



áltera

revista de antropologia

v. 1, n. 6: jan./jun. 2018

antropologia

de pontos

(de tipo)

que se pa

ciais entre

ponto

camp eia em Delo

Desenvolver da

de desovar de desovar

é (Toussig) é (Toussig)

Teste

ve



PPGA

Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFPB

© 2018 UFPB

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA

Reitora: Prof.^a Dr.^a Margareth de Fátima Formiga Diniz Melo

CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES

Diretora: Prof.^a Dr.^a Mônica Nóbrega

CENTRO DE CIÊNCIAS APLICADAS E EDUCAÇÃO

Diretora: Prof.^a Dr.^a Maria Angeluce Soares Perônico Barbotin

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

Coordenadora: Prof.^a Dr.^a Maria Patrícia Lopes Goldfarb

COMITÊ EDITORIAL

Prof. Dr. Marcos Carvalho

Prof.^a Dr.^a Patrícia dos Santos Pinheiro

Prof. Dr. Pedro Guedes do Nascimento

Pedro Cardoso Saraiva Marques

Caio Nobre Lisboa

DIAGRAMAÇÃO

Caio Nobre Lisboa

Patrícia dos Santos Pinheiro

ASSESSORIA TÉCNICA E DESIGNER GRÁFICO DE CAPA

Pedro Cardoso Saraiva Marques

IMAGEM DE CAPA

Lisandro Lucas de Lima Moura

Áltera Revista de Antropologia, João Pessoa, v. 1, n. 6, jan. /jun. 2018

<http://periodicos.ufpb.br/ojs2/index.php/altera>

revistaaltera@gmail.com

CONSELHO EDITORIAL

Adriana Fernandes (UFPB)
Alexandra Barbosa (UFPB)
Ednalva Maciel Neves (UFPB)
Estevão Palitot (UFPB)
Fabrício Possebom (UFPB)
Flávia Pires (UFPB)
João Mendonça (UFPB)
Julie Cavignac (UFRN)
Lady Selma Albernaz (UFPE)
Mônica Franch (UFPB)
Oswaldo Giovannini (UFPB)
Silvana Nascimento (USP)
Soraya Fleischer (UNB)

CONSELHO CIENTÍFICO

Alfredo W. B. de Almeida (UFAM)
Antonella M. I. Tassinari (UFSC)
Antônio C. de Souza Lima (MN)
Beatriz C. Labate (CIESAS-MX)
Bela Feldman-Bianco (Unicamp)
Carmem Rial (UFSC)
Clarice Peixoto (UERJ)
Cláudia Fonseca (UFRGS)
Cornelia Eckert (UFRGS)
Elisete Shwade (UFRN)
Jane Beltrão (UFPA)
João Pacheco (MM)
José Sérgio Leite Lopes (MN)
José Vega (Univ. de Holguín)

Lea Freitas Perez (UFMG)
Leila S. Jeolás (UEL)
Lisabete Coradini (UFRN)
Luis F. Dias Duarte (MN)
Luis R. Cardoso de Oliveira (UnB)
Mariza Veloso (UnB)
Maya Mayblin (Univ. of Aberdeen)
Renato Athias (UFPE)
Roberta B. C. Campos (UFPE)
Russel Parry Scott (UFPE)
Sergio Carrara (UFRJ)



áltera

revista de antropologia

ISSN: 2447-9837

Áltera

v. 1, n. 6, jan. /jun. 2018

Programa de Pós-Graduação em Antropologia
Universidade Federal da Paraíba

Catálogo da Publicação na Fonte.
Universidade Federal da Paraíba.
Biblioteca Setorial do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes (CCHLA).

Áltera: Revista de Antropologia - UFPB .

Publicação do PPGA - Programa de Pós-Graduação em Antropologia da
UFPB - Universidade Federal da Paraíba.

João Pessoa, v. 1, n. 6, jan./jun. 2018.

Semestral

213 p.:il.

ISSN 2447-9837

Disponível em: <http://periodicos.ufpb.br/ojs2/index.php/altera>

1. Antropologia - periódico. I. Título.

CDU 39

SUMÁRIO

EDITORIAL

Comitê Editorial..... 6

Entrevista

LA ANTROPOLOGÍA COMO INSTRUMENTO, LA SALUD COMO LENTE:

Entrevista a Oriol Romaní

Mónica Franch e Regina Medeiros 10

Artigos

SOBRE O GRUPESSC: de uma perspectiva crítica sobre saúde, gênero e geração

Ednalva Maciel Neves e Pedro Nascimento24

OSWALDO RODRIGUES CABRAL E A FORMAÇÃO DA ANTROPOLOGIA EM SANTA CATARINA

Amurabi Oliveira e Inaê Barbosa37

O GUERREIRO TREME TERRA ALAGOANO: A contribuição de mestre Benon para a história do folguedo de Alagoas

Juliana Gonçalves Freire 55

CULTURA POPULAR, TURISMO E PATRIMÔNIO NAS CAVALHADAS DE PIRENÓPOLIS

Bruno Goulart Machado Silva 69

DEJANDO ATRÁS EL “PESIMISMO SENTIMENTAL”: Reflexiones antropológicas sobre poblaciones indígenas como sujetos de estudio

Linda Osiris González Cárdenas 96

O BELO E O MACHO: A masculinidade nas arquibancadas de um estádio de futebol

Phelipe Caldas Pontes Carvalho 118

DESENHAR PARA QUÊ? EXPERIMENTAÇÕES ANTROPOÉTICAS EM PESQUISA E ENSINO

Claudia Turra Magni, Vivian Herzog, Nicole Weber Benemann, Eric Barreto e Guilherme Rodrigues 136

Relatos etnográficos

RABISCOS DE UM PERCURSO DE PESQUISA A PARTIR DA MONTAGEM DO DIÁRIO GRÁFICO

Lisandro Lucas de Lima Moura 166

Ensaio visual

TRAÇADOS

Flávia Rieth 192

ENTIDADES COSMOLÓGICAS NAS NARRATIVAS POTIGUARA

João Vítor Velame 204

Editorial

A Revista do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Paraíba (PPGA/UFPB) tem o prazer de apresentar mais um número da *Áltera*, composto por contribuições recebidas em fluxo contínuo.

Como parte do processo de consolidação da revista, nesta edição do periódico trazemos mais uma novidade, a publicação de uma entrevista que abre este que é o sexto número da *Áltera*. A entrevista que inaugura essa nova seção, realizada por Mónica Franch e Regina Medeiros, versa sobre a trajetória e atuação do antropólogo catalão Oriol Romaní. Além de um retrato instigante de protagonistas e temáticas da antropologia desenvolvidas em Barcelona, o diálogo entre Oriol e duas antropólogas vinculadas a universidades brasileiras (ambas familiarizadas pela formação antropológica na Universitat de Barcelona, sendo uma delas nativa da Catalunha e outra do Brasil) também contribui para uma ampla compreensão de abordagens interdisciplinares em temáticas fronteiriças envolvendo saúde, uso de drogas e o paradigma da redução de danos. Nesse sentido, e como apontado pelas entrevistadoras, a atuação teórico-prática da chamada “antropologia médica” catalã em muito se assemelha ao que no Brasil vem sendo realizado em searas intrinsecamente híbridas, como é o caso do que aqui se convencionou denominar por “saúde coletiva”.

Em consonância com as problemáticas abordadas na entrevista com Oriol, o primeiro artigo da edição atual é assinado por Ednalva Neves e Pedro Nascimento. Intitulado “Sobre o Grupessc: de uma perspectiva crítica sobre saúde, gênero e geração”, o texto nos convida a refletir sobre o processo de constituição e consolidação de uma rede de pesquisadoras/es atuando em temáticas relacionadas à saúde. Por meio de entrevistas com pessoas pioneiras nesse processo, Neves e Nascimento produzem um relato interessante sobre as articulações mobilizadas na Paraíba (mas envolvendo também profissionais de outras regiões) em torno da produção de conhecimento e intervenções em questões relativas a saúde, políticas públicas e direitos. Articulações essas que se deram principalmente por meio de acadêmicos locais – provenientes de áreas da saúde e também das ciências sociais –,

mas em constante diálogo e troca com representantes de movimentos sociais, gestores e formuladores de políticas.

Também refletindo sobre trajetórias institucionais e pessoais na antropologia brasileira, Amurabi Oliveira e Inaê Barbosa abordam um capítulo um tanto desconhecido da história da disciplina no país por meio da figura de Oswaldo Rodrigues Cabral. “Oswaldo Rodrigues Cabral e a formação da antropologia em Santa Catarina” figura como uma contribuição relevante na medida em que traz à tona uma personagem considerada marginal do ponto de vista das narrativas hegemônicas da história da antropologia no Brasil. Não obstante, os autores também nos possibilitam questionar tal panorama, demasiadamente centrado em uma oposição centro-periferia, tendo em vista que a atuação de Cabral, as alianças acadêmicas por ele promovidas e o conteúdo de seus cursos revelam-se bastante antenados com o contexto nacional da então embrionária antropologia brasileira.

A trajetória do Mestre Benon, importante referência da cultura popular alagoana, é apresentada por Juliana Gonçalves Freire, que nos traz uma reflexão sobre um dos mais conhecidos folguedos alagoanos, o Guerreiro. No artigo “O Guerreiro Treme Terra Alagoano: a contribuição de mestre Benon para a história do folgado de Alagoas”, a autora traz à tona as características e forma de organização centrais desse folgado, ao mesmo tempo em que discute os desafios colocados pelo grupo Guerreiro Treme Terra para a continuidade de suas atividades. A partir de sua experiência pessoal com esse importante mestre, o relato trazido configura-se ao mesmo tempo como uma reflexão sobre a cultura popular e uma homenagem ao mestre Benon, falecido em 2016.

Dando continuidade à discussão sobre cultura popular, o artigo de Bruno Goulart Machado Silva intitulado “Cultura popular, turismo e patrimônio nas cavalcadas de Pirenópolis” aborda as relações entre festas religiosas e “tradicionais”, turismo e políticas patrimoniais. O caso da cavalcada de Pirenópolis, ligada à Festa do Divino Espírito Santo, é apresentado a partir das transformações ocorridas no século passado, como parte do processo mais amplo de reorientação turística pelo qual a cidade passou. Este processo que tem o poder público com um de seus principais agentes é marcado por tensões entre diferentes sujeitos envolvidos no que o autor chama de “espetacularização da cavalcada”.

Já o artigo de Linda Osiris González Cárdenas, “Dejando atrás el ‘pesimismo sentimental’: reflexiones antropológicas sobre poblaciones indígenas como sujetos de estudio”, propõe-se a refletir sobre um tema tradicional para a antropologia, qual seja, a relação entre “continuidades” e “transformações” culturais em meio a populações ditas “tradicionais”. Tendo como pano de fundo sua pesquisa entre um segmento do povo Guaraní situado na tríplice fronteira Brasil-Paraguai-Argentina, a autora nos apresenta uma discussão bibliográfica sobre a questão, fazendo uso tanto de autores internacionais como de referências nacionais importantes no tema.

Em seu artigo “O belo e o macho: a masculinidade nas arquibancadas de um estádio de futebol” Phelipe Caldas Pontes Carvalho apresenta uma reflexão que envolve futebol, masculinidades e homofobia a partir de pesquisa sobre a relação entre torcedores do Botafogo, time de futebol paraibano. Com base em seu trabalho de campo nas arquibancadas do Estádio José Américo de Almeida Filho, acompanhando a forma como uma torcida predominante masculina e heterossexual acaba por promover um ambiente hostil para mulheres e homens homossexuais, o autor põe em perspectiva sua própria visão anterior como torcedor e jornalista onde essa dimensão da violência simbólica nos estádios não aparecia de forma destacada.

Esta edição conta ainda com um conjunto de trabalhos que se volta para os desenhos, montagens, colagens e outras grafias experimentais elaboradas no trabalho de campo etnográfico ou em espaços de aprendizagem diversos. Nessa perspectiva, Claudia Turra Magni, Vivian Herzog, Nicole Weber Benemann, Eric Barreto e Guilherme Rodrigues se propõem a realizar reflexões sobre a renovação atual do uso do desenho por antropólogas/os em seu artigo “Desenhar para quê? Experimentações Antropoéticas em pesquisa e ensino”. Instigados por uma Oficina de Desenho ministrada por Vivian Herzog para membros do Laboratório de Ensino, Pesquisa e Produção em Antropologia (Leppais/UFPel), os autores trazem as contribuições oriundas das suas pesquisas (anteriores ou atuais) etnográficas desenvolvidas a partir de temas diversos, mas que têm em comum o fato de darem centralidade ao uso de desenhos.

A seção de relatos etnográficos também conta com a contribuição do Leppais, com o trabalho de autoria de Lisandro Lucas de Lima Moura, o qual, além de trazer uma descrição escrita da pesquisa etnográfica realizada na fronteira meridional do Brasil, também apresenta uma série de imagens elaboradas a partir do rico universo

de pesquisa sobre processos de aprendizagem formal e não formal que o autor desenvolve, compondo assim um *relato gráfico*. Em “Rabiscos de um percurso de pesquisa a partir da montagem do diário gráfico” o autor mostra materiais gráficos da pesquisa ainda em curso, os quais ele intitula de *esboços e rabiscos*, que entremeia anotações, diários, fotomontagens, desenhos etc. sobre sua pesquisa, que se detém sobre espaços de aprendizado religioso, musical, circense e escolar. Com a proposta de justamente enfatizar incompletudes e impermanências no trabalho etnográfico, uma de suas imagens também compõe a capa desta edição da *Áltera*.

Por fim, na seção de ensaios visuais temos mais dois trabalhos, em sintonia com os dois textos sobre materiais gráficos já apresentados. O primeiro também nos remete ao extremo sul do Brasil. Trata-se de um diário gráfico na forma de desenhos de Flávia Rieth. Os “Traçados” nos mostram o pampa sul-rio-grandense em seus detalhes, em seus fazeres, suas relações interespecíficas... As *lidas campeiras*, bastante relacionadas com a pecuária extensiva nessa região do país, foram desenhadas pela autora durante a elaboração de pesquisa para registro de referência cultural do Inventário Nacional de Referências Culturais – lida campeira nos campos dobrados do Alto Camaquã/RS (INRC Lida Campeira).

De volta ao Nordeste, o segundo ensaio, “Entidades cosmológicas nas narrativas Potiguara”, de autoria de João Vítor Velame, por sua vez, mostra a cosmologia do povo Potiguara, cujas terras se localizam no Litoral Norte da Paraíba. O pai do Mangue, a Mãe d’água, o Boitatá, seres da mata, encantados, espíritos zombeteiros e outras entidades descritas pelos Potiguara são desenhadas pelo autor.

O Comitê Editorial agradece ao Conselho Editorial, aos autores que nos encaminharam seus trabalhos, aos pareceristas ad hoc, ao PPGA/UFPB, ao Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes (CCHLA/UFPB), ao Centro de Ciências Aplicadas e Educação (CCAUE/UFPB), bem como a todos que contribuíram para a produção do novo número.

Comitê Editorial *Áltera*

LA ANTROPOLOGÍA COMO INSTRUMENTO, LA SALUD COMO LENTE

Entrevista a Oriol Romaní

Anthropology as a tool, health as a lense. An interview with Oriol Romaní

Mónica Franch¹

Profesora del Departamento de Ciencias Sociales, del Programa de Postgrado en Antropología y en Sociología de la Universidade Federal da Paraíba (UFPB).

Regina Medeiros

Profesora del Departamento de Ciencias Sociales y del Programa de Postgrado en Ciencias Sociales de la Universidade Pontifícia de Minas Gerais (PUC-Minas).

Situada en la ciudad de Tarragona, la Universitat Rovira i Virgili (URV) es palco de una intensa actividad investigativa y de formación en el campo de la antropología médica o de la salud. Allí funciona el Medical Anthropology Research Center (MARC), una iniciativa del Departamento de Antropología, Filosofía y Trabajo Social de la URV. En actividad desde el año de 2013 (después de la celebración del Primer Congreso Mundial de Antropología Médica² que, no por casualidad, se hizo en esa Universidad), como formalización de una serie de redes pre-existentes desde los años noventa, tanto en el interior de la URV como, sobre todo, en el exterior, el MARC se caracteriza por su énfasis en estudios aplicados interdisciplinarios, formación y consultoría. Para aquellos que pretenden especializarse en esa área de estudios, el MARC ofrece un curso de Máster Interuniversitario en Antropología Médica y Salud Global, que es hoy una importante referencia europea, además de un doctorado especializado en Antropología Médica. Para dar a conocer esa experiencia, la *Revista Áltera* publica esta entrevista al antropólogo Oriol Romaní, uno de los

¹ Entrevista realizada durante la estancia post-doctoral en la Universitat Rovira i Virgili (URV/Tarragona), bajo supervisión de Oriol Romaní, y con el apoyo financiero de Capes (Comissão de Aperfeiçoamento e Pesquisa de Ensino Superior).

² *Encounters and Engagements*, 2013. <http://www.fundacio.urv.cat/medical-anthropology/>

fundadores del MARC, cuya trayectoria se entrelaza con la propia historia de la antropología catalana y con la institucionalización de la antropología médica en Tarragona.

Doctor (Ph.D) en Historia (Antropología Cultural) por la Universidad de Barcelona en 1982, y catedrático de Antropología Social en el Departamento de Antropología, Filosofía y Trabajo Social de la URV, en la que en la actualidad es profesor emérito, Oriol Romaní es reconocido internacionalmente gracias a su pionera labor en la antropología de las drogas en el Estado Español. Sus investigaciones se centran en los diversos aspectos históricos, políticos y socioculturales del uso de drogas en contextos y grupos específicos como los “fumetas” de los años 1970, los “yonquies” de los 80 y 90, y los migrantes latinos de los 2000. Frecuentemente, sus investigaciones se tradujeron en recomendaciones que fueron importantes en la dirección que las políticas de drogas tomaron en Cataluña y en el resto del Estado Español, siempre desde la perspectiva de la reducción de daños, de la cual es un firme defensor. Ha sido uno de los directivos del Grupo Igia (que, no por acaso, quiere decir *salud*, en griego), colectivo multidisciplinar formado por médicos, sociólogos, abogados, psicólogos, antropólogos y otros profesionales, en torno de la cuestión de las drogas, que dejó como resultado un amplio conjunto de investigaciones, publicaciones, documentos y experiencias que continúan siendo referencia inescapable sobre el tema.

Oriol Romaní ha sido, igualmente, una figura clave en el campo de la antropología médica o de la salud realizada en Cataluña, formando parte, junto a Josep Maria Comelles y a varios otros antropólogos, del grupo que creó el Máster Interuniversitario en Antropología Médica y Salud Global (URV-UB-CSIC). Considerado uno de los precursores de las investigaciones sobre juventud en España, fue miembro del Consejo Directivo del Máster Interuniversitario Juventud y Sociedad. También se le reconoce por su aporte metodológico, siendo uno de los pioneros en el uso de las historias de vida en la antropología realizada en el Estado Español. Su extensa obra ha aparecido en publicaciones especializadas y abarca un amplio territorio interdisciplinar en el campo de la antropología de las drogas, de la práctica de la etnografía urbana y en el de la antropología de la medicina, entre las que destacamos: *A tumba abierta. Autobiografía de un grifota*³; *Las drogas. Sueños y razones* (ROMANÍ, 2004); *Jóvenes y riesgos ¿Unas relaciones ineludibles?* (ROMANÍ, 2010); *Etnografía, metodologías cualitativas e investigación en salud: un debate abierto* (coordinador); *Jóvenes, desigualdades y salud. Vulnerabilidad y políticas públicas* (ROMANÍ;

³ Publicada por Anagrama, Barcelona, con dos ediciones (1983 y 1986) y por Los libros de Itaca, Madrid, 2015. Traducido al portugués con el título *De peito aberto – Puxando fumo, levando a vida* (São Paulo, ed. Brasiliense, 1985).

CASADÓ, 2013); al margen de sus recientes capítulos y artículos en libros y revistas internacionales (APUD, ROMANI, 2017; 2016, ROMANI, 2016).

En noviembre de 2017, a invitación del PPGA/UFPB, Oriol Romaní estuvo en João Pessoa, donde ministró un taller de reducción de daños y una conferencia titulada “Drogas y ciencia: sobre enfermedades cerebrales, adicciones y otros mitos”. En esta entrevista, nos habla un poco de su trayectoria, de la experiencia de ser estudiante de antropología en los años 1970, de las vicisitudes de la antropología médica, que ayudó a fundar en la URV y de sus predicciones y recelos en relación al futuro de esta importante área de conocimiento y actuación antropológica⁴.

LA ENTREVISTA

Mónica Franch y Regina Medeiros: *Para empezar, queríamos saber cómo y cuándo llegaste a la antropología.*

Oriol Romaní: A la antropología llegué cuando estudiaba en los años 70. Inicié la carrera de Filosofía y Letras, que así se llamaba entonces, en la Universidad de Barcelona. Tuve la suerte de pillar un plan que estaba muy bien, el llamado Plan Maluquer. En primero, tenías unas asignaturas obligatorias de amplio espectro, como sociología, antropología, lingüística, geografía, historia, y luego uno podía escoger su especialización de una forma muy libre. Ya en el primer año, tuve como profesor a Claudio Esteva Fabregat⁵. Eso es algo que siempre comentamos, entre varios compañeros que pasamos la misma experiencia, como Esteva “nos pescó” para la antropología. Y eso tuvo una fuerte influencia en nuestras trayectorias, no necesariamente una influencia teórica, pues todos salimos bastante independientes, pero sí una influencia en nuestras opciones profesionales por la antropología.

Desde que entré en contacto con las primeras clases y lecturas, la antropología me fascinó, era otra forma de ver las cosas, así que empecé a ir a las pocas asignaturas que había de antropología. En aquella época, todavía no había titulación en antropología en la Universidad de Barcelona, de modo

⁴ La entrevista fue realizada en Barcelona, el 12 de diciembre de 2016 por Mónica Franch, siguiendo una guía de preguntas elaborada con Regina Medeiros. La discusión sobre drogas de esta misma entrevista ha sido publicada en el libro Sudbrack, Conceição y Adorno (2018).

