naqueles anos quarenta e cinquenta.

Palavras-chave: história de vida – Igreja Batista – Loja Maçônica - Nilópolis, RJ.

**ANTROPOLOGIA, ESTADO E O EXERCÍCIO PROFISSIONAL DO
ANTROPÓLOGO: REFLEXÕES A PARTIR DA TRAJETÓRIA DE DARCY
RIBEIRO**
ANDRÉ BORGES DE MATTOS

Este ensaio oferece, a partir da trajetória de Darcy Ribeiro, uma análise da inserção de antropólogos em espaços tradicionalmente concebidos como não-acadêmicos. Considerando algumas particularidades de sua experiência como intelectual, político e homem público, apresento ao mesmo tempo uma discussão acerca das possíveis articulações entre política, antropologia e interesses de Estado. Mais especificamente, é uma tentativa de mostrar que a maneira pela qual, no Brasil, antropólogos vêm desenvolvendo profissionalmente o seu ofício nas últimas décadas é resultado de arranjos sociais específicos; algo, portanto, possível de ser situado historicamente. Mas, ainda que tangencialmente, é também uma proposta de explorar, a partir deste caso empírico, algumas questões acerca da legitimidade do método biográfico em estudos antropológicos como recurso para o bom entendimento dos fenômenos sociais.

Palavras-chave: Darcy Ribeiro, antropologia, trajetórias, intelectuais.

O NEGÓCIO DE SER “NÉSTOR PERLONGHER”: UM FRAGMENTO BIOGRÁFICO

ALCIDES FERNANDO GUSSI

Movido pelo desejo, este trabalho é um pequeno fragmento biográfico sobre Néstor Perlongher. Para tanto, construí uma narrativa: a partir de uma pesquisa sobre esse “nome próprio” realizada na Internet, em que encontrei páginas, sobretudo argentinas, com pequenas biografias, textos, ensaios e uma entrevista sobre Néstor; e, também, a partir de algumas publicações escritas por ele mesmo, pois Néstor escreveu poemas, contos, ensaios e uma etnografia intitulada “O negócio do michê: prostituição viril em São Paulo”. Ao longo deste trabalho, procurei desenvolver especificamente duas questões: 1^a.) como Néstor Perlongher lidou com as classificações e as identificações sobre si ao longo de sua história de vida; 2^a.) e como o seu deslocamento da Argentina para o Brasil possibilitou a Néstor construir interpretações sobre si nesse outro espaço.

Palavras-chave: biografia - Néstor Perlongher.

IMPASSES NO ESTUDO DE UMA TRAJETÓRIA POLÊMICA

DANIELA TONELLI MANICA

Neste artigo, procuro problematizar a opção por um estudo biográfico a partir de textos discutidos na disciplina sobre o tema *Histórias de Vida, Biografias e Trajetórias*, propondo uma discussão sobre algumas das questões que se colocam para o estudo da trajetória do médico e farmacêutico baiano Elsimar Coutinho. Para tanto, são consideradas tanto a sua atuação no campo da reprodução humana, particularmente no desenvolvimento de contraceptivos hormonais, como na produção de discursos sobre gênero, biotecnologia e sexualidade, fatores que o colocaram muitas vezes em discussões polêmicas.

Palavras-chave: estudo biográfico - trajetórias - Elsimar Coutinho - medicina - biotecnologia - sexualidade - gênero - reprodução humana.

“WASTED: UMA MEMÓRIA DE ANOREXIA E BULIMIA DE MARYA HORNbacher: UMA REFLEXÃO ANTROPOLÓGICA”

DANIELA ARAÚJO

O artigo procura analisar o livro “Wasted: a memoir of anorexia and bulimia” de Marya Hornbacher a partir dos embates sobre os usos de autobiografias na produção da Antropologia, com o objetivo específico de avaliar as contribuições da adoção desse método para a compreensão antropológica das perturbações físico-morais denominadas “transtornos alimentares”.

Palavras-chave: Antropologia, Autobiografia, Anorexia, Bulimia, Marya Hornbacher.

SOBRE CAROLINA MARIA DE JESUS, O QUARTO DE DESPEJO E A CASA DE ALVENARIA

SIMONE DA SILVA ARANHA

Procurei neste breve trabalho apresentar uma leitura da trajetória de vida de Carolina Maria de Jesus principalmente através dos próprios livros que publicou, observando a sua auto-representação, o seu olhar sobre o mundo em que vive, suas justificativas para sua trajetória.

Palavras-chave: Carolina Maria de Jesus. Trajetória de vida. Diários. Memória.