⁵ Claudio Esteva Fabregat (1918-2017) fue uno de los pioneros en la institucionalización de la antropología en España desde su vuelta del exilio mexicano en los años sesenta, y jugó prácticamente el papel de “padre fundador” de la antropología catalana contemporánea.

que mi titulación oficial hasta la licenciatura fue en Historia del Arte. Nos tocó espabilarnos. Algunos que ya eran profesores ayudantes y los que éramos estudiantes avanzados montamos el Institut Català d'Antropologia y empezamos a invitar a diversos antropólogos. Aprovechamos el momento histórico, que era único, el final de la dictadura y el principio de la transición democrática, pues muchos antropólogos querían pasar por aquí, ver en primera mano todos los cambios por los que pasaba el país. Así que, con poco dinero, muchos contactos y bastante atrevimiento, conseguimos que vinieran a Barcelona colegas que para nosotros eran maestros: Lawrence Krader, Maurice Godelier, Bryan Roberts, Olivia Harris, Stanley Diamond, Robert Jaulin, Lluís Mallart... En suma, pasaron por aquí los representantes más interesantes de la antropología más crítica de aquellos momentos. Con pequeñas ayudas de alguna institución local y de otras como el instituto de estudios norteamericanos, el instituto británico, el instituto francés, montamos algo parecido a una carrera paralela. Y así fue como empecé la antropología.

Mónica Franch y Regina Medeiros: *Hablabas de esa antropología crítica. ¿Cuáles fueron tus influencias teóricas en ese momento inicial?*

Oriol Romaní: Cuando hice la tesina, que fue un estudio sobre drogas en dos contextos, uno actual y otro etnohistórico⁶, utilicé además de la antropología cultural que había aprendido, la dimensión histórica, principalmente de la Escuela de los Annales, que me sirvió mucho para interpretar los datos sobre el uso de coca en el Perú precolombino. Después, me interesé por el interaccionismo simbólico. En esa época, puede decirse que íbamos “cazando” nuestras influencias sobre la marcha. Nosotros, como antropólogos, tuvimos una gran suerte, pues nuestro maestro, Claudio Esteva, nunca nos impuso su línea teórica, no sé si porque no quiso o porque no pudo, porque tampoco había, en aquel momento, una institucionalización muy fuerte de la antropología que pudiera condicionar tu futuro inmediato. Esteva seguía muy estrictamente la escuela de Cultura y Personalidad, y nuestros intereses teóricos, en general, fueron por otros derroteros. Nos fuimos formando a su alrededor, pero, por así decirlo, nos tuvimos que buscar la vida teóricamente hablando, lo cual fue una ventaja. El inconveniente (hablo por mí, pero creo que eso les pasó también a otros compañeros) es que tuvimos una formación más irregular, nos quedaron algunas lagunas que después hemos tenido que ir rellenando, nos faltó una base sistemática. En compensación, eso nos dejó más libres para desarrollar nuestros intereses más allá de las fronteras disciplinares. En cierto sentido, la antropología no es más

⁶ Sobre este asunto, ver Franch y Medeiros (2018). Un resumen de la tesina se publicó posteriormente en la revista del Departamento de Antropología de la UB: ROMANÍ, Oriol. *Droga i “consensus social”, Comentarís d'antropologia cultural, n° 1: 20-40* Barcelona: D.A.C., 1979.

que un instrumento intelectual para desarrollar unos intereses que tú tienes sobre el mundo. Entonces, en nuestro caso, la flexibilidad de nuestra formación nos permitió adaptar ese instrumento de acuerdo con los intereses de cada uno.

Mónica Franch y Regina Medeiros: *Y tus intereses se dirigieron hacia las drogas. Llama la atención el hecho de que, ya en esa época, hicieras un trabajo de campo de lo próximo. Pero también imagino que, en aquel momento, no debía ser nada fácil salir de aquí para investigar fuera...*

Oriol Romaní: Ese tiempo fue aquello de hacer de la necesidad, virtud. Realmente, había pocas posibilidades de salir, aunque sí que hubo alguna. A mí, de hecho, al final de la carrera, Josep Ramón Llobera me invitó a ir a Inglaterra con una beca, para trabajar con él. Pero eso fue en el 1975, justamente cuando Franco se estaba muriendo y, claro, entonces yo no quise marcharme. Ya hacía algún tiempo que la vida social, los movimientos socio-políticos en los que participaba, la parte lúdica de la vida incluso, no sólo en Barcelona sino también en otras ciudades, estaba francamente interesante. Yo no quería marcharme de aquí en aquel momento, no me lo quería perder. Además, había cuestiones personales por en medio, como que estaba con la “hormona del enamoramiento” a tope. El planteamiento que me hice entonces fue de aprovechar lo que tenía al lado, intentar realizar un cierto análisis o sistematización de lo que pasaba. Después ya hubo momentos en que sí que me quise marchar, pero en aquel momento quería permanecer aquí.

Mónica Franch y Regina Medeiros: *En alguno de tus trabajos hablas un poco del antropólogo como un traductor de mundos.*

Oriol Romaní: Sí, sí.

Mónica Franch y Regina Medeiros: *Esto me lleva a pensar en el lado aplicado de tus trabajos, la relación con políticas en el campo de drogas. ¿Cómo este tipo de antropología fue recibida aquí, entre los antropólogos?*

Oriol Romaní: No estoy seguro si, a cierto nivel – no en el de las relaciones inmediatas, en el que siempre me he sentido muy apreciado – me ha ocurrido aquello que se dice de que uno nunca es profeta en su tierra. Por un lado, yo creo que hice algo que por aquel tiempo se hacía poco, lo que después hemos llamado *anthropology at home* que así, en inglés, siempre queda mejor. Y es que yo

había hecho bastante trabajo sobre el terreno, que es algo que siempre me llamó la atención y, además, me parecía que como antropólogo se tenía que hacer. Pero un día, hablando con Ignasi Terradas, él me dijo: “tú eres de los pocos que llevas unos cuantos años trabajando en el terreno aquí dentro”. Me quedé sorprendido con esa afirmación. En ese sentido, creo que la autoridad que yo podía tener entre mis colegas venía de aquí. Y otra cosa era el tipo de antropología que yo hacía, que yo dominaba, que era bastante comprometida. El trabajo con drogas en el contexto local me permitía un tipo de aplicación que era muy distinta de la vieja antropología aplicada que tanto habíamos criticado, lo cual me salvó de algunos colegas me miraran mal en aquel tiempo. Por otro lado, tengo mucha conciencia de mis limitaciones. Había colegas, como el mismo Ignasi Terradas, que habían hecho el doctorado en Inglaterra, en Manchester, algún otro en París, y que habían tenido una formación más sistemática. Yo tenía plena conciencia de mis limitaciones teóricas, pues me había ido formando a base de cursos, cursillos y seminarios sueltos, aquí y allá, y nunca limitándome sólo a la antropología. El marxismo, por ejemplo, fue otra de mis fuentes; recuerdo, en este sentido, un curso sobre *El Capital* del profesor Jacobo Muñoz, o un seminario informal sobre Gramsci en el que participaba, entre otros, el filósofo Rafael Argullol... Sin embargo, lo que tuve fue una continuidad en el trabajo sobre el terreno que me permitió desarrollar una línea de pensamiento, no sé si muy coherente, pero con ciertas bases.

Mónica Franch y Regina Medeiros: *Tus primeros trabajos ya fueron sobre drogas. ¿Te parecía que estabas haciendo antropología médica? ¿En qué momento eso aparece en tu trayectoria?*

Oriol Romaní: Yo empecé con el tema de las drogas en la segunda mitad de los setenta. No fue hasta una década más tarde que empecé a tomar cierta conciencia de lo que sería la antropología de la medicina. En realidad, mi entrada en la antropología médica se relaciona con mi propia trayectoria institucional. Terminé la tesis en el 82 y luego empecé a hacer diversas investigaciones, todas sobre drogas. En ese tiempo, daba clases en la Universidad de Barcelona, pero tenía muy claro que quería cambiar de institución. Imagínate, yo daba clases a tres grupos de 350 personas cada. A mí me gustaba dar clases, pero lo que realmente me interesaba era dedicarme a la investigación y, en esas condiciones, eso era imposible. Sabía que en Lleida⁷ se estaba creando un departamento y que había una compañera allí que quería venirse a Barcelona, así que pudimos intercambiarnos los puestos. En Lleida tenía que estar dos días a la semana y daba clases de dos y de tres horas. La situación ya era un poco mejor para hacer investigación. Entonces, pasé un año en Barcelona y después tuve la suerte de poder ir a Lleida, por dos o tres cursos. Mientras tanto, el grupo inicial de antropólogos que

⁷ Ciudad del interior de Catalunya, a unos 150 kms. de Barcelona, que tenía unas instalaciones universitarias que en aquel entonces dependían de la Universidad de Barcelona

fundamos el departamento en la Universitat Rovira i Virgili, en Tarragona, ya estábamos empezando a organizarnos, aprovechando diversas vías y algún resquicio institucional.

Mónica Franch y Regina Medeiros: *¿Quiénes erais?*

Oriol Romaní: Joan Prat, Juanjo Pujadas, Dolores Comas, Josep Maria Comelles y yo. Ellos cuatro llegaron primero, después llegué yo. En aquella época, había una posibilidad de entrar en la universidad a través de un concurso que se llamaba de “idoneidad”, que consistía en que pasaban a fijo a los profesores que ya estaban trabajando en la Universidad. Comelles era uno de ellos, pero, por algún motivo, le denegaron la plaza. Él apeló, le dieron la razón, y de esta manera surgió una plaza, para la cual me invitaron. Así llegué a Tarragona; aunque luego, “of course”, tuve que convalidar la plaza mediante la correspondiente oposición. El grupo inicial estaba formado, por lo tanto, por esas cinco personas, con las que, junto a otros compañeros de Barcelona como Contreras, Terradas, Frigolé, etc. habíamos fundado el Institut Català d’Antropologia, y con las que estábamos planteando la renovación de la mirada antropológica, en lo que fuimos llamando después la antropología urbana y la antropología de la medicina. En realidad, la antropología médica la desarrollamos en un doctorado de antropología urbana. Estas etiquetas querían decir, más que nada, que proponíamos un nuevo tipo de antropología, una antropología de nuevo cuño, digamos, con una gran importancia en la mirada próxima, en el trabajo de campo cercano, una mirada crítica, más interdisciplinar dentro del campo, dialogando con escuelas distintas. O sea, no éramos nada ortodoxos. Nosotros no estábamos formados en una escuela y eso nos permitió más libertad de hacer nuestros bricolajes teóricos.

El perfil de la plaza que yo gané en el 86 era de antropología urbana, el primero que había en toda España de ese tipo. El tema drogas tiene muchas implicaciones de salud, aunque también las tiene de tipo moral, urbano, etc. Esas son etiquetas que al fin y al cabo te sirven para situar, para orientar, pero que al final terminas mezclando en tu trabajo práctico. Yo creo que lo que sí influyó en este mayor énfasis en la antropología médica por mi parte fue la dinámica del grupo de Taragona. Comelles, que también era médico, tenía sus intereses y contactos en esa área, y enseguida hicimos buenas migas. Luego, hacia 1984-85, empezó a venir Eduardo Menéndez de México para colaborar con nosotros en Tarragona, y aquello fue un deslumbramiento. Menéndez ya era una referencia internacional, aportaba una visión crítica, centrada en el tema de la salud, pero incluyendo todos estos aspectos que aquí llamamos urbanos. Fue entonces cuando empecé a interesarme, a hacer las primeras lecturas en serio de antropología médica. Menéndez fue mi primer gran autor, pero en la época de aquellos seminarios

que te comenté, con las grandes estrellas internacionales, uno de los que descubrimos (a pesar de que era catalán, pero era profesor en Nanterre) fue Lluís Mallart, un africanista de primera talla, muy ortodoxo desde el punto de vista estructuralista, pero que tenía un trabajo de campo interesantísimo y una escritura preciosa. Luego, fue el descubrimiento Tullio Seppilli, que era “el capo” de la escuela italiana de antropología médica, que tenía una vertiente aplicada muy importante, sobre todo a través de la irradiación internacional de la Escuela de Educación para la Salud de Perugia. Más allá de que estos autores me sirvieron para darle una base teórica un poco más sólida a lo que yo ya estaba haciendo, Menéndez, Mallart y Seppilli fueron, sobre todo, para mí y para el grupo de antropólogos médicos de Tarragona, nuestros grandes maestros, con todo lo que ello implica de relación intensa y continuada.

En este sentido, para mí fue decisivo trabajar un semestre en el Ciesas de México con Eduardo Menéndez. Eso fue en 1994, y hacía doce años que había terminado la tesis, doce años trabajando, haciendo muchas cosas sin parar. Entonces, esos seis meses, que correspondieron a mi sabático, fueron estupendos, aunque me resultaron cortos, porque me permitieron estudiar con tranquilidad. Nosotros ya teníamos un sistema que no era oficialmente un sabático, pero cada año otros colegas asumían parte de tus cursos durante un trimestre, que cuando lo juntabas con las vacaciones de verano, te permitía salir medio año aproximadamente. El primer semestre sabático que realicé fue en el 90 o 91, cuando estuve entre Perugia y Lisboa, haciendo un poco de antropología médica, en Italia, y de urbana en Portugal. Pero el sabático del año 94 en México creo que me cogió en un momento de maduración, por decirlo así, que me permitió re-estructurar mis conocimientos y rever mi posición dentro de la etiqueta de antropología médica, influenciado por la relación peripatética que pude mantener con Menéndez durante aquellos meses. La disciplina con la que trabajamos, de alguna manera, es una lente con la que examinamos la realidad, que es lo que yo ya hacía con el tema drogas. ¿Pero, por qué poner la lente, un poco más amplia, de la salud humana? Porque es un campo que te cuenta cómo es la sociedad que hay detrás. Aquí no hay trampa, ni cartón. Cuando la gente se muere por causas evitables, hay algo que no funciona.

Mónica Franch y Regina Medeiros: *Institucionalmente, decías que la antropología médica se insería en el doctorado en antropología urbana. ¿Cómo llegasteis a la idea del Máster?*

Oriol Romaní: Primero, dentro de este doctorado general de antropología urbana, se empezó a dibujar una línea que era la antropología médica, capitaneada por Josep Maria Comelles. Entonces fue cuando comenzamos a organizar un máster en antropología médica, siguiendo un modelo de

máster en el que se obtenía un título propio de la URV, y teníamos total independencia para organizarlo, financiarlo, etc. Era un modelo del tipo “tú te lo guisas y tú te lo comes”, lo cual para nosotros fue estupendo, pues pudimos hacer pasar por el máster a todos nuestros maestros y colegas, y a todas las personas con las que nos interesaba dialogar. Inicialmente, nuestra propuesta fue mostrar un poco la alternativa latina, por así decirlo, frente a la hegemonía del mundo anglosajón en la antropología médica. Tanto era así que les decíamos a los alumnos: “este es un máster en el que ofrecemos antropología médica y además vais a aprender lenguas”, porque venían profesores que hablaban en italiano, francés, catalán, castellano, portugués y algunos en inglés y, cuando hacía falta, nos las apañábamos bastante bien con las traducciones en directo, pues los alumnos y alumnas también eran de procedencias distintas, aunque con gran peso de Latinoamérica. Al principio, los ingleses fueron minoría, precisamente para poner en valor toda la antropología médica que se hacía desde el mundo no anglosajón. De Francia, traíamos a Lluís Mallart, a Roberta Hamayón con el tema del chamanismo, a Zimmerman, que trabajaba la medicina ayurvédica, a Didier Fassin, con su antropología política de la salud... Entre los italianos venían Tullio Seppilli, Clara Gallini, Paolo Bartoli. De los latinoamericanos, además de Menéndez, también vino Mabel Grimberg, de Argentina. Sólo más tarde llamamos, y muy gustosamente, a Arthur Kleinman y a otros colegas anglosajones, de los que también aprendimos mucho. De modo que, no sólo para los alumnos, sino incluso para nosotros, profesores del máster, esos años fueron una oportunidad de reciclarnos teóricamente.

Mónica Franch y Regina Medeiros: *¿Y cómo os financiabais?*

Oriol Romaní: Los alumnos pagaban una matrícula que, viendo los precios actuales, no era algo desorbitado, y como la parte de infraestructura era toda de la Universidad, todo lo que pagaban iba a la organización del Máster. Como era un Máster propio, con título propio, lo podíamos hacer así. Eso nos permitió hacer un máster a nuestro gusto y manera, y esta, como te decía, fue otra vía de ponernos al día sobre la antropología médica. En el caso específico de la reflexión sobre drogas que yo estaba haciendo, plantearla en el marco de la antropología médica crítica me dio una perspectiva muy interesante. Es un enfoque que te permite situar el tema de salud que estés analizando en su medio social e histórico. Para mí el aspecto histórico de lo que estamos analizando es básico, no se puede pensar en una antropología sin perspectiva histórica. Creo que aquella vieja polémica entre antropología e historia de Lévi-Strauss ya está bastante superada. En el caso de las drogas, esta perspectiva me ayudó a analizar los conceptos que se utilizan en la clínica como si tuvieran validez universal, cuando en realidad son conceptos surgidos en un contexto histórico determinado, pero que luego se naturalizan, se des-historizan, y se difunden como conceptos “científicos”, que parece que

valen para todo.

Toda esta experiencia fue la que luego nos permitió pensar en un doctorado específico en antropología médica y en un máster oficial en antropología médica, que lo pusimos en marcha cuando se instalaron los másters oficiales a raíz del Plan Bolonia. En el mismo año empezamos con un máster en antropología médica y otro en antropología urbana, que son las dos líneas maestras del departamento. Hay ahí una cierta contradicción, porque el Plan Bolonia por un lado nos permitió institucionalizar las dos líneas de trabajo que teníamos, pero al mismo tiempo eso se hizo bajo una rigidez muy fuerte; al hacerlo oficial, no podíamos disponer de los invitados de la misma forma que habíamos hecho antes, porque no había dinero. Continuamos con Menéndez, como sello de la casa, pero nos limitó mucho en relación a traer otras personas. Empezamos en 2006 y ya era difícil pero después del 2008, 2010, con la estafa financiera esa que llamaron crisis, la cosa se puso complicadísima.

Mónica Franch y Regina Medeiros: *Hay una cosa que me ha llamado mucho la atención en este año que he pasado aquí, es que me parece que existe una demanda muy grande para el máster en antropología médica por parte de profesionales de salud – médicos, enfermeros. Me informaron que la licenciatura en antropología también la buscan mucho las enfermeras porque hasta hace poco tiempo no se conseguían sacar el título de licenciado en su área, y concluían su formación en otras áreas. Creo que en Brasil tenemos una situación algo diferente, porque la salud colectiva atrae esos profesionales del área médica que tienen intención de comprender la realidad más allá de lo que es el campo biomédico, puro y duro. Algunos también buscan la antropología pero me ha parecido que esta busca es más fuerte aquí. Quería saber cómo lo ves tú.*

Oriol Romaní: Está claro que la formación aquí en el área de la salud es una formación biomédica. Entonces la gente que empieza a trabajar en sus áreas, o que simplemente tiene sensibilidad en relación a la realidad, se da cuenta que le falta la parte sociocultural, o como quieras llamarle. Empiezan a buscar ese complemento y lo que encuentran es lo que ofrecemos nosotros. También es verdad que hay una cierta tradición histórica nuestra, de enfermeras y trabajadores sociales de la época en que la antropología era una licenciatura de segundo grado, porque había una vía de entrada que facilitaba que ingresasen estudiantes y profesionales del campo sanitario y social. Para las enfermeras, eso era muy interesante. Pero aparte de esa vía, hay una necesidad que siempre está ahí, siempre tenemos una demanda potencial por parte del personal de salud. En todos estos años que yo he sido el coordinador, tenemos siempre una demanda de 30 a 40 personas, y más de la mitad vienen del sector sanitario: médicos, enfermeras, a veces gestores, que también son médicos. Aquí no hay

ese ámbito intermedio que es la salud colectiva, entonces se vienen a nosotros. Otra cosa es que hay un problema básico que es la organización del trabajo, que una persona que está trabajando la metes a estudiar un máster que es bastante exigente, y a veces eso es difícil; por otro lado, está el tema económico. Por todo ello, de esos 30- 40 acaban matriculándose casi la mitad. Además, si una persona que hizo medicina quiere hacer el máster, que es una situación que hemos tenido bastante en estos últimos años, tiene que invertir mucho en algo que redundará a medio plazo, pero que no está contabilizado en el currículum médico, no les da nada. Especializaciones en su área sí, pero no nuestro curso. La antropología médica les cuenta poquísimo.

Mónica Franch y Regina Medeiros: *Los que llegan deben ser bastante vocacionales, entonces...*

Oriol Romaní: Son vocacionales, que eso de por sí es una ventaja para nosotros, eso hay que decirlo. La gente que acaba haciendo el máster siempre es una gente muy vocacional, muy estimulada a hacerlo contra viento y marea. Además, es muy caro. Cataluña es el país de toda Europa, junto con Holanda, donde las tasas de los másters son más caras.

Mónica Franch y Regina Medeiros: *¿De qué valores estamos hablando?*

Oriol Romaní: Pues ahora son seis mil euros, o sea, tres mil para cada año porque son dos años. Con la diferencia de que en Holanda hay unas becas estudiantas y aquí no.

Mónica Franch y Regina Medeiros: *De los que están ahora estudiando el máster, ¿cuántos tienen beca?*

Oriol Romaní: La beca talento es una cada año, paga la matrícula y da unos 800 euros al mes, que no está mal. Las demás, que son entre cuatro y seis becas más por año, son becas de asistencia docente, que duran un cuatrimestre, medio curso, y que no llega a 400 euros, que sí es una ayuda pero no es mucho. En Holanda son becas de verdad, de pagar la vida durante el periodo del máster. También tenemos un dilema que el máster es largo, tienen 120 créditos. Si fuera más corto, sería más barato. Eso se está discutiendo, si puede ofrecerse una especialización con menos crédito, aunque yo siempre he dicho que una formación, para ser un poco seria, necesita ese tiempo. Bueno, eso les toca a los que vienen detrás...

Mónica Franch y Regina Medeiros: *Esto tiene que ver con nuestra última pregunta. Claro que el*

proyecto y la concretización del máster es un hecho importantísimo para la formación de los antropólogos, pero los proyectos académicos no son fortalezas en periodos de crisis política. ¿Cómo evalúas esto? ¿Cómo ves el futuro del curso, y de la antropología médica de un modo general?