“SOY UN BLANCO NACIDO EN ÁFRICA, Y TODO LO DEMÁS FLUYE DE AHÍ”

MARCOS TOFFOLI SIMOENS DA SILVA

Tentarei explorar alguns aspectos do livro *Mi Corazón de Traidor: un exilado sudafricano regresa para enfrentarse a su país, su tribu y su conciencia* a partir da perspectiva do curso Autobiografia, Biografia, História de Vida e Trajetórias: algumas questões, visando apresentar três pontos que constituem questões importantes para o entendimento da realidade da África do Sul na última década do sistema do apartheid. O

primeiro aspecto se refere ao que Rian Malan chama de “rememoração da história”: a história de vida de Dawid Malan (século XVIII), primeiro membro da família Malan em território africano, apresentada como fundante da história da África do Sul contemporânea. O segundo, vincula-se à idéia de homogeneização cultural: através das críticas de Vincent Crapanzano (1994) acerca das histórias de vida, tentarei explorar os sentidos atribuídos por Malan à relação entre indivíduo e sociedade, indivíduo e contexto histórico, indivíduo e raça. No terceiro, a crise de consciência do escritor será retomada para pensarmos a construção de um texto autobiográfico, a partir de alguém considerado traidor de seu povo. Tentarei mostrar como a construção racial ao longo do apartheid consolidou e naturalizou a idéia de que brancos e negros constituíam realidades distintas, conformando universos morais autônomos que limitavam a própria possibilidade de reconhecimento entre as raças. Nesse sentido, a experiência de um traidor de sua raça - que optou por aceitar a humanidade dos negros e questionou o sistema de seu povo - ilustra a perversidade do sistema segregacionista: Rian Malan (o autor do livro, um jovem repórter criminal branco, de origem afrikaner), amava os negros, como ele nos apresenta; mas não escapava do imaginário racista dos brancos, que reforçava os estereótipos de selvageria e barbárie da raça negra. A consequência é a crise moral do autor, o que eu tentarei apresentar neste artigo.

Palavras-chave: histórias de vida; África do Sul; Rian Malan; apartheid

SOBRE MARTIN E HANNAH: ENTRE O ROMANCE E AS PRECISÕES CRISTINA MACHADO MAHER

Romance e biografia. Ficção e realidade. Martin e Hannah: romance, livro escrito pela filósofa e antropóloga francesa Catherine Clément, apresenta-se como uma obra que realiza um interessante esforço de superação dessas rígidas oposições. O presente texto tem como objetivo apresentar uma leitura de Martin e Hannah orientada para as estratégias mobilizadas por Clément com o intuito de transpor essas oposições e de criar, desta

maneira, uma obra que pode ser localizada entre o romance e a biografia. De forma a alcançar esse objetivo, este texto focaliza as escolhas feitas por Clément para estruturar Martin e Hannah, sendo dada especial atenção aos elementos evocados para a elaboração e apreensão dos três personagens principais do livro. Onde Clément os procura e como os constrói?

Palavras-chave: Romance - Biografia - Ficção - realidade - Hannah Arendt - Martin Heidegger - Catherine Clément.

ISOLAMENTO, SOLIDÃO E SUPERFLUIDADE: SOBRE ABISMOS COTIDIANOS

GABRIEL DE SANTIS FELTRAN

Este artigo apresenta o encontro etnográfico que tive com Rosi e Ricardo, na periferia de São Paulo, e explora algumas das experiências políticas – radicais – latentes nele. Numa primeira parte do artigo exploro a noção de *isolamento*, em Hannah Arendt, a partir da constatação do abismo entre classes sociais no Brasil, que demarca as fronteiras de meu encontro com Rosi e Ricardo. Na segunda parte, nota-se como essa experiência estruturante de isolamento é vivida nas margens da sociedade. Privilegio então a história do assassinato de Ricardo, aos 18 anos, idade em que ele já tinha se tornado um indivíduo pelo qual ninguém reclamaria. O silêncio em torno deste evento demonstra, e as narrativas coletadas são claras quanto a isso, o trajeto que leva o isolamento a se radicalizar, para tornar-se *solidão*. A superfluidade de homens e mulheres, na perspectiva arendtiana, é característica notável de períodos profundamente autoritários, em que política e espaço público se encontram eclipsados. Utilizando o método biográfico a partir da etnografia de meu encontro com Rosi e Ricardo, e de categorias do pensamento arendtiano, elabora-se aqui uma tentativa inicial de enfrentar na dimensão analítica a cisão discursiva e pública, portanto política, que fundamenta, limita e precede este encontro.

Palavras-chave: Hannah Arendt - método biográfico – etnografia – política – isolamento – espaço público.

AUTOBIOGRAFIA, HISTÓRIAS DE VIDA E NARRATIVAS: MACAENSES EM SÃO PAULO

MAÍRA SIMÕES DOS SANTOS

As lendas, os mortos, as receitas de comidas, imagens, o silêncio têm também o que dizer. Recorrer sobre cartas, muros, poesias, sujeitos, para reencontrar vozes é o que se pretende aqui. Qual é o ponto de vista daquele que deixa seu país? Todos estes homens e mulheres, que formam a coletividade macaense de São Paulo passaram por uma série de transformações - de nomes, identidades, deslocamentos no espaço. Intermediários entre dois mundos (português e chinês), deixaram Macau entre 1940-1970 e tiveram que se inserir em outros universos. A vida de uma pessoa pode revelar um tipo de estrutura em que está inserida? Como a história é constitutiva da experiência? O convívio com esse grupo revelou-me a necessidade de (re)construir suas memórias, histórias de vida sem perder de vista conceitos teóricos ligados às reflexões sobre o método biográfico, o enfrentamento das dicotomias indivíduos/sociedade, fato/ficção, objetividade/subjetividade, a análise dos símbolos que trazem a memória e as redes que abarcam esses indivíduos. Estas são algumas das questões que ganham mais sentido a medida que o trabalho com a narrativa biográfica se elabora e se faz consciente de suas possibilidades e limites.

Palavras chaves: macaenses, identidade, histórias de vida, memória, método biográfico.

EXPERIÊNCIA E (HIPER)CORPORALIDADE ENTRE MODELOS PROFISSIONAIS

FABIANA JORDÃO MARTINEZ

Neste artigo busco aplicar e trabalhar os conceitos de experiência, narrativa e biografia aos dados de pesquisa sobre os processos e as práticas de construção do modelo profissional e sua carreira compreendendo as relações entre produção de imagens e de

corporalidades neste universo como intrínsecas às lógicas que permeiam os processos e etapas de produção da mercadoria e bens de consumo em geral. Assim, me proponho a situar a categoria modelo profissional e os processos que regem sua produção como algo capaz de fornecer um discurso compartilhado específico sobre a experiência de ser modelo para em seguida, através de um relato biográfico, analisar a instrumentalização deste discurso e as possibilidades que os sujeitos contam na elaboração de suas histórias de vida.

Palavras-chave: experiência - narrativa - biografia - histórias de vida - modelo profissional- produção de imagens- produção da mercadoria - corporalidades

ABORDAGEM BIOGRÁFICA: REFLEXÕES APLICADAS A UM PROJETO DE PESQUISA

FABIANA MENDES

Este texto é o resultado de um exercício de reflexão acerca de um projeto de pesquisa à luz de leituras sobre Biografia, História de Vida e Trajetórias.

O objetivo é mostrar como estas leituras podem guiar e ao mesmo tempo questionar caminhos que adotamos em trabalhos, cujo objeto está diretamente relacionado ao aspecto subjetivo e intersubjetivo de uma realidade específica.

Palavras-chave: Biografia, História de Vida, Trajetórias, Etnografia, Metodologia.

A GREVE DOS CAMINHONEIROS DE JULHO DE 1999: RE-APRESENTANDO EXPERIÊNCIAS

MARIA LUISA SCARAMELLA

Partindo da descrição da greve dos caminhoneiros de julho de 1999 e de relatos de caminhoneiros sobre suas próprias vidas, este trabalho