Oriol Romaní: Primero, yo creo que es importante mantener el Máster. Es un espacio de formación que, además, es el único de este tipo en toda la Europa del Sur. Siempre tenemos algún alumno italiano o francés, a veces algún africano, y también la gente de Latinoamérica, claro que eso depende mucho de los años. Pensando en el futuro, también es importante que hayamos institucionalizado el Medical Anthropology Research Center, que es un paso necesario para ampliar y consolidar investigaciones en este ámbito. Por otro lado, está nuestra relación con la gran área de la antropología, y con el propio futuro de las humanidades y de la Universidad. Los antropólogos, por formación, siempre tenemos una posición “excéntrica”, tenemos que estar dentro, pero no tan dentro. Eso es muy claro en la antropología médica, porque nos situamos entre las humanidades, las ciencias sociales y las otras ciencias. Somos de ciencias sociales, por usar las etiquetas, pero también de humanidades, y una parte de nuestro conocimiento y actuación se sitúa en las ciencias biológicas. Por lo menos, tienes que saber más de cuatro cosas de las ciencias duras para aclararte un poco. Lo que no sé decirte es si esta posición excéntrica nos salvará al final o nos acabará de hundir. Es importante dejar claro que nuestras expectativas y posibilidades están ligadas a las del área de ciencias sociales y humanidades, y a las de la propia universidad. Y en un futuro inmediato yo no lo veo nada claro, porque están tratando de convertir la universidad en una academia de reciclaje de las actividades prácticas, no tanto científicas como técnicas. La antropología, por sus propios planteamientos, tiene un papel crítico, tiene una reflexión crítica con respecto al mundo. Yo estoy convencido de que este debate, este ejercicio de reflexión crítica finalmente tiene una repercusión importante en la vida cotidiana a medio plazo; al final resulta más práctica que aquellas orientaciones basadas en inercias o en intereses, que no ayudan a resolver los problemas de la gente. Si se abandona la investigación básica, no sé dónde iremos a parar. En este sentido, no soy nada optimista.

Mónica Franch y Regina Medeiros: *Lo que me estás diciendo es que es una visión preocupante de futuro, no apenas para el MARC sino para la propia universidad y para la antropología.*

Oriol Romaní: Exacto. Y la antropología médica, con esto de aliarse a la medicina, puede tener su papel, pero si la van a usar o no, y cómo la van a usar, eso no lo sabemos.

Mónica Franch y Regina Medeiros: *Y si este papel está subordinado a abandonar la postura crítica*

que la acompaña, el precio a pagar...

Oriol Romaní: Si ese el precio a pagar, entonces no vale la pena.

Barcelona/João Pessoa/Belo Horizonte, 15 de agosto de 2018

REFERENCIAS

APUD, I; ROMANÍ, O. Medicine, religion and ayahuasca in Catalonia. Considering ayahuasca networks from a medical anthropology perspective. *International Journal of Drug Policy* 2017, v. 39, p. 28-36.

_____. La encrucijada de la adicción. Distintos modelos en el estudio de la drogodependencia. *Health and Addictions* 2016, v. 16, n. 2, p. 115-125.

ROMANÍ, O.; CASADÓ, L.. (coords.), *Jóvenes, desigualdades y salud. Vulnerabilidad y políticas públicas*. Tarragona: Publicacions URV, Col·lecció Antropologia Mèdica, n. 13, 2013.

ROMANÍ O. El «problema de las drogas» en la Transición Española. La experiencia del Grup IGIA (1984-2014). En: Comelles JM, Perdiguero Gil E (eds.) *Educación, Comunicación y Salud. Perspectivas desde las Ciencias Humanas y Sociales*. Tarragona. Publicacions URV, 2016, p. 95- 106.

_____. *Jóvenes y riesgos ¿Unas relaciones ineludibles?* Barcelona: Edicions Bellaterra, 2010.

_____. *Las drogas. Sueños y razones*. Barcelona: Editora Ariel, 2004 [1999]. 2 ed.

SUDBRACK, M.V.O., CONCEIÇÃO, M.I.G. e ADORNO, R. (org.), *Drogas e transição de paradigmas: compartilhando saberes e construindo fazeres*. Brasília: Edição ABRAMD, 2018.

SOBRE O GRUPESSC: de uma perspectiva crítica sobre saúde, gênero e geração

On GRUPESSC: from a critical perspective on health, gender and generation

Ednalva Maciel Neves

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

Pedro Nascimento

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

RESUMO. Discutimos as possibilidades de criação de redes em antropologia da saúde a partir de um caso específico, o Grupo de Pesquisa em Saúde, Sociedade e Cultura (Grupessc/UFPB). Consideramos que pensar o Grupessc permite explorar elementos que nos afinam em termos de: relação entre pesquisadores, orientandos, simpatizantes, temas, objetos, informantes, tensões da pesquisa, eventos, publicações, e inclusive nossa capacidade de formação de novos pesquisadores. Por outro lado, suscita uma reflexão sobre políticas de ciência, considerando os temas e projetos desenvolvidos, articulações com outros pesquisadores brasileiros e internacionais. Tomamos como ponto de partida entrevistas realizadas com os pesquisadores fundadores do grupo refletindo, desde esse momento fundador, as tensões e estratégias dos integrantes para enfrentamento do cotidiano na universidade e nas pesquisas. O texto traça, em um primeiro momento, a relação entre pesquisadores e temas de pesquisa, acionando o acesso aos recursos e agências fomentadoras; em seguida, abordamos o cotidiano do grupo e das relações entre seus integrantes como estratégias de exercício da interlocução e reflexão teórica, enquanto momento de trocas e provocações mútuas, quando afetividade se torna um sentimento de autoreconhecimento.

PALAVRAS-CHAVES: Grupessc. Produções de conhecimento. Redes de pesquisa. Antropologia da Ciência.

ABSTRACT: We discuss the possibility of the creation of a network related to health anthropology from an specific case, the Research Group in Health, Society and Culture (Grupessc/UFPB). We consider that Grupessc allows us to explore elements that bond us in term of: relationship between researchers, tutored students, supporters, themes, objects, informers, tensions of the research, events, publication and even our capacity in the formation of new researchers. On the other hand, it raises a reflection about science

politics by considering themes and projects developed, links with other brazilian and international researchers. We take as starting point interviews made with founding members of the group analysed from this founding moment, the tensions and strategies of the members to deal with everyday confrontation in the university and in the researches. The paper maps the relation between researches and research themes, activating the access to resources and funding agencies; in a second moment, we approach the routine of the group and the relationship between its members as strategies of the exercise of interlocution and theoretical reflection as moment of exchange and mutual affront when affectivity becomes a feeling of self recongnition.

KEYWORDS: Grupessc. Knowledge production. Research network. Science Anthropology.

INTRODUÇÃO

Pensar as Redes de Antropologia da Saúde¹ foi um desafio muito instigante, visto que consiste em ponderar, como diz Latour (2000), sobre uma conjunção de interesses de pesquisadores envolvendo um modo de conhecimento – a antropologia – e um tema de reflexão – a saúde e suas diferentes possibilidades, com todas as implicações que incide sobre práticas de pesquisa: projetos, protocolos, financiamentos, alianças, controvérsias etc. Por isso, tomamos a liberdade de considerar o nosso Grupo de pesquisadores como um microcosmo a partir do qual se pode pensar sobre afinidades, projetos, recrutamentos, alianças, estratégias, formação e como o fazer antropológico se torna possível.

Ao mesmo tempo, tomar o Grupessc (Grupo de Pesquisa em Saúde, Sociedade e Cultura) como domínio de reflexão tem inspiração no já clássico texto de Marilyn Strathern intitulado *Os limites da Autoantropologia* (2014[1987]), a partir de duas ideias centrais. Uma relacionada com a compreensão acerca da chamada “antropologia feita em casa”, que exige do antropólogo “maior reflexividade”, e a sensibilidade no uso dos “métodos e ferramentas de análise”. A este respeito nos deparamos com o fato de que “estar em casa” é o lugar no qual estamos imbricados em termos de práticas profissionais e afetivas em relação aos colegas com os quais convivemos no Grupo.

¹ Uma primeira versão desse texto foi apresentada na Mesa Redonda Redes de Antropologia da Saúde integrando a programação da 2ª Reunião de Antropologia da Saúde – RAS, ocorrida entre os dias 8 e 10 de novembro de 2017 em Brasília/DF. Agradecemos os comentários feitos por ocasião da apresentação assim como as sugestões e comentários posteriores de Marcos Castro Carvalho.

A outra reflexão parte da noção de que este trabalho deve nos indicar elementos para pensar sobre “as concepções” que temos de nós mesmos, aplicado “igualmente à etnografia e à análise antropológica” que nos aventuramos a realizar. Ao devolver ao Grupessc as concepções que esboçamos acerca de nós abrimos uma perspectiva de reflexão sobre as relações entre os integrantes, enquanto pesquisadores envolvidos na produção de conhecimento, mas também nas possibilidades do devir enquanto grupo em termos de temas, conceitos, métodos, financiamentos, parcerias e tantas outras expectativas possíveis. Elementos que se tornam importantes para ponderarmos sobre a antropologia que estamos fazendo, as trocas e parcerias entre nós e entre nós e os Outros (interlocutores e aqueles situados em espaços fora da academia).

Neste sentido, a provocação para a produção desse texto foi levantar a gênese do Grupessc e seus desdobramentos, em termos da incorporação criativa de outros pesquisadores e temáticas, no contexto da Universidade Federal da Paraíba (UFPB). Outro aspecto importante envolve o sentido de “saber onde a casa fica”, como Strathern nos alerta, e não assumir a perspectiva dualista entre centro e periferia na distribuição dos pendores da política científica no Brasil (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1988).

O desafio que nos foi colocado esteve relacionado à ideia de trazer uma reflexão de um processo social que é recente na experiência deste grupo de pesquisadores, que é o Grupessc, e que completa em 2018 uma década de existência. Além desse feito, estava em jogo escapar da descrição linear e uniforme do que no cotidiano se caracteriza como a reunião de pesquisadores em torno de temas e de autores com quem se afinam. Pensar o Grupessc é explorar os elementos que nos aproximam em termos de: relação entre pesquisadores, orientandos, simpatizantes, temas, objetos, informantes, tensões da pesquisa, eventos, publicações, e inclusive nossa capacidade de formação de novos pesquisadores.

Por outro lado, pensar o Grupessc é trazer uma reflexão sobre políticas de ciência, em termos dos temas eleitos para financiamento de projetos, das instâncias financiadoras de pesquisas, das articulações com outros pesquisadores brasileiros e internacionais. É também pensar a formação e a possibilidade de inserção dos formados em pós-graduação, assim como na docência.

Para organizar essa experiência recente, tomamos como ponto de partida entrevistas realizadas com os pesquisadores fundadores do grupo: Fátima Araújo, Artur Perrusi, Mônica Franch e Luziana Silva. A intenção foi pensar desde esse momento

fundador as tensões e estratégias dos integrantes para enfrentamento do cotidiano na universidade e nas pesquisas.

Por isso, esse texto se compõe em dois momentos: um que traça essa relação entre pesquisadores e temas de pesquisa, acionando o acesso aos recursos e agências fomentadoras; outro que traça o cotidiano do grupo e das relações entre seus integrantes como estratégias de exercício da interlocução e reflexão teórica, enquanto momento de trocas e provocações mútuas, quando afetividade se torna um sentimento de autorealização.

DAS ORIGENS: SOBRE UM “VIÉS IMPLICADO” OU UMA ANTROPOLOGIA ENGAJADA

No diálogo com os fundadores do Grupessc fica clara a relação entre o surgimento do grupo e a elaboração do projeto e o desenvolvimento da pesquisa sobre casais sorodiscordantes, atendendo a um edital Unesco/MS em 2008, voltado à pesquisa na região nordeste, onde teve a participação de Ivia Maksud (Fiocruz), que foi consultora do projeto. Segundo relato dos pesquisadores, este foi um dos momentos de conjugação de interesses entre os pesquisadores, quando a disponibilidade da informação sobre o edital e a preocupação com a pesquisa sobre HIV na Paraíba confluíram para a elaboração e proposição do projeto de pesquisa².

O grupo reconhece que a possibilidade de realização da pesquisa se deu pela disposição em fazer trabalho colaborativo, trabalho em grupo. Esta disposição permitiu a articulação inicial entre Mónica Franch, antropóloga, Artur Perrussi e Fátima Araújo, sociólogos, integrantes do Departamento de Ciências Sociais da UFPB, e posteriormente, Luziana Silva, naquele momento doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Sociologia. Os relatos indicam que esse momento é marcado também pela configuração de uma equipe de pesquisadores e inclusão de alunos do curso

² Partindo do campo específico de estudos sobre HIV/Aids, o edital estimulava a produção na região Nordeste, que estava àquela época (e ainda está) sub-representada no conjunto das pesquisas nacionais sobre a epidemia. Uma das linhas previstas incluía questões "comportamentais", abrindo espaço para a proposta de estudos na área das ciências sociais. A escolha inicial do tema sorodiscordância veio de uma sugestão de Ivia Maksud que trabalhava na ABIA e pesquisava o tema em seu doutorado (MAKSUD, 2007). A ABIA esteve presente em diferentes momentos da pesquisa, inclusive no seminário sobre sorodiscordância organizado pelo Grupessc junto à Prefeitura de João Pessoa.

graduação em Ciências Sociais da Universidade. Entre quinze e vinte alunos participaram desta experiência na condição de auxiliares de pesquisa. Alguns deles se tornaram orientandos dos seus preceptores, quando cinco deles (Clareanna Santana, Luana Cunha, Lindaci Loiola, Juliana Nascimento, Artur Guimarães e Átila Carvalho) ingressaram na pós-graduação. Hoje, além do ingresso na docência de Luziana Silva na UFPB (vinculada ao Departamento de Ciências Sociais do Centro de Ciências Aplicadas e Educação – CCAE/Campus IV), dois são professores (Luana e Clareanna) de Sociologia no ensino médio. Outros ainda estão em formação de doutoramento no Programa de Pós-Graduação em Sociologia/UFPB e em outras instituições federais.

O fato de o Grupessc ter surgido com o projeto sobre sorodiscordância reflete a convergência de pessoas das ciências sociais com interesse em pensar a saúde, propiciando recrutamento e adesão dos integrantes a um *estilo de pensamento* no entendimento de Fleck (2005), pela articulação entre conhecimento e práticas de pesquisa, configurando um coletivo em torno da etnografia como condição de acessar os processos sociais mediados pelas concepções de doença, comportamentos sociais, movimentos sociais e práticas de intervenção. Cabe pensar como, reflexivamente, se institucionaliza uma vocação dedicada à multiplicidade, aos diálogos extramuros da academia e à capacidade formativa dos pesquisadores, cristalizando “o modo como têm sido concebidos ou construídos os objetos de reflexão”³.

Ao mesmo tempo foi uma questão de estratégia: a pesquisa exigia contatos institucionais dentro e fora da universidade, tendo em vista que contava com um orçamento alto e um grupo grande de pesquisadores que demandava espaço para trabalhar. Dito de outra forma, garantir a realização da pesquisa envolvia estabelecer redes de relações com pesquisadores da UFPB atuantes na área da saúde - como os pesquisadores da área da Saúde Coletiva, cuja abordagem contempla perspectivas sociais e políticas -, assim como com outros atores, em particular dos movimentos sociais e dos serviços de saúde que atuam na interface entre cuidado e conhecimento. Desta forma, a construção de redes tornou-se um instrumento estratégico na viabilidade

³ Dialogando com Carrara (1994), a experiência do Grupessc como espaço disciplinar de exercício da pesquisa é emblemática para pensar a consolidação e institucionalização da antropologia da saúde no Brasil, a partir da articulação entre temas emergentes na Antropologia brasileira, tais como “grupos marginalizados” (p.35), e aqueles que enfocam as experiências sociais vividas a partir da corporeidade, do adoecimento, das tecnologias de poder e formas de intervenção.

da pesquisa tanto em termos logísticos quanto em termos institucionais assegurando a aproximação com diferentes interlocutores da pesquisa.

Desde a elaboração do projeto, indicam os fundadores, já estava colocado o objetivo de criação de um grupo de pesquisa com uma perspectiva socioantropológica. Deve-se levar em conta um contexto na UFPB no qual havia poucos pesquisadores de dentro das ciências sociais que desenvolvessem pesquisas relacionadas ao tema da saúde - até então de domínio exclusivo da biomedicina e da saúde coletiva. Naquela época, mesmo um grupo grande de pesquisadores das ciências sociais não tinha peso institucional para criar um grupo de pesquisa com esse foco.

A vinculação de Fátima Araújo com o Nesc (Núcleo de Estudos em Saúde Coletiva⁴) fez com que o Grupessc fosse alocado inicialmente nesse núcleo. Apesar de se considerar que o Grupessc poderia ser um dos grupos dentro do Nesc, aquele terminou por manter dinâmica própria, sendo um grupo separado, no sentido de uma reunião de pessoas pensando a saúde fora de uma abordagem biomédica. A primeira sede do Grupessc foi numa sala do Hospital Universitário Lauro Wanderley, em razão do tamanho da equipe, concedida pela Diretora do Centro de Ciências da Saúde, à época. Se, por um lado, a ancoragem na unidade hospitalar representava um acordo pragmático para a equipe de pesquisa, por outro lado, correspondia ao exercício de legitimidade do “lugar” da pesquisa quando se trata de saúde e doença, em termos de um diálogo controlado sobre abordagens externas aos temas de domínio biomédico e o hospital tomado ideologicamente como espaço social de exercício da medicina e de tudo que lhe diga respeito.

Ao mesmo tempo, o Grupessc, desde o início, tinha propósito/desejo/intuito de futuro que incorporasse outras pesquisas, ampliando o leque de investigações e abordagens sobre saúde e doença.

Assim, o retorno ao Departamento de Ciências Sociais/CCHLA não só fortalecia a institucionalização da área das ciências sociais e saúde, mas também favorecia a autonomia dos pesquisadores no domínio da pesquisa para além do espaço hospitalar, incluindo a interlocução com gestores municipal e estadual de saúde. Este deslocamento foi fulcral na aproximação com outros pesquisadores, como se verá adiante. Por outro

⁴ O NESC foi instituído em 1988, conforme Resolução nº 26/96/CONSEPE, atualmente situado no Centro de Ciências da Saúde, tem ancorado pesquisas e pesquisadores reunidos em torno de uma perspectiva crítica sobre temas e políticas de saúde. A seu respeito ver: http://www.ccs.ufpb.br/nesc/?page_id=59

lado, representou um distanciamento do NESC e de seus pesquisadores, na medida em que se mantém a hierarquia entre campos disciplinares (SARTI, 2010).

O nome Grupessc surgiu da intenção de demarcar uma especificidade na abordagem dos temas de pesquisa para além do campo biomédico, articulando as três disciplinas envolvidas inicialmente: **Saúde** (Saúde coletiva); **Sociedade** (Sociologia); **Cultura** (Antropologia). Desde a proposição do nome, criar o grupo tinha uma dimensão política de marcar espaço. Criar um grupo visava também uma almejada autonomia em relação ao Departamento de Ciências Sociais (DCS) e à Pós-Graduação em Sociologia (àquela época ainda não existia a pós-graduação em Antropologia no DCS). O fato de o Nesc estar muito aberto à sociologia e ciências sociais colaborou para essa tentativa de autonomização institucional.

Outro aspecto relevante da composição do Grupessc consistiu numa inflexão significativa, nos termos de Fátima Araújo, nos modos de produção de conhecimento. Para ela, a pesquisa e a criação do Grupessc marcam a passagem de uma tradição de análise macrossociológica de políticas para uma perspectiva microssociológica, na qual a experiência dos interlocutores tornou-se central na compreensão das realidades estudadas.

Ainda sobre o enfoque de pesquisa, acrescenta-se o caráter de um fazer científico baseado na socialização do conhecimento. Fátima Araújo afirma que “até os sufocos” eram vividos em grupo. Lembra ainda que as reuniões de pesquisa permitiam a socialização do cotidiano de trabalho de modo ampliado e não fragmentado, na medida em que se relatava o dia-a-dia da investigação por cada pesquisador. Outra característica que marcou sua experiência foi a seleção de temáticas que despontaram da investigação e que, no seu entendimento, partiu das motivações dos pesquisadores e também instigou seu interesse pelo “segredo” enquanto objeto de estudo.

Resumidamente, os fundadores apontaram para princípios relevantes nas suas práticas de pesquisa, que poderíamos caracterizar da seguinte forma: 1) exercício da pesquisa articulado ao domínio extramuros institucional na compreensão das relações entre ciências sociais e saúde, em particular com gestores em saúde e movimentos sociais; 2) a proposição de institucionalização do grupo de pesquisa, porém fortalecendo a autonomia dos pesquisadores na produção de conhecimento; 3) fazer científico orientado pelo “viés implicado”, como relatado por Mónica Franch, para enfatizar o compromisso social e a produção de conhecimento associado aos saberes dos

movimentos sociais e dos interlocutores da pesquisa; 4) práticas de conhecimento marcadas por sua socialização, garantindo a interlocução entre pesquisadores do grupo de modo a fortalecer o processo de construção de saberes e de atuação na formação de cientistas sociais.

Passado esse tempo, e a despeito da importância do Nesc na criação do grupo, considera-se que a característica principal do Grupessc está consolidada hoje no âmbito das Ciências Sociais. Do ponto de vista conceitual, a abordagem socioantropológica desenvolvida pelo Grupessc reforçou o lado interdisciplinar da discussão sobre saúde. Ao mesmo tempo, a pesquisa reforça um posicionamento dos professores envolvidos em sua criação sobre o papel do professor na universidade como sendo a de um pesquisador em diálogo constante com a sociedade civil.

Este aspecto se evidenciou desde o início quando no seminário onde foram apresentados os resultados da pesquisa houve interlocução, ao mesmo tempo, com o movimento social, as pessoas vivendo com o HIV/Aids e a gestão em saúde. Isto colocava a necessidade de costurar academicamente conhecimentos que eram complementares, mas diferentes. Por exemplo, as pessoas ligadas às ONGs tinham uma visão sobre assistência à saúde, público e privado, diferente daquela que tinha a gestão pública. Questões ricas que problematizaram também o papel do pesquisador nesses fóruns e emergiram na divulgação da pesquisa, sobretudo.

Este contato com o movimento social foi central para o desenvolvimento do projeto, marcado, inclusive, por críticas. Por exemplo, nesse mesmo seminário do primeiro projeto, os representantes de movimentos sociais avaliaram que a pesquisa havia focado apenas as experiências de casais sorodiscordantes heterossexuais. Isto acabou definindo o objeto de pesquisa do segundo projeto desenvolvido a partir desse recorte, porém dessa vez os interlocutores seriam os casais homossexuais.

Dessa forma, podemos dizer que, desde o projeto sobre sorodiscordância, o Grupessc articula temáticas emergentes com preocupação política. As questões de cidadania, direitos, preconceitos, desigualdades estiveram sempre presentes, tomando a saúde em uma perspectiva, pensada como direito e não só controle, obrigação, disciplina. Essa perspectiva caracteriza nossa atuação senão como aplicada, certamente implicada. Uma “antropologia que se mela”, se envolve com as questões que pesquisa, nos termos de Mónica Franch, e faz do Grupessc, nas palavras de Ednalva Neves, um “espaço de autoprovação teórica e reflexiva”.

HOJE, INCORPORANDO SEM PERDER A IMPLICAÇÃO

Esses questionamentos convergem para o que, do ponto de vista conceitual e epistemológico, caracteriza o Grupessc, além dessa compreensão particular sobre o que é o saber acadêmico: um ponto de partida que leva em conta as desigualdades, associado às preocupações foucaultianas sobre o saber e o poder no campo da saúde; regimes de verdade; tecnologia, além de uma noção de risco como construção social.

Essa perspectiva dialoga também com autores como, por exemplo, Bruno Latour e Donna Haraway no sentido de que não há um pesquisador separado daquele contexto que se quer observar. Para Latour (1999), conhecer algo do ponto de vista epistemológico é pensá-lo como inseparável da moral e da política. Se a necessidade de conhecer tem sido classicamente acompanhada pela necessidade de controlar a natureza “anárquica”, Latour propõe romper a cadeia de dominação que o conhecimento gera. Para tanto é preciso perder o medo de “não dominar a realidade”. Aliás, segundo este autor, apenas aqueles que acreditaram ou acreditam que a realidade é algo separado do “olho que vê” podem percebê-la como sendo algo a ser “dominado”.

Essa problematização da ciência apoiada numa divisão entre sujeito e objeto, externo e interno, natureza e cultura está presente também na reflexão de Donna Haraway, que não propõe uma saída definitiva e tranquila, mas um exercício de não fugir às contradições e desafios da produção do conhecimento. Ao mesmo tempo em que critica, também se identifica com a divisão do mundo em nós e eles, pois, segundo ela, eu não ‘descubro’ ou ‘crio’ o objeto, eu ‘converso’ com ele. Fazendo uma crítica do relativismo simplista, entende que o relativismo é o outro lado da moeda do olhar totalizador: “O relativismo e a totalização são, ambos, ‘truques de deus’, prometendo, igualmente e inteiramente, visão de toda parte e de lugar nenhum, mitos comuns na retórica em torno da Ciência” (HARAWAY, 1995, p. 24). Opõe-se a um construcionismo radical – pois tudo é uma questão de poder, não de verdade e é “na política e na epistemologia das perspectivas parciais que está a possibilidade de uma crítica objetiva, firme e racional” (HARAWAY, 1995, p. 24).

As temáticas e olhares no Grupessc se ampliam com a chegada de outros pesquisadores à UFPB o que contribuiu para a consolidação do núcleo e diversificação temática: Ednalva Neves, Marcia Longhi, Pedro Nascimento. É nessa direção que em nossas pesquisas temos aberto frentes de diálogo com usuários de serviços, pessoas

vivendo com HIV/aids, profissionais e pesquisadores em saúde, associações (como as de diabéticos), além de um diálogo constante com os serviços de forma geral e a gestão em seus diferentes níveis. A este respeito, Luziana Silva permanece numa cruzada de compreensão das relações que envolvem pessoas vivendo com HIV, gestores e serviços de saúde a partir da cidade de Rio Tinto, localizada no litoral norte da Paraíba. A complexidade da localidade inclui a convivência com a sociedade Potiguará.

Mónica Franch igualmente tem dado continuidade às pesquisas em HIV/Aids, com projetos em andamento sobre criminalização da transmissão e vivência da cronicidade. Tem feito incursões etnográficas no campo das migrações em relação ao HIV/Aids e questões ligadas a políticas de gênero e diversidade sexual, acompanhando os sujeitos de pesquisa que se deslocaram do campo Aids para as diversidades em termos de gênero e sexualidade.

As formações de alguns pesquisadores na área da saúde (Ednalva e Artur) apontam para diferenças não apenas epistemológicas, mas também de formação profissional. Criar o Grupessc tem a ver com buscar a produção de um conhecimento circular, espiral, que também dialoga com outros conhecimentos. Dito de outra forma, somos provocados a perceber que as diferenças entre os vários conhecimentos disciplinares são de natureza epistemológica, mas não ontológica, como, por exemplo, o caso das áreas *psi*, de onde vem Artur.

Ednalva Neves traz algumas reflexões acerca das experiências de adoecimento de longa duração, como o diabetes e a doença falciforme, entrelaçando desigualdades e diferenças. Outras preocupações se voltam para a biomedicina, abordando criticamente as relações entre práticas de produção de conhecimento e práticas de saúde a partir da articulação entre genética, aconselhamento genético e risco.

As pesquisas de Marcia Longhi articulam uma discussão acerca das relações entre gerações, cuidado e saúde provocando-nos sobre a dimensão significativa que o cuidado tem assumido a partir de uma perspectiva de gênero. Assim, numa perspectiva feminista, enfatiza o lugar que o feminino tem assumido em relação ao cuidado e suas interfaces com a saúde, problematizando o caráter e o sentido atribuídos pelos interlocutores/interlocutoras em diferentes contextos socioculturais.

Também com preocupações calcadas em uma perspectiva de gênero e feminista, Pedro Nascimento tem aportado uma discussão sobre as políticas públicas e seus cruzamentos com família e gênero. Tem se dedicado a refletir como esse campo de ação

governamental reforça a percepção das mulheres como cuidadoras e responsáveis pelo alcance das metas estabelecidas pelo Estado, seja na área da saúde ou da assistência social.

Todos os projetos de pesquisa dos integrantes passam por relações com movimentos sociais e gestão de saúde, seja numa perspectiva mais formal, seja ainda em processo informal de interlocução. Muitos interlocutores passam a compor o cotidiano da academia e ingressam na discussão sobre ciências sociais e saúde, em termos das reuniões do grupo, das disciplinas ministradas nos Programas de Pós-Graduação, eventos e outros espaços de aproximação possível.

Talvez um dos desafios atuais do Grupessc seja ampliar esse contato com pessoas de fora das ciências sociais, da área de saúde, por exemplo. Isto é particularmente urgente se levarmos em conta que vamos começar a nos deparar brevemente com as consequências do que está ocorrendo no campo da saúde agora, em termos programáticos e estruturais. A comemoração dos 10 anos do Grupessc pode servir para reaver a pretensão inicial de ser mais aberto ao contato com os profissionais de saúde.

Desde a formação da equipe para a realização da pesquisa inicial, o Grupessc tem sido um campo de formação de pesquisadores em vários níveis, na graduação e pós-graduação. Tem se configurado também em um campo para as supervisões de pós-doutorado desde o PNPD, projeto que assumimos no período de 2011-2016. Marcos Carvalho, um dos bolsistas chegados em 2017 está também vinculado ao nosso núcleo, com pesquisa sobre corpo, gravidez e novas tecnologias da reprodução e recebemos ainda Elisângela Maia Pêssoa, professora da Universidade do Pampa/UNIPAMPA, pesquisando sobre Doença de Alzheimer, envelhecimento e gestão de risco.

Em termos de projetos mais amplos, reconhecemos que essa formação continuada poderia se institucionalizar em um formato diferente como a criação de pós-graduação *lato sensu* e mesmo um mestrado profissional. O mestrado profissional tem potencial para incrementar a característica de articulação do Grupessc com a sociedade civil, que tem sido uma de suas marcas desde sua criação.

A primeira Reunião de Antropologia da Saúde (RAS)⁵, em 2015, significou um ponto alto nesse processo de construção de conhecimento sobre saúde a partir das ciências sociais – agora marcadamente da Antropologia – ao mesmo tempo em que mantendo a perspectiva de produção de redes e diálogos interdisciplinares em nível local, nacional e internacional. Igualmente o Grupessc teve uma participação importante nos seminários organizados pelo Mandacaru (Núcleo de Pesquisas em Gênero, Saúde e Direitos Humanos – UFAL), entre 2010 e 2015, que funcionaram como uma rede de pesquisadores no campo da saúde e temas afins, de diferentes instituições das regiões Nordeste e Centro Oeste.

Avaliamos que algumas de nossas fragilidades têm a ver com o fato de que as demandas da vida acadêmica de cada colaborador do núcleo nem sempre convergem para atividades do coletivo, embora haja convergência em termos temáticos. Consideramos importante que sejam criados projetos de pesquisas coletivas, inseridas em um projeto mais amplo que articule os pesquisadores. Isto não tem acontecido, a despeito de continuarmos recebendo alta procura de estudantes na pós-graduação pelo tema de saúde.

Cabe ressaltar que o Grupessc começou com a articulação entre uma informação e um interesse comum de pesquisa entre pessoas que atuam na produção de conhecimento diferenciado. Nosso desafio é permanecer construindo redes em que a produção e circulação de conhecimento seja um princípio nas nossas relações com nossos interlocutores e com outros pesquisadores afinados em uma “conversa” sobre experiências de estar no mundo.

Por fim, mas não menos importante, o Grupessc também é um espaço afetivo, e não só teórico e reflexivo. Uma característica que acreditamos fazer com que ele funcione pelo fato de o trabalho ser feito com pessoas com quem gostamos de trabalhar.

⁵ As mesas redondas e demais trabalhos apresentados na I Reunião de Antropologia da Saúde/2015 foram reunidos em uma publicação que contempla não só os integrantes do Grupessc, mas os pesquisadores de outras instituições com os quais mantemos uma interlocução (NEVES; LONGHI; FRANCH, 2018).

REFERÊNCIAS

- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **Sobre o pensamento antropológico**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro; Brasília: CNPq, 1988. (Biblioteca Tempo Universidade; n. 83).
- CARRARA, Sergio. Entre cientistas e bruxos: ensaio sobre os dilemas e perspectivas da análise antropológica da doença. In: ALVES, P. C.; MINAYO, M. C. S. (Orgs.). **Saúde e doença: um olhar antropológico**. Rio de Janeiro: Edit. Fiocruz, 1994, p. 33-45.
- FLECK, Ludwik. **Genèse et développement d'un fait scientifique**. Paris: Éds. Flammarion, 2005.
- FRANCH, Mónica; PERRUSI, Artur; ARAÚJO, Fátima; SILVA, Luziana. (Orgs.) **Novas abordagens para casais sorodiferentes**. João Pessoa: Grupessc/Ed. Manufatura, 2011.
- HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos Pagu**. Campinas/SP, 1995, p. 7-41.
- LATOUR, Bruno. Você acredita na realidade?. In: **A esperança de Pandora**. Edusc: Bauru/SP. 1999, p. 13-37.
- LATOUR, Bruno. **Ciência em ação: como seguir cientistas e engenheiros sociedade afora**. São Paulo: Editora UNESP, 2000, p. 13-37.
- MAKSUD, Ivia. **Casais Sorodiscordantes: conjugalidade, práticas sexuais e HIV/AIDS**. 2007. 259f. Tese (Doutorado em Saúde Coletiva) – Instituto de Medicina Social, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.
- NEVES, Ednalva M.; LONGHI, Marcia R.; FRANCH, Mónica. **Antropologia da saúde: ensaios em políticas da vida e cidadania**. João Pessoa: Mídia; Brasília: ABA Pub., 2018
- SARTI, Cynthia. Corpo e doença no trânsito de saberes. **RBCS**, v. 25, n. 74, p.77-90, outubro de 2010.
- STRATHERN, Marilyn. Os limites da Autoantropologia. In:_____. **O Efeito etnográfico e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2014, p.133-157.

OSWALDO RODRIGUES CABRAL
E A FORMAÇÃO DA ANTROPOLOGIA EM SANTA CATARINA

Oswaldo Rodrigues Cabral and the formation of Anthropology in Santa Catarina

Amurabi Oliveira

Doutor em Sociologia pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), Professor da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Pesquisador do CNPq.

Inaê Barbosa

Graduanda em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Bolsista de Iniciação Científica (CNPq).

RESUMO. A história da antropologia no Brasil tem sido continuamente revisitada. Porém, neste processo é recorrente a reafirmação de hierarquias acadêmicas que invisibilizam aquelas antropologias consideradas “provincianas”. Visando contribuir com esse debate, este artigo traz alguns elementos para compreendermos a formação da antropologia em Santa Catarina a partir da atuação de Oswaldo Rodrigues Cabral (1903-1978) entre as décadas de 1950 e 1960. A análise será realizada principalmente a partir dos documentos da Faculdade Catarinense de Filosofia (FCF), mas considerando também a atuação de Cabral em outros espaços neste mesmo período.

PALAVRAS-CHAVE. História da Antropologia; Antropologia Brasileira; Antropologia em Santa Catarina; Estudos do Folclore.

ABSTRACT. The history of anthropology in Brazil has been continually revisited, but in this process it is recurrent the reassertion of academic hierarchies that make invisible those anthropologies considered "provincial". In order to contribute to this debate, this article brings some elements to understand the formation of anthropology in Santa Catarina from the role of Oswaldo Rodrigues Cabral (1903-1978) between the 1950s and 1960s. The analysis will be carried out mainly from the documents of the Catarinense Faculty of Philosophy, but also considering the performance of Cabral in other spaces in this same period.

KEYWORDS. History of Anthropology; Brazilian Anthropology; Anthropology in Santa Catarina; Studies of Folklore.

INTRODUÇÃO

Os desafios que têm sido colocados para pensarmos uma antropologia cada vez mais no plural vão para além de problematizar a relação entre norte e sul global, ou mesmo entre centro e periferia. Deve-se reconhecer também como há sempre “subcolonialidades”, que reforçam e reificam hierarquias acadêmicas, que amiúde invisibilizam histórias, trajetórias e agentes que foram relevantes a seu tempo e em seus contextos no processo de rotinização do conhecimento antropológico, não apenas através da pesquisa, como também do ensino.

Este cenário, ao menos no caso da antropologia brasileira, se constrói ante a um processo acadêmico de consolidação de determinada perspectiva que se projeta e se impõe como nacional, ainda que seja claramente localizado, e em última instância provinciano, como demonstra uma análise mais acurada. Como bem apontam Reesink e Campos (2014, p. 77), pensando o caso do Norte-Nordeste, mas que também pode se aplicar a outras regiões do país, principalmente aquelas fora do “eixo Rio-São Paulo”¹:

A instauração e consolidação de um projeto de hegemonia geopolítico-acadêmico, no campo da antropologia, se dão através da constituição de um “complexo mítico das ciências sociais”, produzindo uma mensagem “consistente”, cuja estratégia privilegiada é a aplicação de uma deformação ideológica *pro causa sua*.

Partindo dessa análise do campo, buscamos, assim, contribuir para uma revisão da história da antropologia no Brasil, ao mesmo tempo em que desenvolvemos também uma reflexão sobre o ensino desta ciência, pensado a partir de suas transformações no tempo. Este exercício será realizado através da apresentação de alguns dos resultados parciais da pesquisa em curso acerca da história das ciências sociais em Santa Catarina, destacando-se aqui a atuação de Oswaldo Rodrigues Cabral (1903-1978) na Faculdade Catarinense de Filosofia (FCF), entre as décadas de 1950 e 1960, no processo de formação da antropologia neste estado.

Ainda que sejam bastante conhecidos nacionalmente nomes como dos antropólogos Egon Schaden (1913-1991) e Emilio Willems (1905-1997) – tendo sido o primeiro assistente do segundo – que realizaram pesquisas em Santa Catarina, é

¹ Apesar de comumente se falar de eixo “centro-sul” é interessante perceber que as ciências sociais no Sul do Brasil também são invisibilizadas, especialmente no caso de Santa Catarina - como podemos perceber pela publicação da CAPES organizada na década de 1950 sobre as ciências sociais no Brasil, que não faz menção a este estado, apesar de analisar os casos do Paraná e do Rio Grande do Sul (PINTO, CARNEIRO, 1955).

importante lembrar que eles desenvolveram suas trajetórias acadêmicas principalmente no estado de São Paulo, junto à Universidade de São Paulo (PEREIRA, 1994). Do mesmo modo, Silvio Coelho dos Santos (1938-2008), que fora assistente de Oswaldo Cabral, apesar de ter desenvolvido sua carreira no estado de Santa Catarina, pertenceu a outra geração de pesquisadores, mais afinada com os atuais parâmetros de cientificidade do campo da antropologia, tendo obtido o título de doutor em antropologia em 1972 junto à Universidade de São Paulo, além de ter sido presidente da Associação Brasileira de Antropologia, e organizador da IX Reunião Brasileira de Antropologia em 1974 na cidade de Florianópolis.

A base empírica da qual partimos é constituída principalmente pelos arquivos da Faculdade Catarinense de Filosofia (FCF) depositados no Arquivo Central da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), em Florianópolis. Porém, como já indicado, trata-se da divulgação dos primeiros resultados parciais de uma pesquisa em curso e, portanto, pressupõe uma continuidade através de trabalhos futuros. Para uma melhor compreensão por parte do leitor, organizamos o artigo em mais três subtópicos: a) no primeiro exploramos a relação de Oswaldo Cabral com a antropologia, situando-se também em diálogo com a história; b) apresentação do percurso metodológico da pesquisa; c) em seguida, será explanada a questão da antropologia na FCF, indicando seu lugar nessa estrutura e de que forma Oswaldo Cabral foi desenvolvendo esse espaço; d) por fim, realizaremos algumas breves considerações sobre como ele se inseriu em outros espaços de consagração intelectual através de publicações especializadas, situando-se no campo da antropologia brasileira a partir de uma produção voltada para o folclore; seguem-se então as considerações finais após estes subtópicos.

OSWALDO CABRAL ENTRE A HISTÓRIA E A ANTROPOLOGIA

Um primeiro dado que chama a atenção na leitura do legado de Oswaldo Cabral é seu amplo reconhecimento como historiador, talvez mais que como antropólogo. Apesar de ter integrado a Sociedade Brasileira de Sociologia e a Associação Brasileira de Antropologia, ele também teve uma intensa atuação no Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, na Comissão Nacional de Folclore e na Academia Paulista de

História² (SANTOS, 1979). Ademais, no plano mais local foi membro do Instituto Histórico e Geográfico de Santa Catarina (entre 1935 e 1975), da Academia Catarinense de Letras (ocupando a cadeira número 17 em 1938) além de deputado estadual (por duas legislações entre 1947 e 1955)³.

Esta situação limítrofe entre a história e a antropologia, que era vivenciada por Cabral, não era exclusiva sua. Lembremos que Gilberto Freyre (1900-1987), para citar um exemplo bastante conhecido, não se classificava exclusivamente como sociólogo, antropólogo ou historiador, localizando-se sempre entre estas ciências⁴ (FREYRE, 1968).

Deve-se atentar aqui para três questões principais neste caso: a) a divisão disciplinar existente nesse momento ainda era bastante incipiente, o que era aprofundado nos polos distantes dos grandes centros, uma vez que os primeiros cursos de ciências sociais surgem ainda na década de 1930 em São Paulo e no Rio de Janeiro⁵, porém apenas na década de 1970 em Santa Catarina; b) a concepção de ciências sociais era distinta neste momento, havendo uma compreensão mais ampla, que abarcava além da sociologia e da antropologia, também a história, a geografia, a economia, a psicologia etc.; c) neste cenário o caso mais comum é do intelectual autodidata, especialmente em ciências que haviam começado a se institucionalizar no Brasil, tais como a antropologia e a sociologia.

Cabral era autodidata tanto no campo da história quanto da antropologia. Sua formação acadêmica se deu no campo da medicina, tendo ele se graduado na Escola de Medicina do Rio de Janeiro (1929), cuja tese de colação de grau intitulou-se “Os problemas educacionais de higiene” (GUERRA, 2008). O trânsito entre a medicina e antropologia era relativamente comum entre o final do século XIX e as primeiras décadas do século XX, como bem atesta os casos de Raimundo Nina Rodrigues (1862-

2 Dentre os documentos pesquisados até o momento não encontramos as datas precisas, ainda que no caso da Comissão Nacional de Folclore sua participação date ao menos desde 1948 – quando é fundada a sub-comissão de Santa Catarina, que teve como seu primeiro Secretário Geral o professor Oswaldo Rodrigues Cabral.

3 Cabral participou também de outras associações locais como os Institutos Históricos e Geográficos da Bahia, Minas Gerais, Paraná, Pernambuco, Rio Grande do Sul e membro das Academias de Letras do Paraná, Piauí e Santa Catarina.

4 Interessante perceber que Freyre foi um dos poucos de sua geração que contou com uma formação acadêmica em ciências sociais no sentido estrito, pois, apesar de ter realizado seus estudos em História Social na Universidade de Colúmbia, chegou a fazer ao menos dois cursos no Departamento de Antropologia e mais dois no Departamento de Sociologia desta instituição, segundo documentação consultada na Fundação Gilberto Freyre.

5 Os primeiros cursos de ciências sociais criados no Brasil são os da Escola Livre de Sociologia e Política de São Paulo (1933), Universidade de São Paulo (1934), Universidade do Distrito Federal (1935).

1906), Arthur Ramos (1903-1949) e René Ribeiro (1914-1949), e um esforço maior na direção de diferenciar ambas as áreas deve ser compreendido como uma elaboração *a posteriori*. Como bem nos elucida Corrêa (2013, p. 26):

A própria definição de cientistas sociais como antropólogos é muito recente e parece estar ligada tanto a razões de ordem prática, consequência das divisões disciplinares institucionalmente criadas – não só na universidade, mas também em fundações concessionárias de financiamento de pesquisas e nos órgãos governamentais da área da educação –, quanto a influências teóricas ou relações políticas no sentido amplo (Peirano, 1980). Essa distribuição disciplinar parece ter criado a necessidade de apropriação, ou exclusão, *a posteriori*, de pesquisas, pesquisadores ou temas em cada uma das áreas das ciências sociais que vão ganhando contornos mais nítidos pela ampliação de seus recursos humanos e institucionais. E parece também tornar inevitável a colocação das perguntas: como desembaraçar a antropologia dos laços que pareciam prendê-la tão fortemente, no passado, a disciplinas hoje dela tão diferenciadas como a medicina ou o direito, por exemplo? Como criar para ela um percurso, uma trajetória, bem definidos, cujo ponto de chegada sejam nós, antropólogos contemporâneos?

Desse modo, o perfil “heterodoxo” de Oswaldo Cabral como antropólogo fica mais claro quando situado em seu contexto, distando de uma compreensão contemporânea dos pesquisadores desse campo, porém aproximando-se dos modelos formativos predominantes na época. Mais que isso, pretendo demonstrar, nas sessões seguintes, que na medida em que as regras de consagração do campo acadêmico foram mudando, especialmente no âmbito local, Cabral buscou incorporar elementos que lhe possibilitassem se legitimar como antropólogo.

METODOLOGIA DA PESQUISA

Este artigo originou-se de uma pesquisa em andamento que tem por objetivo investigar os processos de institucionalização das ciências sociais no ensino superior em Santa Catarina (SC). Por tratar-se de um processo histórico, no qual acontecimentos do passado ganham especial relevância para sua compreensão, a pesquisa documental constitui-se em uma iniciativa tão indispensável quanto fecunda. Ou seja, para remontar a história das ciências sociais (ou melhor, fragmentos dela⁶) nosso trabalho de campo se

6 Concordando com Haraway (1995), sendo a produção de conhecimento sempre localizada (ou seja, situada a partir das posições que ocupa o sujeito na sociedade e que é estruturada por gênero, raça, nação, classe etc.), todo conhecimento é também parcial pois “[...] não há maneira de ‘estar’ simultaneamente em todas [...] das posições” (HARAWAY, 1995, p. 26). Portanto, por mais que se pesquise, nunca será

realiza junto aos arquivos, especialmente os relatórios de ensino produzidos no âmbito da FCF.