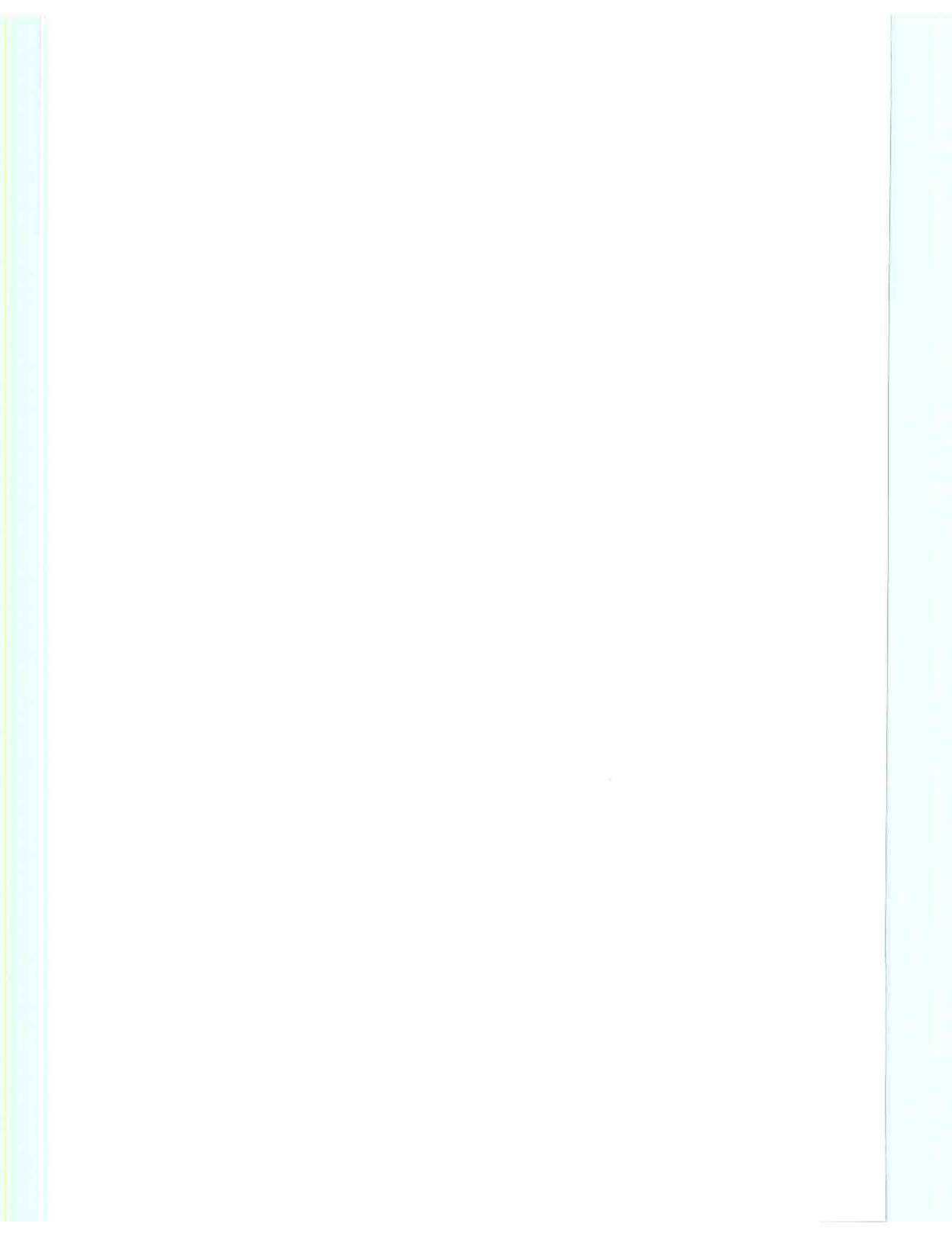
aponta para possíveis reconfigurações no que concerne à experiência dos caminhoneiros no exercício de sua profissão. Compreendida como um *evento crítico*, a greve de julho de 1999 condensou um processo de decadência que envolve esta categoria de trabalhadores, colocando no plano social, portanto coletivo, os problemas enfrentados pelos mesmos. O que se percebe então é uma ressonância entre o plano coletivo, portanto, político e o plano individual. Sendo assim, a greve, como evento, *re-apresenta* a experiência dos caminhoneiros no contexto público, significando e atualizando-a.

Palavras-chave: experiência – re-apresentação – caminhoneiros – greve – evento crítico - plano político plano individual.

TRAJETÓRIAS E BIOGRAFIAS COMO MÉTODOS DE PESQUISA VALDEIR D. DEL CONT

Com esta breve reflexão pretendo ressaltar a relevância da abordagem biográfica para as ciências humanas e sociais, bem como levantar algumas dificuldades a serem enfrentadas pelo pesquisador, para com isso firmar a convicção da necessidade não só de se levar a sério os dados informacionais provenientes da abordagem biográfica como também ter presente a exigência de que o estudo requer muito trabalho, evitando assim elaborações simplistas e/ou idiossincráticas.

Palavras-chave: abordagem biográfica – ciências humanas – ciências sociais.



À
UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS - UNICAMP
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS - IFCH
SETOR DE PUBLICAÇÕES

Cadernos do IFCH

Cidade Universitária "Zeferino Vaz"
Caixa Postal 6.110
13081-970 - Campinas - São Paulo - Brasil
<http://www.ifch.unicamp.br/pub>
morewa@unicamp.br

Tel.: (0XX 19)3788.1604 / 3788.1603
Telefax (0XX 19) 3788.1589

NOME: _____

Name: _____

ENDEREÇO: _____

Address: _____

RECEBEMOS: _____

We have received: _____

FALTA-NOS: _____

We are lacking: _____

ENVIAMOS EM PERMUTA: _____

We are sending in exchange: _____

DATA: _____

Date: _____

ASSINATURA: _____

**A NÃO DEVOLUÇÃO DESTE IMPLICARÁ NA SUSPENSÃO DA
REMESSA**

Non-acknowledgement of receipt will indicate that further publications are not
wanted.