Diferentemente do que se poderia inferir, uma antropologia dos arquivos dista significativamente do que ficou conhecido como “antropologia de gabinete”, que alicerçava a produção do conhecimento antropológico sobre determinados grupos sociais em relatos produzidos por terceiros. Uma antropologia dos arquivos propõe-se a observá-los enquanto produtos culturais de determinados grupos e de épocas específicas, de forma que “[...] não só a natureza do que os usuários dos arquivos chamam de ‘documento’, mas também os contextos de sua produção e os invólucros institucionais que os protegem, preservam e autorizam” (CUNHA, 2005, p. 8) constituem-se em questões-chave. Com isso, nas palavras de Cunha (2004, p. 292, grifo da autora), “[...] os arquivos tornaram-se então territórios onde a *história* não é buscada, mas contestada, uma vez que constituem *loci* nos quais outras historicidades são suprimidas”.

Ou seja, enquanto a antropologia de gabinete se voltou para documentos produzidos *sobre* certos grupos sociais e os concebeu enquanto dados inquestionáveis, a antropologia dos arquivos volta-se para documentos produzidos *por* grupos sociais de forma crítica, a fim de problematizá-los; concebendo-os enquanto “[...] um produto específico da articulação de estruturas e agências concretas” (PORTO, 2007, p. 127 apud COSTA, 2010, p. 182).

Portanto uma antropologia dos arquivos busca desvencilhar-se da ideia de que documentos (ou qualquer outro tipo de registro histórico) representam a realidade. Como se aquilo que é arquivado pudesse “congelar” verdades sobre acontecimentos, sujeitos, instituições, coisas e/ou lugares para que qualquer pessoa possa acessá-las na íntegra. Ao contrário, por meio de pesquisas em arquivos pode-se produzir diferentes narrativas sobre os mesmos acontecimentos, sujeitos, instituições, coisas e/ou lugares. Narrativas essas que podem inclusive se contradizerem, pois é possível tanto reafirmar narrativas consagradas com novos elementos quanto miná-las, apresentando outros sentidos, novas perspectivas e interpretações. E como em qualquer tipo de pesquisa antropológica, a produção de narrativas sobre o que se pesquisa em arquivos está diretamente ligada às perguntas feitas por quem pesquisa antes, durante e após a ida ao campo (CUNHA, 2005). Nesse sentido, pode-se afirmar que o arquivo é “um campo

possível abarcar a totalidade de um fenômeno pois, não sendo sujeitos oniscientes, observamos apenas partes específicas da realidade.

eminentemente político” (CUNHA, 2005, p. 9) pois nele representações sobre o passado e o presente entram em disputa e são legitimadas.

Os arquivos se constituem então em campo antropológico na medida em que antropólogos e antropólogas pretendem não só ouvir e analisar o que “falam” (por meio de documentos) os sujeitos e os grupos que estudam, mas também conhecer os contextos (social e simbólico) da produção desses documentos. Ou seja, mais que as “vozes” dos sujeitos e dos grupos, uma antropologia dos arquivos se propõe a tomar como objeto de análise “as condições de produção dessas ‘vozes’” (CUNHA, 2004, p. 293).

Para desenvolver a pesquisa sobre a institucionalização das ciências sociais no ensino superior em Santa Catarina nos voltamos, primeiramente, para o Arquivo Central da UFSC⁷ que conta com um conjunto de documentos da FCF⁸ em seu acervo. O direcionamento da pesquisa para esse acervo se deu porque a partir da década de 1950 o ensino de ciências ganhou espaço nos cursos de Filosofia, Geografia e História⁹ da FCF, por meio da criação das cátedras de Sociologia (no curso de Filosofia), Antropologia Cultural (nos cursos de Geografia e História), Antropologia Física (no curso de Geografia) e Etnografia do Brasil (no curso de História). Além disso, como afirma Oliveira (2018, p. 118):

(...) apesar de não serem as primeiras cátedras nesta área, encontra-se aí o gérmen para o desenvolvimento das ciências sociais no estado, uma vez que esta faculdade posteriormente foi incorporada à Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), possibilitando o surgimento de um curso próprio na década de 1970.

No índice organizado pelo Arquivo Central da UFSC é indicado que os documentos da Faculdade Catarinense de Filosofia estão armazenados em 77 caixas e a organização deles se deu segundo suas respectivas naturezas (atas, livros de registro, ofícios, balanço contábil, relatórios, legislação, programas de disciplinas, contratos, procurações, editais, recibos, correspondências, portarias, certidões etc.). Os documentos com os quais trabalhamos com mais dedicação fazem parte de três dessas

7 Como consta no site do Arquivo Central da UFSC, “o Arquivo Central tem sob sua responsabilidade a guarda e preservação do acervo, constituído por documentos produzidos e recebidos pelas unidades administrativas e acadêmicas existentes, bem como as já extintas, organizados de acordo com a proveniência, totalizando 1.243,0 metros lineares”. Disponível em: <http://arquivocentral.ufsc.br/o-arquivo-3/acervo/> Acesso em: 08/07/2018.

8 A FCF foi criada em 1951 e as aulas tiveram início no ano de 1955.

9 Em 1955 História e Geografia formavam um único curso. No ano seguinte passaram a constituir dois cursos independentes (SANTOS, 2006, p. 17).

naturezas: a ata da sessão de fundação da FCF, os editais dos concursos para admissão de estudantes e os relatórios de ensino produzidos pelos docentes.

Em um primeiro artigo publicado a partir desses documentos, Oliveira (2018) observa que a fundação da FCF envolveu uma série de membros das elites locais, como o Desembargador Henrique da Silva Fontes, que fora presidente do IHGSC, Oswaldo Bulcão Viana, Victor da Luz Fontes, Monsenhor Frederico Hobold, Pe. João Alfredo Rohr, que foi diretor do Colégio Catarinense, Pe. Alvino Braun e Oswaldo Rodrigues Cabral¹⁰ que circulavam por certos espaços como o Instituto Histórico e Geográfico de Santa Catarina (IHGSC), o Colégio Catarinense, a Academia Catarinense de Letras e as demais faculdades já existentes na época¹¹. Além disso, aponta que tanto a formação de professores para o ensino secundário quanto de elites culturais¹² constava entre os objetivos da fundação dessa faculdade.

Contudo, a análise de Oliveira (2018) centra-se nos relatórios de ensino produzidos pelos docentes da FCF, mais especificamente das cátedras de sociologia e antropologia cultural – que se aproximam mais da compreensão de ciências sociais vigentes na atualidade. Com isso, Oliveira observou que as teorias e os autores que compunham o conteúdo das aulas dessas duas cátedras possuíam afinidades com o que estava sendo produzido e discutido nos “grandes centros de produção do conhecimento”. Assim, desmistifica a ideia de que as ciências sociais desenvolvidas fora desses centros, nas periferias intelectuais, eram em verdade “pré-científicas” e “provincianas”.

Em um segundo momento da pesquisa, voltamo-nos para o acervo do MARquE (Museu de Arqueologia e Etnologia – Oswaldo Rodrigues Cabral da UFSC) a fim de analisar documentos referentes a fundação do Instituto de Antropologia da universidade. Os documentos do Instituto se encontram no acervo do MARquE (e não no Arquivo Central da UFSC) porque com a reforma universitária de 1970 as cátedras e as faculdades da universidade transformaram-se em departamentos e centros, ao tempo em que o Instituto transformou-se em Museu (SANTOS, 2006). Portanto, o atual MARquE é

10 A fim de melhor analisar a participação de Oswaldo Cabral no processo de formação da antropologia em SC, um artigo foi produzido e está no prelo.

11 Como a Faculdade de Direito, a de Ciências Econômicas, a de Farmácia e Odontologia e a de Medicina.

12 Um artigo sobre a atuação da FCF como um espaço de formação de elites culturais está sendo produzido pelos autores, tendo como ponto de partida de análise os editais dos concursos para admissão de estudantes na FCF.

o antigo Instituto de Antropologia e os registros históricos da instituição estão armazenados no acervo do Museu.

O Instituto de Antropologia foi inaugurado em 1968 por Oswaldo Cabral, portanto foram apenas dois anos de atividades que antecederam sua transformação em museu e sua descaracterização enquanto um *locus* de pesquisa e ensino no campo antropológico. Todavia, esse pouco tempo de atividades foi suficiente para que o Instituto fosse reconhecido como “[...]a vanguarda em termos de ensino, pesquisa e extensão na área de Ciências Humanas e, quiçá, na própria Universidade. Era uma organização-modelo e podia rivalizar com outras organizações congêneres existentes no País” (SANTOS, 2006, p. 36).

Suas instalações eram muito bem equipadas com o necessário para a realização de pesquisas e contavam com salas de aula, laboratórios, biblioteca, salas de exposições, oficinas de manutenção, depósito de materiais e anfiteatro. O Instituto também contava com um corpo de docentes e pesquisadores de diversas áreas¹³ e realizava cursos de extensão com bastante frequência. Inclusive docentes e pesquisadores de outras instituições¹⁴ ministraram cursos de extensão no Instituto e participaram de pesquisas desenvolvidas por membros do mesmo, o que demonstra que na época já se promovia o diálogo com *locus* de produção de conhecimento científico de outras localidades do país (SANTOS, 2006).

Mas é curioso o fato de que há no acervo do MARquE, a respeito da inauguração do Instituto em 1968 e das atividades do mesmo até a reforma universitária, apenas os exemplares dos anos I e II da Revista Anais do Instituto de Antropologia. Não há nenhum outro documento da época: nem mesmo atas, relatórios, contratos ou portarias.

É claro que não deixa de ser extremamente fértil a observação e a análise desse material. Não há dúvidas de que muito se pode conhecer da história das ciências sociais no ensino superior em SC a partir do que foi publicado na Revista de Anais do Instituto de Antropologia, ainda mais considerando que o conteúdo de cada exemplar foi escolhido e estruturado pelos sujeitos envolvidos nas atividades da instituição. Ou seja, a revista é constituída por aquilo que se desejava veicular sobre o Instituto. São

13 Entre eles, Oswaldo Cabral (antropologia), Sílvio Coelho dos Santos (antropologia), Walter Piazza (história da América), Anamaria Beck (arqueóloga), Gerusa Duarte (geógrafa), Edison Araújo (odontólogo) e Marcílio Dias dos Santos (antropologia).

14 Como Egon Shaden (USP), Roque Laraia (Museu Nacional), Paulo Duarte (USP), Luiz de Castro Faria (Museu Nacional), Oldemar Blasi (Museu Paranaense), Maria Conceição Beltrão (Museu Nacional) e Wesley Hurt (Universidade de Indiana – EUA).

representações sobre a instituição produzidas e veiculadas pelos sujeitos envolvidos no processo de fundação e manutenção da mesma.

Ao mesmo tempo, não deixa de ser inquietante que um Instituto com a notoriedade que se afirma ter possuído não tenha deixado outros registros históricos que não as Revistas de Anais do mesmo. Nesse sentido podemos concordar com Costa (2010, p. 177) quando afirma que o trato com documentos “[...] permite o desvelamento de intenções, valores, desejos, recuos, presentes não só em tudo que é explicitado, mas também naquilo que é omitido ou dissimulado”. Pois tanto o que é acessível quanto o que não se encontra no arquivo é dado relevante para uma abordagem antropológica.

Como já indicado, estamos aqui realizando uma aproximação inicial em termos de pesquisa com a história da antropologia em Santa Catarina, visando com isso contribuir de forma mais ampla com uma reanálise da história das ciências sociais no Brasil, de modo que parte do material empírico que estamos analisando ainda será objeto de publicações futuras.

A CADEIRA DE ANTROPOLOGIA NA FACULDADE CATARINENSE DE FILOSOFIA

A história da antropologia em Santa Catarina liga-se diretamente à FCF. É interessante perceber que as primeiras experiências de Ensino Superior em Santa Catarina iniciam-se ainda na década de 1930, com a criação em 1932 da Faculdade de Direito de Santa Catarina¹⁵, ao passo que a FCF é fundada em 1951, e tem suas atividades iniciadas em 1955. Essa instituição tinha como uma de suas finalidades a formação de uma dada “elite” cultural. Todavia, a formação de professores para o ensino secundário, em expansão no período, também era uma de suas preocupações fundantes. Funcionaram inicialmente os cursos de Filosofia, Geografia e História, Letras Clássicas, Letras Neolatinas e Letras Anglo-Germânicas.

Apesar de recorrentemente considerar-se o professor Oswaldo Cabral como fundador da cátedra de Antropologia nesta instituição (SANTOS, 2006), na circular n. 2, datada de 15 de fevereiro de 1956, é indicado como professor dessa disciplina o padre Alvinho Bertholdo Braun, possivelmente referindo-se a sua atuação na disciplina de

15 Foram criadas posteriormente a Faculdade de Ciências Econômicas (1943), de Farmácia e Odontologia (1947), e Filosofia e Medicina (1955).

antropologia física¹⁶. De fato, ao tempo da criação da Faculdade, Cabral era mais conhecido pela sua atuação na história, como atesta o fato de ter sido secretário geral do Primeiro Congresso Catarinense de História em 1948, no qual apresentou as “monografias” intituladas “Os açorianos” e “Os juízes de fora do Desterro” (MATOS, 1955).

Oswaldo Cabral esteve envolvido na criação da FCF e lecionou na mesma até 1961 (quando foi incorporada à Universidade de Santa Catarina, transformando-se em Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras). Inicialmente, foi professor titular na cadeira de história antiga e medieval do curso de história, porém em ofício de 1956 (sem data) do diretor em exercício padre Wener José Soell, endereçado ao diretor da diretoria do ensino superior Dr. Jurandyr Lodi, é requerido a transferência de Cabral para a cadeira de antropologia cultural, que naquele momento encontrava-se vaga. Nos termos do documento:

Apresenta como títulos que o recomendam à transferência pretendida, além do diploma universitário que possui, mais as publicações seguintes:

1. Cultura e Folclore – que se encontra em via de tradução para a língua castelhana;
2. Sobrados, casas e chácaras de Nossa Senhora do Destêro;
3. Da Idade, tese à cátedra de medicina legal;

O requerente é registrado na Diretoria do Ensino Superior, como Livre Docente, por concurso, de Medicina Legal da Faculdade de Direito de Santa Catarina e Professor desta Faculdade, em cujos processos se encontra o “curriculum vitae” do mesmo.

Apreende-se deste documento algumas questões interessantes: a) a aproximação de Cabral com a antropologia cultural através dos estudos do folclore, o que será aprofundado em publicações que ele realizou em anos posteriores; b) sua circulação por diversos espaços institucionais e campos disciplinares, que no seu caso seriam elementos constitutivos de sua identidade como antropólogo; c) a aparente existência de um interesse em se aproximar mais enfaticamente do campo da antropologia, tendo em vista que a cátedra passa a ser, por excelência, o espaço da legitimação científica dentro de um dado campo do conhecimento após o advento das instituições de ensino superior no estado.

16 Sua formação era em filosofia e teologia, tendo atuado anteriormente no Colégio Catarinense - uma das instituições mais tradicionais de ensino do estado, tendo cedido inclusive alguns de seus espaços para o funcionamento inicial da FCF.

Acerca da inserção e envolvimento de Oswaldo Cabral com a questão do folclore - tendo ele estado à frente da Comissão Catarinense de Folclore -, é importante considerar os seguintes aspectos:

Participar do movimento valorizava os intelectuais que se sentiam isolados dos grandes centros. Daí serem identificados como “intelectuais de província”, com fortes ligações com os poderes locais. O movimento privilegiava uma visão da unidade brasileira como resultado do equilíbrio das diversidades regionais e convocava os intelectuais de província a abandonarem a história das elites a que vinham se dedicando e a procederem à descrição da cultura de sua região, seguindo métodos objetivos e científicos orientados pela CNFL e depois, pela Campanha [de Defesa do Folclore Brasileiro] (OLIVEIRA, 2008, p. 92).

De certo modo, podemos compreender este movimento como uma forma de inserção de Cabral nas disputas produzidas pelo campo científico e pelo campo da cultura. A Comissão Catarinense de Folclore se constituiu durante o Primeiro Congresso Catarinense de História, do qual, como já indicado, Cabral fora secretário-geral. Tendo ficado a frente desta comissão, ele também se responsabilizou pelos doze primeiros números de seu boletim, publicado a partir de 1949 (GONÇALVES, 2012).

Deve-se ainda indicar alguns dados sobre a produção apresentada; o livro “Cultura e Folclore”, publicado em 1954 na Imprensa Oficial do Estado, foi premiado pela Comissão Nacional do Folclore e continha o prefácio de Roger Bastide (1898-1974). Já sua tese, tratava de questões legais e consuetudinárias relacionadas às idades cronológica, psicológica e biológica de pessoas em diferentes culturas (SANTOS, 2006).

Como consta em documentos da FCF, o ensino de antropologia ocorria junto aos cursos de geografia e de história, sendo que em ambos havia as disciplinas de antropologia cultural, a cargo de Oswaldo Cabral, e de etnografia do Brasil, a cargo de Jaldyr Baering Faustino da Silva (que era bacharel em direito). No curso de geografia havia ainda a disciplina de antropologia física, como já indicado, que ficava a cargo do padre Alvino Bertholdo Braun. A disciplina de antropologia cultural estava alocada no primeiro ano do curso de história, e no segundo ano do de geografia, sendo aparentemente uma disciplina que possuía um lugar relevante na formação ofertada por esta instituição.

As práticas cotidianas de ensino incluíam a produção de um “Relatório circunstanciado sobre o ensino ao seu cargo”, no qual deveria ser especificada as partes lecionadas do programa.

Cada disciplina deveria apresentar exames escritos e orais, o que se realizava através de pontos a serem sorteados, que deveriam ser depositados na secretaria da Faculdade. Eram indicados ao menos três pontos, cada um deles se desdobrando em três questões. Para ser aprovado, o aluno deveria comparecer a ao menos dois terços das aulas, e obter média final igual ou superior a cinco.

A disciplina de antropologia era lecionada duas vezes por semana, entre 17:30 e 19:10, num pequeno anfiteatro. Normalmente a disciplina iniciava com uma explanação mais geral sobre seus objetivos, partindo para o conceito de cultura entre autores como Linton, Herskovits, Malinowski e Boas. No segundo semestre (considerando o caráter anual das disciplinas) Cabral focalizava em questões como família, matrimônio, parentesco, religião e cultura material. É interessante perceber que sua obra *Cultura e Folclore* passou a assumir centralidade para esta disciplina, especialmente pelo fato de haver poucos manuais de antropologia nesta época, e pelo escasso número de livros dedicados a esta ciência na biblioteca da FCF. Um exame cuidadoso desse material nos leva a perceber que:

[...] as teorias, ideias e autores que aqui circulavam encontravam-se em afinidade com o que estava sendo realizado em outros centros do país naquele período. Este movimento se completava pela própria circulação das elites culturais do estado em determinados espaços, tais como o IHGSC, a ACL, a Faculdade de Direito e a partir de então a própria FCF, compreendida como espaço de formação e reprodução das elites culturais locais, que poderiam ter acesso a partir dali a bens culturais até então inacessíveis, e que apesar dos entraves encontrados, e do isolamento inevitável que uma ilha sempre produz, permaneciam em diálogo com os debates que se desdobravam nacionalmente nas ciências sociais. (OLIVEIRA, 2018, p. 124).

Comprendemos assim, que Oswaldo Cabral figurava naquele momento como um dos principais expoentes desse movimento que a FCF representava para a intelectualidade local, de “desprovincializar” o debate, trazendo por meio de suas aulas para a formação das elites culturais catarinenses autores e teorias que estavam sendo lidos e discutidos também nos grandes centros.

OUTROS ESPAÇOS DE CONSAGRAÇÃO: AS PUBLICAÇÕES

Quando Oswaldo Cabral assumiu a cátedra de antropologia cultural ele já dispunha de um relativo prestígio em nível local, e mesmo nacional, especialmente após a publicação em 1937 de seu livro *Santa Catarina – história, evolução* na coleção “Brasiliana”, da Companhia Editora Nacional.

A partir da década de 1930 há uma significativa expansão do mercado editorial brasileiro, concentrando-se no centro-sul do país o maior número de editoras e de editores (MICELI, 1979). Neste cenário, que coincide, como já vimos, com a criação dos primeiros cursos de ciências sociais no Brasil, ganha destaque ao menos três importantes coleções editoriais: Brasiliana, Documentos Brasileiros e Biblioteca Histórica Brasileira. Como nos indica Pontes (1989, p. 386):

As coleções, nesse contexto, aparecem como um dos espaços privilegiados para a veiculação do pensamento da época. Por essa razão, devem ser analisadas como um dos ‘requisitos institucionais’ que moldaram o perfil do campo intelectual do período.

E em meio às obras que circulavam nessa coleção, aquelas de cunho historiográfico eram as principais publicações.

Apesar de sua consagração e reconhecimento local como um “homem de letras”, dado seu multifacetado espectro intelectual, Oswaldo Cabral também buscou se legitimar no âmbito nacional. Com sua inserção nesta coleção ele se tornou uma das principais, se não a principal, referência na história de Santa Catarina¹⁷. Em uma fase posterior desta coleção, já em 1960, ele publicou uma segunda obra intitulada *João Maria: interpretação da Campanha do Contestado*. Também, como já indicado, sua inserção na Comissão Nacional do Folclore lhe possibilitou outros trânsitos, que de certo modo, em uma dada conjuntura, o aproximaram do debate presente na antropologia brasileira naquele momento.

Fica evidente, assim, que as publicações de Oswaldo Cabral ligadas à questão do folclore encontravam-se afinadas com o debate intelectual de seu tempo. Como bem aponta Villas Bôas (2007), parte significativa da produção acadêmica em ciências

¹⁷ Cabral divide esse prestígio como referência na história de Santa Catarina com Lucas Alexandre Boiteux (1881–1966), historiador catarinense que escreveu diversas obras e inúmeros artigos a respeito de Santa Catarina, com destaque para a sua obra “Notas para a História Catarinense” (1912). Como Oswaldo Cabral, Lucas Boiteux também participou de espaços frequentados pelo círculo intelectual da época como a Sociedade de Geografia do Rio de Janeiro, o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e a Academia Catarinense de Letras.

sociais entre as décadas de 1940 e 1960 dedicou-se ao tema das “tradições populares”.

Ainda segundo a autora:

Na realidade, o interesse pela cultura popular era então crescente, sendo observado não só a criação de instituições voltadas para a pesquisa do folclore, mas também em manifestações, movimentos e organizações de setores estudantis, artísticos e literários, principalmente no final da década de 1950 e início dos anos 1960 (VILLAS BÔAS, 2007, p. 102).

O argumento que sustentamos aqui a partir das questões postas é, portanto, de que Oswaldo Cabral passou a direcionar cada vez mais seus esforços intelectuais para se deslocar da condição genérica de “homem de letras” para um “especialista” em antropologia, dentro dos quais a publicação incisiva em temas considerados relevantes para a antropologia brasileira naquele momento era fundamental.

Ademais, vale ressaltar que sua inserção no meio intelectual e político da época (ligada ao fato de Cabral ter sido homem, branco e membro de uma elite cultural) teve grande influência no reconhecimento de suas obras no plano local. Deste modo, como afirma Freitas (2012, p.7), “a notoriedade de Cabral foi construída pela extensão de sua obra e pela legitimidade conferida pelo círculo intelectual contemporâneo a sua produção”. Ou seja, para tornar-se uma das principais referências sobre a história de Santa Catarina (apesar de invisibilizado na antropologia brasileira), foi importante circular por espaços culturais, intelectuais e políticos, lecionar, criar alianças e, principalmente, ser reconhecido por seus pares – além de produzir e publicar.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Apesar da atuação de Oswaldo Cabral no campo da antropologia ter ultrapassado cronologicamente a própria FCF, uma vez que esta instituição foi incorporada à Universidade Federal de Santa Catarina na década de 1960, nossa análise se limita aqui a pensar seu lugar na formação da antropologia neste estado. Todavia, não podemos olvidar a criação do Instituto de Antropologia em 1965, por iniciativa de Oswaldo Cabral, que posteriormente foi transformado no Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade Federal de Santa Catarina no bojo das transformações implementadas pela Reforma Universitária de 1968. Transformações essas que também levaram à incorporação dos antropólogos que faziam parte do quadro deste instituto ao

departamento de sociologia – o que levou Oswaldo Cabral a se afastar, por discordar da nova estrutura universitária.

Estas suas outras iniciativas demonstravam também sua preocupação com a rotinização do conhecimento antropológico, bem como com a própria formação de quadros de pesquisadores nessa área. É no curso de história, junto ao qual funcionava o Instituto de Antropologia, que Oswaldo Cabral arregimentou aquele que se tornou inicialmente seu assistente, e posteriormente o substituiu: Silvio Coelho dos Santos. Além dele, agregou ainda um grupo significativo de pesquisadores que foram importantes na formação do curso de ciências sociais na UFSC na década de 1970. Sendo assim, ainda que não tenha participado diretamente da criação do curso de ciências sociais na UFSC, as condições acadêmicas e intelectuais para tanto foram proporcionadas, em grande medida, pelos esforços que Cabral produziu em período anterior.

Em todo caso, este breve trabalho buscou, antes de mais nada, visibilizar o processo de formação da antropologia em Santa Catarina partindo de um dos agentes principais neste processo. Apesar das mudanças ocorridas no campo das ciências sociais nas últimas décadas terem distanciado o perfil acadêmico de Oswaldo Cabral daquele esperado de um antropólogo profissional, almejou-se demonstrar aqui como que seu perfil e atuação estavam afinados com os embates intelectuais de seu tempo. Mais que isso, este pesquisador realizou de fato um esforço de deslocamento que o aproximou cada vez mais da antropologia, o que se consolidou através dos mais importantes espaços de consagração intelectual do período: a cátedra e as publicações sobre temas considerados relevantes para a antropologia brasileira no período.

Este é um esforço inicial para visibilizar e desvelar parte de uma história pouco conhecida, contribuindo desse modo para a questão mais ampla da própria formação da antropologia brasileira, demonstrando sua heterogeneidade e, sobretudo, a complexidade daquelas antropologias consideradas “provincianas”.

REFERÊNCIAS

CABRAL, Oswaldo Rodrigues. **Cultura e folclore**: bases científicas do folclore. Florianópolis: Comissão Catarinense de Folclore, 1954.

_____. **João Maria**: interpretação da Campanha do Contestado. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1960.

_____. **Santa Catharina** – história, evolução. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1937.

CORRÊA, Mariza. **As Ilusões da Liberdade**: a escola Nina Rodrigues e a antropologia no Brasil. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2013.

COSTA, Maria C. Castilho. Etnografia de arquivos – entre o passado e o presente. **Matrizes**, v. 3, n. 2, p. 171-186, 2010.

CUNHA, Olivia. M. Gomes da. Tempo imperfeito: uma etnografia do arquivo. **Mana**, v. 10, n. 2, p. 287-322, 2004.

_____. Gomes da. Do ponto de vista de quem? Diálogos, olhares e etnografias dos/nos arquivos. **Estudos Históricos**, n. 36, p. 7-32, 2005.

FREITAS, Patrícia de. Como se faz um historiador: o lugar de Oswaldo Rodrigues Cabral na historiografia catarinense. **Revista Santa Catarina em História**, v.6, n.1, p. 1-14, 2012.

FREYRE, Gilberto. **Como e porque sou e não sou sociólogo**. Brasília: Editora Unb, 1968.

GONÇALVES, Janice. Defender o patrimônio tradicional: a atuação dos folcloristas catarinenses entre 1948 e 1958. **Memória e Patrimônio**. v. 8, n. 2, p. 4-25, 2012.

GUERRA, Rogério F. Oswaldo Rodrigues Cabral: notas sobre a trajetória de vida de um intelectual brilhante. **Revista de Ciência Humanas**, v. 42, n. 1, p. 9-60, 2008.

HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos Pagu**, s/v, nº 5, p.7-41, 1995.

MATOS, Odilon Nogueira. Anais do Primeiro Congresso de História Catarinense. **Revista de História**, v. 10, n. 21-22, p. 537-539, 1955.

MICELI, Sergio. **Intelectuais e classe dirigente no Brasil: (1920-1945)**. São Paulo: Difel, 1979.

OLIVEIRA, Amurabi. O ensino de ciências sociais na Faculdade Catarinense de Filosofia. **Ciências Sociais UNISINOS**, v. 54, n. 1, p. 117-125, 2018.

OLIVEIRA, Lúcia Lippi. **Cultura é patrimônio**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2008.

PEREIRA, João Baptista Borges. Emilio Willems e Egon Schaden na história da Antropologia. **Estudos Avançados**, v. 8, n. 22, p. 249-253, 1994.

PINTO, Costa & Carneiro, Edison. **As ciências sociais no Brasil**. Rio de Janeiro: CAPES (Série Estudos e Ensaios, nº 6), 1955.

PONTES, Heloisa. Retratos do Brasil: editores, editoras e “coleções brasileira” nas décadas de 30, 40 e 50. In: MICELI, Sergio. **História das Ciências Sociais no Brasil**. Vol.1, São Paulo: Vértice, 1989, p. 359-409.

REESINK, Mísia; CAMPOS, Roberta. A Geopolítica da Antropologia no Brasil: ou como a província vem se submetendo ao Leito de Procusto. In: SCOTT, Parry; CAMPOS, Roberta Bivar; PEREIRA, Fabiana (Orgs.). **Rumos da Antropologia no Brasil e no Mundo: Geopolíticas Disciplinares**. Recife EDUFEPE/ABA, 2014, p. 55-81.

SANTOS, Sílvio Coelho dos. A Antropologia em Santa Catarina. In: SANTOS, Sílvio Coelho dos (org.). **Memória da Antropologia no Sul do Brasil**. Florianópolis: Ed. da UFSC, Associação Brasileira de Antropologia, 2006, p. 15-77.

_____. In Memoriam: Oswaldo Rodrigues Cabral (1903-1978). **Revista de Antropologia**, v. 22, s/n, p. p. 277-278, 1979.

VILLAS BÔAS, Gláucia. **A Vocação das Ciências Sociais no Brasil**: um estudo da sua produção em livros do acervo da Biblioteca Nacional 1945 a 1966. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional, 2007.

O GUERREIRO TREME TERRA ALAGOANO:

a contribuição de mestre Benon para a história do folguedo de Alagoas¹

The Guerreiro Treme Terra Alagoano: the contribution of master Benon to the story of the folguedo of Alagoas

Juliana Gonçalves Freire

Doutoranda em Antropologia do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFPE.

RESUMO. Este artigo tem como objetivo apresentar o grupo de Guerreiro Treme Terra Alagoano, do mestre Benon. A sede do grupo era na cidade de Maceió e esse espaço foi fundamental para o mestre organizar seu grupo e ensinar aos brincantes do seu Guerreiro os valores dessa manifestação. Assim, o primeiro momento desse artigo tem como objetivo apresentar algumas características do Guerreiro e o nome de seus personagens. No segundo momento, o foco é apresentar a trajetória de Benon como brincante e mestre de folguedos. No terceiro momento, o objetivo é apresentar os meios que o mestre Benon encontrava para manter as atividades de seu grupo diante de alguns obstáculos que ele encontrava no meio urbano. Assim, por meio da imersão no campo de pesquisa, através do convívio por alguns dias e das muitas conversas que mantive com as pessoas envolvidas, pude conhecer os detalhes que há por trás do colorido das roupas e do brilho das lantejoulas.

PALAVRAS-CHAVE: Guerreiro. Folguedo. Cultura Popular. Mestre Benon.

ABSTRACT. This article has as objective to present the group of Guerreiro Treme Terra Alagoano, of the master Benon. The headquarters of the group was in the city of Maceió and this space was fundamental for the master to organize his group and to teach to the players of his Guerreiro the values of this manifestation. Thus, the first moment of this article aims to present some characteristics of the Warrior and the names of his characters. In the second moment, the focus is to present the trajectory of Benon like gibberer and master of folguedos. In the third moment, the objective is to present the means that the master Benon found to maintain the activities of his group before some obstacles that he found in the urban environment. Thus, through immersion in the field of research, through the conviviality for a few days and the many conversations I had with the people involved, I was able to know the details behind the color of the clothes and the glitter of the sequins.

¹ Trabalho apresentado na 29ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 03 e 06 de agosto de 2014, Natal/RN.

KEYWORDS: Guerreiro. Folguedo. Popular Culture. Master Benon.

Esse negro que se veste de Rei no Auto dos Guerreiros sabe que gastou quase tudo o que o que possuía para comprar o Manto e a Coroa, mas acha que a alegria de vesti-lo é compensação muito maior do que o preço pago. Ariano Suassuna. In: A Pedra do Reino.

Esse artigo tem como proposta refletir acerca do grupo de Guerreiro do mestre Benon, da cidade de Maceió-AL. Mestre Benon foi um grande mestre da cultura popular alagoana e uma importante referência para outros mestres e brincantes. Faleceu aos 79 anos, no ano de 2016. Esse trabalho apresenta um pouco do legado que Benon deixou para gerações de brincantes em Alagoas. Foram muitas apresentações, muitos grupos de folguedos criados por ele e muita história para contar. O seu último grupo de folguedo foi o grupo de Guerreiro Treme Terra Alagoano. Portanto, para conhecer melhor o grupo foi preciso conhecê-lo fora dos palcos. Durante os ensaios, foi possível compreender as relações estabelecidas entre os brincantes, a contribuição de cada um para o folguedo e como o mestre Benon transmitia os seus ensinamentos.

Dessa forma, para o desenvolvimento da proposta apresentada, esse artigo está dividido em três momentos. No primeiro tópico, o foco foi apresentar um pouco do folguedo Guerreiro e suas principais características. No segundo momento, são apresentadas as informações relacionadas ao grupo de Guerreiro do mestre Benon. A partir da pesquisa de campo, puderam-se compreender os desafios que um grupo de Guerreiro enfrenta na contemporaneidade.

UM BREVE COMENTÁRIO SOBRE A HISTÓRIA DO FOLGUEDO GUERREIRO

O Guerreiro surgiu em fins da década de vinte do século XX², segundo os registros de alguns folcloristas como Aberlado Duarte, Théó Brandão e Alceu Maynard, na zona da Mata, no meio rural do Estado de Alagoas. É um folguedo que foi caracterizado pelos pesquisadores do folclore como genuinamente alagoano, por ter sido identificado

² Ver Théó Brandão (2007) e Aberlado Duarte (2010), publicado pela Editora da Universidade Federal de Alagoas.

unicamente neste Estado. Para o folclorista alagoano Théo Brandão, este seria uma ramificação dos Reisados – um Reisado Moderno (2007, p. 76).

O reisado, uma das danças que deu origem ao Guerreiro, também resultou da fusão de autos diversos (DUARTE, 2010, p. 283). Edson Farias (2009) compreende o Reisado como uma “mistura de fé, festividade e dança”. Abelardo Duarte (2010) ressalta que as tradições africanas, trazidas ainda no período colonial, foram essenciais para a criação dos folguedos populares. Acrescenta que em Maceió havia muitos negros vindos do Congo e de Angola, e que estes trouxeram várias festas.

Um personagem central do Reisado que está presente também no Guerreiro é o Mateus (ou Mateu, como falam os brincantes). Este foi definido pelo pesquisador Abelardo Duarte (2010) como tragicômico. A comicidade do Mateus é por conta de sua alegria e brincadeira, durante as apresentações seu papel é animar os outros brincantes e a plateia. A parte trágica se dá no episódio do Boi, em que este recebe uma pancada e morre. Posteriormente, como escreve Duarte (2010), o Boi se levanta, renascendo. O que caracteriza o figurino do personagem Mateus é o encarvoamento³ do rosto, sendo que mesmo as pessoas negras pintam a face. Esse processo se dava com carvão e banha de porco. Para mestre Benon, o Mateus representa os negros fugitivos.

Os participantes/brincantes do Guerreiro possuem em suas vestes muitas cores, espelhos, fitas, mantos. Théo Brandão (2007, p. 76) salienta que muitos grupos “imitavam os trajes nobres da colônia, adaptados ao gosto e possibilidade econômica do povo”. O detalhe dos figurinos, com base no que os folcloristas registraram, não passou por grandes mudanças, apenas adaptações. Um exemplo é do grupo de Guerreiro Vilelense Mimo do Céu, da cidade de Teotônio Vilela, zona da Mata de Alagoas, o qual apesar de ter como membros crianças e adolescentes, mantêm as vestes coloridas, cheias de espelhos e outros enfeites, sendo nesse caso adaptadas para seus tamanhos⁴.

O que caracteriza também o Guerreiro é o grande chapéu em formato de igreja, que fica sob a cabeça do mestre do grupo, sendo este um dos principais símbolos deste auto. Usado em diversos trabalhos de publicidade para divulgar eventos que acontecem em Alagoas, “tornou-se marca de forte apelo turístico e institucional” (CAVALCANTI;

³ Atualmente esse processo de escurecer a face é feito com tintas escuras, não mais com banha de porco e carvão.

⁴ Pesquisa de campo que realizei em 2012.

ROCHA, 2007, p. 30). Para os brincantes do grupo, o significado do chapéu é a ligação do auto com a religiosidade cristã.

Apesar da aproximação com o cristianismo, por meio dos chapéus dos mestres em formato de igreja, Brandão (2003) observou como a influência das religiões afro foi sendo absorvida pelos grupos não apenas no ritmo, através do ganzá e tambores, mas também em suas letras. O pesquisador Amaro Braga (2011) observa que algumas características das religiões afro-brasileiras influenciam diretamente o folclore nacional, por meio das cores, da musicalidade e dos valores religiosos e morais contidos em folguedos como o Guerreiro. Braga afirma que:

[...] a capacidade da cultura afrobrasileira ou afro-descendente de manter-se erguida, em um processo de contribuição contínua, em meio a situações adversas ou conflitantes. Os estudos folclóricos têm demonstrado como boa parte do patrimônio cultural brasileiro é oriundo, ou sofre influência direta, da cultura afro-descendente. Cores, temas, performances, gestos e maneirismos e até os valores, além dos mais óbvios como a musicalidade, a vestimenta e a alimentação entre uma série de outros componentes da cultura popular brasileira se estruturam ainda hoje mediados por uma herança africana (BRAGA, 2011, p. 318).

Os temas criados, cantados e dançados durante as apresentações dos Guerreiros são diversos: política, brigas, agradecimento, esclarecimento sobre algum fato, amor, ódio, amizade. Os personagens registrados pelos folcloristas e antropólogos são os mesmos, mas cada grupo possui a liberdade de acrescentar ou diminuir conforme suas necessidades e condições financeiras. Em geral, no Guerreiro temos os seguintes personagens: Rei, Rainha, Lira, Índio Peri e seus vassallos, Mestre e Contra Mestre, General, Catirina, Estrela Republicana, Estrela Brilhante, Estrela de Ouro, Sereia, Caboclinho, Palhaço, Mateus, Borboleta, Banda da Lua, Boi e por fim as figuras, que “apenas” cantam e dançam para dar beleza ao Guerreiro.

O Guerreiro é manifestado em todo o estado alagoano. Segundo os dados da Secretaria de Cultura do Estado de Alagoas, são 28 grupos registrados, mas existem muitos outros que não fazem parte dos números oficiais.⁵

⁵ Essa informação foi constatada com base na pesquisa de campo realizada em 2012, momento que conheci alguns grupos de Guerreiros não registrados na Secretaria de Cultura de Alagoas.

TREME TERRA DE ALAGOAS: um pequeno relato sobre o Guerreiro do mestre Benon, “rei do folclore alagoano”

O grupo “Treme Terra Alagoano” foi formado pelo mestre Benon na década de oitenta do século passado. Sua trajetória, como mestre, começou no ano de 1954, no município de Viçosa-AL. Os ensaios do seu grupo aconteciam semanalmente na periferia de Maceió, no bairro da Chã de Bebedouro. Mas sua vida no folguedo Guerreiro começou ainda criança, no interior de Alagoas, no município de Cajueiro. De todas as manifestações que presenciou e se envolveu, o Guerreiro foi a que mais lhe chamava atenção, por ser um folguedo com grande diversidade de personagens. Aos dez anos foi o Caboclinho, um dos personagens de um antigo grupo de Guerreiro de Alagoas, da respeitada mestra Joana Gajuru⁶.

Muitos mestres foram importantes para a sua formação no folguedo. No entanto, Benon afirma que ninguém lhe ensinou o ofício de mestre, foi algo que aprendeu sozinho. Não obstante, percebe-se em seus relatos a influência da família para seu engajamento em manifestações da cultura popular. Acerca da influência das pessoas mais próximas para o indivíduo se iniciar nos folguedos, Oswald Barroso (2004) afirma que o aprendizado do brincante tem início no seio familiar ou no grupo comunitário. A transmissão da cultura popular, como escreveu Peter Burke (1989) acontecia por meio da contação de histórias às gerações mais novas. Atualmente, os mestres de folguedos e os brincantes mais velhos ensinam aos mais jovens a importância do Guerreiro por intermédio de histórias e fatos curiosos de suas trajetórias na brincadeira.

A experiência religiosa de mestre Benon também foi marcante para seu amadurecimento como líder de folguedo. Quando adolescente, passou quatro anos em Salvador-BA, tocando tambor em centro de Umbanda, atividade que lhe deixaria mais engajado com o folguedo dos Guerreiros. Mestre Benon também era líder de um famoso trio de forró, chamado “Mordidos do Porco”, muito requisitado durante o período junino, para as festas de forró em Maceió.

⁶ Mestra nascida na cidade de Lagoa da Canoa-AL em 1866. Quando começou a organizar um grupo de Guerreiro, ela quebrou o costume da época de apenas os homens ficarem à frente do Guerreiro ou de qualquer folguedo. Ela foi a primeira mestra de Guerreiro conhecida e reconhecida por gerações de brincantes até os dias de hoje. Morreu no ano de 1986, aos 120 anos.

O mestre Benon afirmava que o Guerreiro é um folguedo abençoado, relatando que quando era jovem, a cabocla Iracema lhe apareceu falando que deveria continuar na brincadeira do Guerreiro e que antes das apresentações ele deveria se lembrar de Deus primeiramente e depois dela. Uma semana após esse primeiro encontro, a cabocla Iracema e o mestre Benon se encontraram novamente. No momento ela lhe entregou um apito com a recomendação de quando o apito parasse de funcionar ele jogasse fora. Há muitos anos o apito não funciona mais, no entanto, o mestre não quis se desfazer do objeto, por considerá-lo abençoado. Benon relatava que a cabocla Iracema lhe ensinou a abrir a sede, que é o ato de pedir bênçãos para que nada de errado aconteça com o grupo de Guerreiro. Apesar dessa aproximação com as entidades da matriz afro-religiosa, quando perguntado se os participantes do grupo ou se o próprio participava de algum terreiro de candomblé ou umbanda atualmente (conhecidos em Alagoas como Xangô) ele afirmava que não, pois todos são católicos.

Pelas atividades desenvolvidas como mestre de Guerreiro e por ter dedicado mais de sessenta anos às manifestações da cultura popular e estar apto a transmitir os conhecimentos para alunos-aprendizes – para que as gerações mais novas tenham a oportunidade de conhecer e participar do Guerreiro –, mestre Benon foi reconhecido em 2006 como Patrimônio Vivo do Estado de Alagoas (Lei n. 6.513 de 22 de setembro de 2004). A lei do Patrimônio Vivo, além do auxílio financeiro concedido aos mestres e às mestras e brincantes da cultura popular, busca valorizar o trabalho das pessoas envolvidas e incentivá-las a continuar contribuindo para a manifestação do folguedo alagoano.

A lei do Registro do Patrimônio Vivo foi assinada pelo governo de Alagoas em 2004, desde então foram mais de quarenta pessoas que receberam o título de patrimônio vivo alagoano e uma bolsa mensal, vitalícia, no valor de um salário mínimo e meio. Este auxílio financeiro tem como objetivo incentivar o trabalho realizado pelos mestres (as) contemplados. Entre os deveres dos registrados está a transmissão do conhecimento para as gerações mais jovens, para que elas possam conhecer e viver as diversas formas de manifestações populares e tradicionais. Essa discussão em torno da valorização, transmissão e reconhecimento das pessoas que detêm algum tipo de conhecimento, de saber-fazer não é recente (GONÇALVES, 2015, p.118).

Desde então mestre Benon passou a receber uma bolsa mensal no valor de um salário mínimo e meio, como incentivo para que as atividades do seu grupo continuassem. O dinheiro que recebia era destinado ao “Treme Terra de Alagoas”; as despesas fixas de seu grupo eram as compras dos materiais que precisava para fazer os trajes, algumas

reformas na sede do grupo, pagamento dos instrumentistas e auxílio financeiro para o deslocamento dos brincantes nos dias dos ensaios e apresentações. Porém, o mestre sempre afirmava que o pagamento da bolsa atrasava todos os meses, o que causava alguns problemas para o seu grupo. Entre esses problemas a falta de materiais para a confecção dos trajes dos brincantes e o pagamento dos músicos nos ensaios e apresentações era uma de suas grandes preocupações, porque sem os trajes e os músicos o Guerreiro ficava incompleto⁷.

O grupo de Guerreiro do Benon era um dos poucos no Estado que possuía em média trinta e cinco pessoas. Ele defendia que para o grupo ser bonito seria necessário ter muitas pessoas envolvidas. No entanto, atualmente a maior dificuldade em desenvolver a atividade segundo diversos mestres e brincantes, é encontrar pessoas que possam se comprometer com as atividades do folguedo. Uma das saídas encontradas por mestre Benon, quando seu grupo estava ativo, foi convidar jovens da comunidade e estudantes de escolas públicas para conhecer o seu grupo, assim esses jovens poderiam conhecer e possivelmente manifestar interesse para integrar o Guerreiro.

A transmissão de conhecimento sobre o universo do Guerreiro é muito importante para o conjunto de novos e antigos brincantes. Ao ensinar aos mais jovens, mestre Benon enxergava a possibilidade do seu folguedo no futuro não cair no esquecimento. Thompson (1998, p.17) afirma que o aprendizado, além de ter como objetivo a iniciação dos adultos, serve como “mecanismo de transmissão entre as gerações”. Por isso os mestres ficam preocupados quando as gerações mais novas não procuram se envolver com o folguedo. Mestre Benon percebeu que se ele não fosse a busca dos mais jovens, estes não chegariam a ele. Em busca de “discípulos”, o mestre ofereceu oficinas que envolviam a confecção dos chapéus o folguedo em sua casa e nos espaços escolares; nestas ocasiões as peças do folguedo eram repassadas aos iniciantes. As peças são constituídas das músicas, da interpretação e da coreografia, as peças possuem assuntos diversificados, como já mencionado. Regina Abreu escreveu que o processo de ensino entre o mestre e seus brincantes tem como base a relação interpessoal

⁷ Nos eventos o mestre Benon, assim como todos os mestres de Guerreiro, prezam pela qualidade das vestimentas do folguedo, uma vez que o objetivo é mostrar rapidamente um pouco do universo do brinquedo.

existente entre eles. Abreu escreve que: “O mestre ensina fazendo, revive assim continuamente a experiência do fazer. Não há separação entre teoria e prática” (ABREU, 2004, p. 65).

Durante os ensaios, o mestre transmite seu conhecimento através do corpo e da oralidade. A transmissão da tradição, para acontecer, além dos novos integrantes que são incorporados ao grupo, deve ter a autoridade do mestre por trás dela. Assim, percebe-se que os saberes são transmitidos de uma geração a outra. Mestre Benon falava constantemente que para que um grupo de Guerreiro fosse forte, o mestre precisaria ter autoridade. De acordo com Benon, essa autoridade estaria relacionada com a firmeza que o mestre deve possuir para ensinar aos demais integrantes e para repreendê-los quando necessário.

Em relação aos convites que recebem para as apresentações, dois fatos incomodavam o Guerreiro do mestre Benon. O primeiro está relacionado ao tempo estipulado das apresentações. Normalmente o tempo combinado não passava de trinta minutos. Recorrentemente, ele e outros mestres de Guerreiros afirmavam que no passado não existia pressa para que acabasse logo: uma apresentação poderia ir do início da noite até ao amanhecer. As apresentações contratadas pela secretaria do estado de Alagoas e empresas de turismo possuem como público turistas que visitam Maceió. Ao entrar em contato com os mestres de folguedos, o contratante estipula o tempo de apresentação e o valor do cachê. Dessa forma, os mestres precisam selecionar bem as músicas que serão cantadas e dançadas nessas apresentações, pois com o tempo reduzido, não daria para apresentar o Guerreiro integralmente. Por exemplo, a parte intitulada “A louvação ao Divino”, que pode durar mais de vinte minutos, fica comprometida nos eventos.

Isso faz com que os grupos tenham dois momentos: o do ensaio, quando todas as partes podem ser repassadas, e o das apresentações, momento em que são abreviadas as partes do auto. Este último, segundo Carvalho (2010), é quando o Guerreiro se torna espetáculo. O segundo fato que leva um desconforto para os grupos está relacionado ao ponto de que nem todos os brincantes podem fazer parte de uma apresentação. Isso porque muitas vezes a pessoa, ou a empresa ou órgão público que convidou o grupo não pode arcar com a locomoção de todos os envolvidos e nem com as despesas de cachês e lanches. Então, percebe-se que além do tempo e dos brincantes em quantidade inferior ao do grupo, o mestre tem que reorganizar cada apresentação, conforme as exigências ao receber o convite.

Segundo José Jorge de Carvalho (2010, p.46) apesar das trocas existentes entre os mestres e mestras das culturas populares e os que fazem o convite para as apresentações, as perversidades e manipulações são muito presentes por parte destes. Principalmente quando os convites são realizados por prefeituras e governo estadual, cujo valor do cachê é mínimo e em geral há demora no repasse para os grupos⁸. Apesar das exigências, os grupos percebem os convites como uma forma de reconhecimento. Além do mais, apresentações ao público, seja para um grupo de turistas ou um grupo de pessoas que estão participando de um congresso, são sinônimo de prestígio.

Em entrevista, o mestre Benon indica que é muito bom fazer apresentações para as “pessoas de fora”. Entendendo esse fenômeno como a espetacularização do Guerreiro, uma vez que o objetivo é entreter outro grupo com fins diferentes do original. Carvalho (2010) escreve que:

Defino espetacularização como a operação típica da sociedade de massas, em que um evento, em geral de caráter ritual ou artístico, criado para atender a uma necessidade expressiva específica de um grupo e preservado e transmitido através de um circuito próprio, é transformado em espetáculo para consumo de outro grupo, desvinculado da comunidade de origem (CARVALHO, 2010, p.47).

O Treme Terra, em 2014, suspendeu temporariamente seus ensaios, porque o Mestre Benon se encontrava com problemas de saúde, necessitando de repouso. Ainda debilitado fui lhe fazer uma visita naquele ano, e conversando com ele e com sua esposa, Dona Edleuza, pude entender a rotina de um grupo de Guerreiro e como transformação e preservação caminham juntas. Por conta do falecimento do mestre Benon, no primeiro semestre de 2016, o Treme Terra passou a não existir. O mestre Benon deixou muitos ensinamentos, mas só o tempo irá mostrar se as sementes do Guerreiro, que foram por ele plantadas, darão frutos.

⁸ Muitos mestres reclamam desta falta de compromisso. Em conversa com três mestres de Guerreiros de Maceió, nos momentos que eu visitava seus locais de ensaios, pude perceber que as reclamações não diferem.

A ROTINA DE UM FOLGUEDO NO AMBIENTE URBANO: dilemas de ser mestre na capital.

Em pesquisas antropológicas desenvolvidas em centros urbanos percebe-se que o “Outro” está presente na mesma sociedade do antropólogo. Magnani escreveu que: “[...] basta uma caminhada pelos grandes centros urbanos e logo se entra em contato com uma imensa diversidade de personagens, comportamentos, hábitos, crenças, valores” (MAGNANI, 2010, p. 18). Em meio a tanta diversidade, o antropólogo deve estar consciente que o que se busca não é apenas o registro das diferenças, mas compreender os significados de tantos comportamentos distintos.

O grupo do mestre Benon era um dos maiores de Alagoas, no município de Maceió, onde recebia muitos convites para apresentações. Situado na periferia de Maceió, muitos participantes, que moravam em bairros circunvizinhos, não podiam estar presentes sempre nos ensaios, por causa de atividades de trabalho, dado que a maioria era de comerciantes ambulantes. O grupo de mestre Benon possuía muitas mulheres, crianças e homens. Percebi que o mestre equilibrava esses números, como ele relata: “Aqui no meu Guerreiro não importa se é homem, mulher ou menino (referindo-se às crianças) todos são importantes para a brincadeira” (Entrevista concedida a autora, 2014).

Mas, por ser um folguedo inserido na realidade urbana, o mestre Benon e diversos brincantes não podiam exercer seus papéis no folguedo todos os dias. Cada um possui sua profissão, então a participação no folguedo só podia ser vivenciada nos dias de folgas, aos finais de semana. Inclusive o próprio mestre afirmava que possuía 29 profissões. Nos dias dos encontros semanais, ele tinha que se adequar aos imprevistos que acabam influenciando diretamente o desenvolvimento dos ensaios. Apesar disso, os improvisos e a criatividade do mestre Benon e dos brincantes envolvidos era importante para que o Guerreiro sempre fosse renovado. Mesmo com certo saudosismo pelo passado, foi observado que o mestre Benon sempre acompanhou as mudanças externas ao seu grupo e inclusive defendia que era importante para ele, enquanto mestre, ter contato com as pessoas mais jovens, pois esta é uma maneira de preservar o seu Guerreiro. Transformar preservando o que é visto como a essência do grupo é muito importante para o futuro do brinquedo, segundo ele.

O mestre Benon afirmava que era melhor fazer os ensaios no período da noite, pois no horário vespertino muitas pessoas ainda estavam saindo dos trabalhos ou

terminando os afazeres domésticos. Os ensaios podem ser observados como os momentos de encontros e festa para o grupo (BARROSO, 2004, p.80). O sentido de festa, concordando com o que escreveu Souza (2005) é uma oposição ao cotidiano, mas que não pode ser pensada como uma realidade independente. Aliás, é o único momento em que todos os envolvidos no grupo podem se encontrar. Apesar de suas moradias serem relativamente próximas, o convívio diário é inexistente.

Dona Edleuza, esposa do mestre Benon, disse-me em uma visita que fiz a sua residência, em agosto de 2014, que o mestre Benon fazia miniaturas de chapéus de Guerreiro para vender. Perguntei-lhe sobre as vendas, onde elas eram realizadas e os valores. Ela me informou que houvera uma época que ela estava vendendo na orla marítima de Maceió, para os turistas. Foi ressaltado que as pessoas que vão visitar Maceió gostam de levar lembrancinhas com referências da cultura popular da cidade e que estes visitantes dão mais valor ao Guerreiro do que os seus conterrâneos. O valor de cada chapéu era de 20 reais, com suporte de madeira o valor passava para 30 reais⁹.

Essa atividade realizada pelos brincantes pode ser observada como um dos caminhos encontrados para que o contato com outras pessoas fosse realizado. Ao confeccionar o material que é representativo do seu folguedo com a intenção de comercializá-los, o mestre e os brincantes têm a oportunidade de divulgar seu engajamento no brinquedo. A ideia principal é que por meio dessa divulgação, convites para apresentações em eventos sejam realizados, pois os cachês recebidos ajudavam na manutenção do grupo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esse artigo, por meio de minha experiência etnográfica com os brincantes, teve como objetivo apresentar um pouco sobre o folguedo dos Guerreiros, por meio da realidade do grupo do falecido mestre Benon. O Guerreiro não é apenas um folguedo colorido. Para muitos mestres e brincantes a relação com a religiosidade é importante e o ensinamento transmitido pelo mestre é fundamental.

⁹ Inclusive, na época da entrevista, D. Edleuza tinha planos de voltar a comercializar os objetos na praia, pois a alta temporada para o turismo estava chegando.

Assim, na primeira parte desse artigo, foi apresentado um pouco das características do Guerreiro: suas influências, sua estrutura, os personagens que fazem parte da brincadeira. Um importante símbolo desse folguedo é o grande chapéu espelhado, com formato que lembra as grandes catedrais católicas. Durante o desenvolvimento da pesquisa, ano de 2014, ficou evidente que para as pessoas envolvidas no Guerreiro, o chapéu é o objeto que mais deve ser respeitado por todos que se comprometem a fazer parte do grupo. Isso se dá pelo fato de o chapéu representar o poder do Deus em suas brincadeiras, segundo explicações do mestre Benon e de alguns brincantes.

No segundo momento, o foco foi apresentar a trajetória de mestre Benon nos folguedos. Conforme relatado, Benon começou muito cedo a participar das brincadeiras populares. Mesmo afirmando que ser mestre de grupo é um dom, pôde-se perceber, por meio de conversas que tive com ele, que a família exerceu grande influência para ele se tornar brincante, além dos ensinamentos das pessoas mais velhas que participaram de sua formação no Guerreiro, como a mestra Joana Gajuru.

No terceiro momento, a ideia foi apresentar os desafios que o grupo de Benon enfrentava para se manter ativo na cidade de Maceió. Alguns problemas como falta de brincantes, falta de tempo para os ensaios e falta de dinheiro para algumas atividades, como reforma na sede, confecção de roupas e aquisição de maquiagens, fazia com que mestre Benon criasse alternativas para que as atividades do grupo não fossem prejudicadas, como ensaios no horário noturno e vendas de suvenires de chapéus confeccionados artesanalmente pelo próprio Benon.

Dessa forma, fica claro que o saudoso mestre Benon e seu grupo de Guerreiro faziam o possível para que as atividades do folguedo que tinha sido ensinado há décadas continuassem vigorando. Infelizmente, o grupo Treme Terra Alagoano não existe mais. Depois da morte do mestre Benon, os brincantes se sentiram desmotivados a prosseguir na brincadeira. Isso porque sem alguém para ser mestre e líder, ficaria impossível haver sintonia dentro do grupo, como me foi relatado por uma brincante durante uma conversa por meio do telefone, meses depois da morte de Benon.

Antropologicamente falando, pesquisar um grupo de folguedo na cidade em que morei durante muitos anos, fez-me refletir a respeito do desafio de pesquisar uma realidade tão próxima fisicamente. Quando o campo foi iniciado, tudo que eu havia pensado a respeito do objeto a ser estudado não passava de meras ideias. O folguedo que

eu pensava conhecer, por ter visto diversas apresentações; por ter tido acesso aos arquivos de alguns pesquisadores como Théo Brandão e por ter tido avós que eram brincantes, não existia na realidade. Isso por dois motivos: o primeiro, por mais que o folguedo seja o mesmo, no caso desse artigo o Guerreiro, cada grupo possui sua própria dinâmica de ensaios e apresentações e sua forma de transmitir o saber. Cada grupo de Guerreiro tem suas particularidades e é isso que deixa o folguedo rico. Segundo, por mais que eu tivesse visto dezenas de apresentações, escutar as histórias dos meus parentes mais antigos e ter lido muitos materiais, só pude conhecer um grupo, no momento que eu dei a devida atenção às circunstâncias que acontecem quando o público não está presente. Esses momentos são de menos glamour esteticamente, mas é o melhor momento para conhecer as pessoas que dão vida à brincadeira e os valores que estão por trás do folguedo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABREU, Regina. **Performance e Patrimônio Intangível: os mestres da arte.** In: Patrimônio imaterial, performance cultural e (re)tradicionalização. Brasília: ICS-UNB, 2004. p. 58-67.

BARROSO, Oswald. **Incorporação e memória na performance do ator brincante.** In: Patrimônio imaterial, performance cultural e (re)tradicionalização. Brasília: ICS-UNB, 2004. pp. 68-87.

BRAGA, Amaro Xavier. Mamulengo, frevo e acorda povo: resiliências da cultura afro-brasileira na cultura popular. **Anais Eletrônicos do V Colóquio de História “Perspectivas Históricas: historiografia, pesquisa e patrimônio”.** Luiz C. L. Marques (Org.). Recife, 16 a 18 de novembro de 2011. pp. 315-330. BRANDÃO, Théo. O Reisado Alagoano. Maceió: Edufal, 2007.

BURKE, Peter. **Cultura popular na idade moderna.** Europa, 1500-1800. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

CARVALHO, José Jorge. ‘Espetacularização’ e ‘canibalização’ das culturas populares na América Latina. **Revista Antropológicas**, 2010, ano 14, v. 21, n.1, p. 39-76.

CAVALCANTI, Bruno; BARROS, Rachel. Maceió, cidade negra, diversidade e especialidade de manifestações, bens e serviços afro-brasileiros. In: CAVALCANTI, Bruno; BARROS, Rachel; FERNANDES, Clara S. (orgs). **Afroatitudes.** Maceió: NEAB/Edufal, 2007, PP. 63-74.

DUARTE, Aberlado. **Folclore Negro das Alagoas**: áreas da cana de açúcar, pesquisa e interpretação. 2º Ed. Maceió: Edufal, 2010.

MAGNANI, J. Guilherme; TORRES, Lilian. **Na metrópole**: textos de antropologia urbana. São Paulo: Edusp/Fapesp, 2000.

GONÇALVES, Juliana. **Criar, Cantar e Dançar**: reflexões etnográficas do Guerreiro – folguedo alagoano. 2015. 156f. Dissertação (mestrado em Antropologia) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife.

RADCLIFFE-BROWN, A.R. **Os parentescos por brincadeira**. In: _____. Estrutura e função na sociedade primitiva. 2ªed. Petrópolis: Vozes, 2013.

SOUZA, Ricardo Luiz. Festa e Cultura Popular. **Revista Antropológicas**, 2005, ano 9, v. 16, n. 2, p. 99-132.

THOMPSON, E. P. **Costumes em comum**. Estudos sobre a cultura popular tradicional. São Paulo, Companhia das Letras, 1998.

CULTURA POPULAR, TURISMO E PATRIMÔNIO NAS CAVALHADAS DE PIRENÓPOLIS

Popular culture, tourism and heritage in Pirenópolis' cavallhada

Bruno Goulart Machado Silva

Doutor em Antropologia Social pelo DAN/UnB.

RESUMO. Cavallhada é um auto dramático que encena a luta entre mouros e cristãos, e que compõe a programação da Festa do Divino Espírito Santo de Pirenópolis (GO) – esta reconhecida como patrimônio imaterial nacional em 2010. Desde a década de 1940 as cavallhadas têm sido organizadas e geridas pelo poder público com um viés turístico e do espetáculo. Esse artigo investiga como ocorreu essa orientação turística da cavallhada, as tensões entre sujeitos diversificados que emergem nesse cenário, assim como os desafios enfrentados na implementação da política do patrimônio imaterial nesse contexto. A discussão é baseada em pesquisa de campo e bibliográfica inicial realizada em 2014 sobre a Festa do Divino. Os dados e a literatura apontam para uma orientação turística do auto, protagonizada pelo poder público, que ocorre sem participação social; e ilumina atores e interesses sociais diversos no campo patrimonial, colocando desafios para as políticas do patrimônio imaterial.

PALAVRAS-CHAVE: Cavallhadas de Pirenópolis (GO). Turismo. Patrimônio imaterial. Cultura popular.

ABSTRACT. Cavallhada is a ritual, in which its staged the fight between Moors and Christians, part of the Holy Spirit Festival of Pirenópolis (GO) – celebration recognized as national intangible heritage in 2010. Since the 1940s the cavallhadas have been organized and managed by governmental institution with a bias to tourism and spectacle. This article investigates how the touristic orientation of the cavallhada has happened, the tensions that emerges with this scenario, as well as the challenges of the implementation of the intangible heritage policy in this context. The discussion is based on an initial fieldwork and bibliographical research conducted in 2014 about Holly Spirit Festival. The data and the literature points towards a tourist orientation of the ritual, carried by the government, which occurs without social engagement, and it makes explicit the actors and the social interests that exists in the patrimonial field, raising challenges for the intangible heritage policies.

KEYWORDS: Pirenópolis' cavallhadas. Tourism. Intangible heritage. Popular culture.

INTRODUÇÃO

Neste artigo abordo as interconexões entre reorientação turística de festas tradicionais e religiosas e políticas patrimoniais na experiência da cavalhada de Pirenópolis (GO), evento que compõe a Festa do Divino Espírito Santo da mesma cidade. Essas reflexões nasceram a partir de uma experiência de campo inicial realizada na festa, no ano de 2014, assim como de levantamento bibliográfico sobre ela. Na ocasião, o tema desenvolvido aqui se constituía na minha proposta de investigação de doutorado¹. Por isso, o presente artigo não pretende ser um diagnóstico da experiência da festa frente ao turismo e às políticas patrimoniais, mas tem o objetivo de levantar algumas questões, a partir de observações do caso da cavalhada, sobre a relação e as problemáticas que nascem do encontro entre os dois temas.

A Festa do Divino, reconhecida como patrimônio imaterial em 2010, acontece em Pirenópolis, uma cidade do interior do estado de Goiás que nasceu e floresceu com o ciclo do ouro. A cidade é conhecida como uma “cidade histórica” do estado, termo que usualmente indica a presença da política patrimonial no lugar por meio de tombamentos. De fato, Pirenópolis vem sendo objeto dessas políticas desde a década de 1940, quando a Igreja Matriz de Nossa Senhora do Rosário foi tombada. Na década de 1960 temos o tombamento da Fazenda Babilônia, e em 1990 o centro histórico é delimitado e tombado. Juntamente com esse processo, mudanças nos usos sociais dos imóveis do centro histórico também ocorreram, como o surgimento de hotéis, pousadas, restaurantes, lanchonetes, lojas de artesanato, de joias, de roupas, de produtos naturais etc.

Além disso, nesse processo não apenas as edificações se tornaram *commodities* a serem consumidas por visitantes, mas também as belezas naturais e sua “cultura” se transformaram em um atrativo da cidade. Dessa maneira, além das edificações históricas, as instituições governamentais da cidade e do estado divulgam também as cachoeiras e atrativos naturais do entorno, assim com as festas religiosas e tradicionais da cidade. Esse

¹ A investigação, porém, não continuou e, no mesmo ano, meu tema de pesquisa mudou (GOULART, 2018). Apesar disso as reflexões aqui presentes foram expostas em diferentes ocasiões entre 2014 e 2016. Primeiramente, em 2014, apresentei uma reflexão sobre a *espetacularização* da cavalhada de Pirenópolis durante a 29ª Reunião Brasileira de Antropologia, no GT “Manifestações culturais: ritos e tradições em movimento”, coordenados pelos professores José Maria da Silva (UFAP) e Lara Santos de Amorim (UFPB). Posteriormente a reflexão foi desenvolvida e incorporou a discussão sobre patrimônio imaterial ao ser apresentada como trabalho de final de curso da disciplina Patrimônios Culturais, ministrada pela professora Izabela Tamaso (UFG). Por fim, uma versão foi apresentada e publicada nos anais do I Seminário de Turismo e Cultura organizado pela fundação Casa de Rui Barbosa (GOULART, 2016).

é o caso da Festa do Divino, que tem sido dirigida pelo poder público para atender algumas demandas do turismo, recebendo verbas públicas vinculadas a esse setor (SILVA, 2001; MESQUITA, OLIVEIRA, 2013). Nas últimas décadas esse projeto tem tido cada vez mais espaço e causado impactos expressivos nos modos de celebração da festa, tais como reorganização dos espaços na qual acontece, maior volume de público, controle dos brincantes etc. (GOULART, 2016; SPINELLI, 2008).

A incorporação da dimensão do turismo e do espetáculo em festas e rituais religiosos está longe de ser uma especificidade do contexto descrito acima. Na América Latina, no geral, e no Brasil, especificamente, a partir da década de 1980, a cultura popular passa a transitar pelos circuitos da indústria cultural e do turismo, quando começa a despertar o “interesse dos grupos midiáticos, de turismo, de entretenimento, das empresas de bebidas, de comidas e de tantas outras organizações sociais, culturais e econômicas” (TRIGUEIRO, 2005, p. 2). Nesse contexto, a cultura popular passa a circular por novos formatos – através de gravação de CDs, performances musicais e artísticas, imagens, vídeos etc. Além disso, um grande número de rituais e festividades começou a se adequar às crescentes demandas do turismo e da publicidade.

O artigo será dividido em quatro partes. Na primeira, apresento o panorama teórico através do qual pretende abordar a experiência das cavalcadas de Pirenópolis. Na segunda parte, procuro apresentar como ocorreu uma reorientação turística do auto dramático ao longo do século XX. Na terceira, problematizo algumas tensões e situações que emergiram nos processos de reorientação turística da festa. E, por fim, teço algumas considerações finais sobre a relação entre cavalcadas de Pirenópolis, turismo e política patrimonial.

TRÂNSITOS CONTEMPORÂNEOS DA CULTURA POPULAR: PATRIMÔNIO IMATERIAL E TURISMO CULTURAL

José Jorge de Carvalho (2003a; 2003b; 2004a; 2004b; 2010) foi um dos autores que se dedicaram a refletir sobre o trânsito contemporâneo da cultura popular pelos circuitos do turismo e da indústria cultural. Ele chama a atenção, principalmente, para os processos de apropriação cultural de tradições sagradas por parte de músicos da indústria

cultural; para os trânsitos da cultura popular, por meio de grupos, mestres e mestras, em direção ao espetáculo; e para suas implicações, tais como a redução temporal e a profanação. Ao conjunto desses processos o autor tem chamado de “espetacularização da cultura popular” (CARVALHO, 2010). O termo designaria “vários processos simultâneos” aos quais estaria submetida a cultura popular nesse deslocamento (CARVALHO, 2010, p. 49).

Assim, espetacularização da cultura popular envolveria a) um processo de “descontextualização” de certos sentidos e fazeres sociais de uma determinada prática que ocorre

[...] segundo os interesses da classe consumidora e dos agentes principais da ‘espetacularização’ [...] ; b) que elas sejam] tratadas como objeto de consumo; e, mais complexo ainda, como mercadoria. [...] ; e c) que se resignifiquem] de fora para dentro – pois serão “os interesses embutidos no olhar do consumidor que definirão o novo papel que passarão a desempenhar” (CARVALHO, 2010, p. 49).

Desse modo, falar em espetacularização seria uma forma de pensar criticamente os limites e dilemas éticos que permeiam essas experiências de trânsito.

Sobre as implicações desses trânsitos da cultura popular para os circuitos do turismo e da indústria cultural, Canclini (2013) argumenta que grande parte do crescimento, visibilidade e difusão da cultura popular e tradicional na América Latina contemporânea é produto do seu trânsito pela indústria fonográfica, em festivais de dança e música popular tradicional e pelos meios de comunicação de massa. Para Canclini (2013, p. 218), porém, o “problema não se reduz [...] a conservar e resgatar tradições supostamente inalteradas. Trata-se de perguntar como estão se transformando, como interagem com as forças da modernidade”. Para isso, ainda de acordo com o autor, seria necessário sempre pensar caso a caso.

No caso da experiência da Festa do Divino de Pirenópolis (GO), que me referi na introdução desse trabalho, ela é um exemplo do maior contato e apropriação da indústria do turismo de certas festas e rituais do universo da cultura popular. Sobre esse tipo específico de experiência de trânsito contemporâneo da cultura popular (rituais reorientados para interesses turísticos), Néstor García Canclini (1989, p. 166) se coloca a seguinte questão: “Las preguntas que nos parecen más pertinentes son [...] por qué cada vez más las fiestas rurales van cediendo a modelos mercantiles urbanos y son

parcialmente substituídas por diversiones y espectáculos”². Como forma de refletir sobre o tema, o autor procura investigar como festas populares e religiosas têm se tornado objeto e interesse de turistas, e quais são os impactos desse processo em tais práticas e tradições. A reflexão de Canclini se soma à de outros pesquisadores que têm abordado a reorientação e modificação de certos rituais e festas religiosas com vista a se tornarem atrativos turísticos – o que geralmente ocorre com o apoio do poder público.

José Maria da Silva (2007), por exemplo, no seu estudo da Festa do Boi de Parintins (AM), observa essa relação com o turismo e as novas dinâmicas que emergem desse contato. O autor argumenta que o poder público e empresas privadas têm, cada vez mais, utilizado “um discurso de caracterização do festival e da cidade como fenômenos exóticos” (SILVA, 2007, p. 167), de maneira a tornar o evento atrativo para visitantes.

Do ponto de vista das políticas culturais, em específico das políticas do patrimônio imaterial, essa realidade esboçada acima dá lugar a um conjunto de reflexões sobre os impactos e – também - o papel desses circuitos de trânsito na salvaguarda das práticas do universo da cultura popular (GOULART, 2018).

Sobre a categoria patrimônio imaterial, esta emergiu com grande força política no cenário internacional e nacional no começo do presente século. Nesse contexto, a noção de patrimônio imaterial passa pelo questionamento da ideia tradicional de patrimônio, criticada como eurocêntrica e monopolizada por monumentos de reconhecido valor estético/histórico (AKAGAWA, SMITH, 2009; LONDRES, 2001; LOWENTHAL, 1998). Se ao longo de todo século XX a política patrimonial reconhecia, em sua maioria, apenas “bens materiais”, ou de “pedra e cal”, a crítica ao patrimônio levou a uma transformação no seu entendimento, reconhecendo agora as expressões culturais ditas imateriais ou intangíveis, tais como performances, festas, estilos musicais, línguas etc.³.

Alguns marcos da discussão que balizaram a implementação das políticas de reconhecimento e salvaguarda do patrimônio intangível, para citar alguns dos mais relevantes do ponto de vista internacional e nacional, são: a Recomendação para a Salvaguarda da Cultura Tradicional e do Folclore (UNESCO, 1989), a Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Intangível (UNESCO, 2003), a Carta de Mar Del Plata sobre

² “As perguntas que nos parecem mais pertinentes são [...] porque cada vez mais as festas rurais vão cedendo a modelos mercantis urbanos e são parcialmente substituídas por diversões e espetáculos” [tradução nossa].

³ Uso essa diferenciação (material/imaterial) porque ela é importante do ponto de vista da política pública, mas é preciso reconhecer que todo patrimônio material só tem efeito na medida que é construído através de sua dimensão imaterial ou cultural (AKAGAWA, SMITH, 2009).

Patrimônio Intangível (MERCOSUL, 1997), a Carta de Fortaleza (IPHAN, 1997), e, por fim, o Decreto 3551/2000 que cria o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial (BRASIL, 2000).

Desde os anos 2000 temos tido em nosso país experiência com essas políticas, e cada dia mais referências culturais têm sido inventariadas, registradas e objeto de ações de salvaguarda. Apesar de virtualmente qualquer bem cultural poder ser reconhecido por meio da política, o perfil dos bens que receberam o título de patrimônio imaterial coincide com as práticas culturais associadas a povos indígenas, comunidades tradicionais, cultura afro-brasileira e cultura popular, de modo geral (ARANTES, 2008). Assim sendo, a política do patrimônio imaterial brasileira tem sido implementada como uma espécie de reparação histórica da marginalização de certos grupos étnico-raciais por parte da atuação do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan) até as últimas décadas – que privilegiou na sua atuação o elemento católico e português (RUBINO, 1996).

Com o objetivo de levar a uma democratização do conceito de patrimônio, o lugar da sociedade no desenvolvimento dessas políticas foi repensado. De passiva, da sociedade espera-se agora que seja protagonista das políticas patrimoniais. Isso significa que apontar o que é ou não patrimônio deixa de ser exclusividade de quem detém o conhecimento técnico autorizado (SMITH, 2006). A questão da participação social é, então, um aspecto essencial e central para a eficácia do patrimônio imaterial (BLAKE, 2009; IPHAN, 2010). No Brasil, a participação social aparece inicialmente por meio do conceito de referências culturais. Referências culturais designa a relação de um bem cultural e construção de identidades e territorialidades de certos povos e grupos sociais (ARANTES, 2001). Desse modo, se contemporaneamente intenta-se reparar uma dívida histórica através da inclusão de populações marginalizadas pela política patrimonial, é preciso que haja um engajamento social no seu fazer. Isso porque é a partir dessa participação que se esperam surgir as demandas por reconhecimento patrimonial e os necessários planos de salvaguarda – dos bens culturais que são referência para determinados sujeitos.

Contudo, argumenta Canclini (1994, p. 100), o patrimônio é um “espaço de disputa econômica, política e simbólica [...] [, atravessado pela] ação de três tipos de agentes: o setor privado, o Estado e os movimentos sociais”. Desse modo, o reconhecimento de um bem enquanto patrimônio, seja ele material ou imaterial, modifica os “valores construídos e atribuídos a esses bens” (ARANTES, 2001, p. 135). Isso implica que a ação desses três agentes nem sempre se orientam pelos mesmos objetivos, que a

política patrimonial tem ressonância em contextos diversos e que ela pode ser apropriada por agentes diferentes.

Um exemplo dessa relação entre diversos agente e interesses no campo patrimonial é a relação entre patrimônio e turismo. Mais do que um efeito indesejado, o mercado turístico foi visto como uma forma de sobrevivência e manutenção dos bens patrimoniais a partir de finais de 1960. Essa tendência pode ser vista nas Normas de Quito (OEA, 1967), documento internacional com vista a apontar algumas diretrizes para a conservação e utilização de monumentos e lugares históricos e artísticos. Nesta reunião, uma das diretrizes traçadas era para que o potencial turístico do patrimônio histórico e artístico dos países da América deveriam ser explorados com vista a ajudar nos processos de manutenção e restauro das edificações. O documento baliza a cooperação entre Estado e iniciativa privada na manutenção dos patrimônios nacionais.

Neil Asher Silberman (2013) argumenta que apesar de inicialmente muitos acadêmicos e profissionais do patrimônio terem resistido à ideia do patrimônio como comércio, eventualmente essa ideia passou a ser compartilhada por esses sujeitos. Isso teve como consequência, em muitas cidades, a especulação imobiliária, fazendo com que a população local, geralmente mais pobre, fosse deslocada, alterando a sociabilidade desses lugares objeto da política patrimonial.

Observa-se contemporaneamente que a indústria do turismo e instituições públicas têm também se apropriado da ideia de patrimônio imaterial para agregar valor simbólico e fruição turística aos bens registrados e a seus lugares de incidência (BENDIX, 2009). Podemos compreender melhor a relação entre turismo, mercantilização e patrimônio imaterial a partir da diferenciação entre patrimônio enquanto “símbolo” e “alegoria” desenvolvida por Antônio Arantes (2001). Para o autor, é o valor alegórico do bem cultural que torna possível que ele participe “da política de identidade e dos jogos de mercado” (ARANTES, 2001, p. 134). Ou seja, a dimensão alegórica que adquire o bem patrimonializado é aquela que leva com que este se torne icônico para a identidade do grupo ou da nação e, ao mesmo tempo, um fetiche de consumo no mercado do turismo cultural. Desse modo, o bem cultural transformado em alegoria é o que permite que diferentes manifestações culturais se tornem símbolos e instrumentos para a luta política de grupos étnicos, raciais e sociais marginalizados da narrativa patrimonial da nação. Ou seja, um espaço para reivindicar visibilidade e acesso às políticas públicas. Entretanto,

transformar o bem cultural em alegoria pode possibilitar que ele se torne mercadoria e objeto de consumo do turismo e turistas – ao se tornarem conhecidos e amplamente divulgados, como pressupõe o decreto 3551 (BRASIL, 2000; TAMASO, 2005).

Diante desse cenário, o turismo e as novas formas de consumo desses bens culturais têm sido levados em conta nas políticas patrimoniais. Em alguns casos, o consumo turístico de determinados bens patrimonializados tem sido incorporados como ações de salvaguarda. Exemplo do que me referi pode ser encontrado no trabalho de Antônio Arantes (2009) sobre a experiência do *Kurokawa-No* – ritual shintoísta realizado há mais de 500 anos na região de Kurokawa, cidade de Tsuruoka, Japão. Sobre o plano de salvaguarda realizado, Arantes (2009, p. 208) aponta que, além de empreender “mudanças relacionadas a gênero e idade nos padrões sociais de participação nas apresentações”, com vista a garantir a transmissão do ritual às novas gerações, uma das ações traçadas foi expandir os lugares de apresentação do ritual, incorporando-o ao circuito do festival *Ohgi*, de modo a divulgar o *No* e possibilitar a ele uma existência contemporânea. Os festivais e seu corolário, o consumo turístico, foram vistos, então, em alguns casos, como uma ação estratégica a ser incorporada no plano de salvaguarda a fim de possibilitar a continuidade do ritual. Porém, no exemplo, a dimensão do turismo só foi incorporada com o consentimento dos detentores do ritual.

Alguns autores brasileiros têm, contudo, chamado a atenção sobre como as políticas de patrimônio imaterial podem potencializar a incorporação de valor econômico ao bem cultural, principalmente na ausência de controle e participação social (TAMASO, 2005). Segundo Mariza Veloso (2007, p. 236), o perigo reside em “tomar o patrimônio imaterial apenas pelas suas formas objetivadas, transformadas em objetos ou produtos”, esvaziando a própria noção de patrimônio imaterial, que implica um foco e uma atenção aos modos de produção e aos detentores dos bens, mais do que no produto final ou no bem em si mesmo.

Diante da problemática esboçada até aqui, agora analisarei a relação entre turismo cultural, patrimônio imaterial e a cavallhada de Pirenópolis (GO).

A CAVALHADA E A FESTA DO DIVINO ESPÍRITO SANTO DE PIRENÓPOLIS (GO)

Além das edificações, do centro histórico e das belezas naturais do entorno de Pirenópolis que atraem turistas e visitantes, o poder público tem realizado também festivais com certa constância anual, como o Canto da Primavera e o Festival Internacional do Folclore e Artes Tradicionais, que teve a primeira edição em agosto de 2014. Esses eventos culturais são criados e incentivados com vista a estimular e incrementar o fluxo turístico na cidade.

Não apenas esses eventos culturais, nascidos no seio do projeto turístico de Pirenópolis, têm se transformado em atrativos turísticos, mas também festas populares e tradicionais centenárias da cidade. É o caso da Festa do Divino Espírito Santo (que tem início uma semana antes do domingo de pentecostes) e, principalmente, do ritual da cavalhada - que compõe a programação dos três últimos dias da festa.

A Festa do Divino Espírito Santo acontece em Pirenópolis desde 1819 (MESQUITA; OLIVEIRA, 2013). Oficialmente a festa tem seu início no domingo de pentecostes, mas os seus preparativos acontecem ao longo de todo o ano, envolvendo uma vasta rede de relações sociais e compromissos sagrados. Segundo Carlos Rodrigues Brandão (1978), o auto é de origem portuguesa, e veio para o Brasil devido a repressão do seu culto no mesmo país, aonde se instalou, principalmente em Minas Gerais, Goiás e Mato Grosso. Desse modo, as comemorações relacionadas ao Divino Espírito Santo formam parte importante da paisagem religiosa do estado goiano de maneira geral (BRANDÃO, 1978). Em Pirenópolis, a celebração “não possui culto institucionalizado de algum segmento de classe, de profissão e etnia” (BRANDÃO, 1978, p. 66). Desse modo, a Festa do Divino de Pirenópolis é celebrada pelos mais diversos atores sociais da cidade, pertencentes a origens étnicas, raciais, de classe e geracionais distintas. Temos, então, na festa, diversos grupos de foliões rurais e da cidade, que percorrem diferentes territórios do município nas semanas que a antecede. Temos também irmandades negras,

grupos de catira, cavaleiros (que participam da cavalhada), mascarados, imperador, padre, fiéis, turistas etc.⁴

Esses diferentes atores, ainda, prestam a sua homenagem ao Divino através de formas particulares de devoção. Por isso, a festa é constituída por uma infinidade de eventos religiosos e profanos (missas, procissões, cortejos, apresentações de dança tradicional, feirinhas e shows), protagonizados por esses diversos atores sociais.

Um desses eventos é o auto da cavalhada. Essas compõem a programação oficial das festividades do Divino e encenam a luta entre os cavaleiros mouros e cristãos. O auto é de origem portuguesa, com menções desde o século XV em Portugal e, no Brasil, desde o século XVIII (CASCUDO, 1988). Segundo Brandão (2004), o auto representa a luta de Carlos Magno e os Doze Pares de França – sua tropa de elite pessoal – contra o sultão da Mauritânia, no século VIII – conhecidos como Mouros. Em Pirenópolis a performance é realizada por 24 cavaleiros (12 cristãos e 12 mouros) que “formam um grupo de notáveis na cidade, [e] representam as famílias mais tradicionais e a destreza equestre de seus membros” (VEIGA, 2012, p. 166).

O ritual ocorre durante três dias, tendo início no domingo de pentecostes e terminando na terça-feira. Este consiste em longas coreografias a cavalo e falas que encenam uma luta entre os dois grupos. No primeiro dia, a encenação termina com a trégua da luta entre mouros e cristãos, que é retomada no segundo dia, no qual, ao final, temos a rendição e conversão dos mouros em cristãos – quando corre um batismo coletivo dos cavaleiros mouros pelo padre. O último dia é o dos jogos, nos quais os cavaleiros (mouros e cristãos) participam de várias provas de habilidade à cavalo, como pegar argolinhas com a lança, destruir cabeças de papelão com as armas que empunham, etc. Dessa maneira o auto dramático contém elementos de um rito e de um jogo (BRANDÃO, 2004).

Durante o auto acontecem ainda intervalos feitos para os cavaleiros comerem e tomarem água. Nesses intervalos os personagens conhecidos como “mascarados” podem entrar em campo, o que leva com que estes se apropriem momentaneamente do cavalcadouro – o lugar oficial aonde a cavalhada ocorre. Os “mascarados” são personagens expressivos da iconografia do auto, e geralmente são pessoas anônimas

⁴ Em seu livro *As Cavalhadas de Pirenópolis*, Carlos Rodrigues Brandão (1974, p. 75) afirma: “Reunindo todos os participantes de uma Festa do Divino em Pirenópolis, vemos que eles vêm de origens diversas, e ocupam posições diferentes, tanto na preparação como na realização da Festa e de seus eventos”.

fantasiadas, não tendo o perfil aristocrático dos cavaleiros. Nesse sentido, ao contrário dos cavaleiros (mouros e cristãos) que têm cavalos adestrados e de “raça”, os mascarados entram a pé ou com cavalos comuns para sua performance, e geralmente vestem trajes cobrindo o corpo e usam máscaras de bichos, monstros etc. – de acordo com a criatividade do mascarado⁵.

A cavalhada ocorre no cavalcadouro da cidade - um local parecido com um campo de futebol construído especificamente para o evento. Em 2014 o lugar era composto por um campo semelhante ao de futebol, aonde ficam os cavaleiros, mouros de um lado e cristãos de outro, cada um em frente ao seu respectivo “castelo”; ao redor das duas entradas do campo ficam os camarotes, ocupados por famílias tradicionais da cidade, como donos de comércio, políticos e outras autoridades; ao lado do campo estão as arquibancadas, onde qualquer pessoa pode assistir ao espetáculo. E acima das arquibancadas estão tanto o camarote reservado às autoridades políticas como o posto do locutor do evento - o personagem que narra os acontecimentos em campo para o público, organiza o tempo de entrada e saída dos mascarados, além de fazer os agradecimentos às várias personalidades e instituições que ajudaram ou apoiaram a festa.

No ano de 2014, no primeiro dia de apresentação da cavalhada, estava presente o então governador de Goiás, Marconi Perillo, além de alguns embaixadores e políticos de outros países, que estavam na região por causa da Copa do Mundo de 2014, na qual Brasília sediaria alguns jogos. Além disso, no domingo, o primeiro dia do auto, havia uma grande quantidade de turistas que tinham ido assistir ao espetáculo. Junto a eles, se encontrava também um significativo número de pessoas da cidade que foram assistir a cavalhada.

A cavalhada é o evento mais conhecido da Festa do Divino de Pirenópolis, e é o acontecimento responsável pela visibilidade regional e nacional que a festa e a cidade têm adquirido. Sintoma disso é que a iconografia de Pirenópolis e da festa tem cada vez mais se confundido com a da cavalhada: personagens deste ritual, como os cavaleiros e mascarados, têm se tornado um símbolo importante de Pirenópolis, figurando em estátuas espalhadas pela cidade, em panfletos turísticos, nos artesanatos e até em logotipos de marcas de produtos locais (de cervejas a doces). A cavalhada de Pirenópolis foi inclusive uma das manifestações culturais escolhidas para participar do Ano do Brasil na França,

⁵ Irei retomar o personagem dos mascarados mais adiante, na próxima seção do artigo.

em 2005 – uma iniciativa dos dois países para estreitar relações bilaterais econômicas, científicas e culturais.

Se as cavalhadas, contemporaneamente, têm se tornado o evento de maior visibilidade da Festa do Divino, elas não tiveram a mesma importância ao longo da história. Um estudo de Carlos Rodrigues Brandão (1974) sobre as cavalhadas de Pirenópolis aponta que apesar do primeiro registro da Festa do Divino ser de 1819, a realização da primeira edição da cavalhada data de 1826. Ainda segundo o autor, até meados do século XX elas não eram um evento anual das celebrações do Divino. Segundo os dados levantados por Brandão (1974), entre 1819 e 1940 (um período de 121 anos) as cavalhadas foram realizadas apenas 27 vezes. Longe de ser o evento mais importante das festividades do Divino, a cavalhada era esporádica, organizada apenas em alguns anos.

É apenas a partir da década de 1940 que as cavalhadas passam a acontecer com maior frequência. A partir dessa data, apesar da cavalhada não se tornar anual ainda, o evento passa a ser cada vez mais representativas da cidade e da Festa do Divino. Em 1942, por exemplo, o grupo de cavaleiros (cristãos e mouros) se apresentaram na inauguração da então nova capital de Goiás, Goiânia (SILVA, 2001). Essa demanda por apresentações em contextos “não tradicionais”, segundo Mônica Martins Silva (2001), irá se intensificar nos anos subsequentes com a atuação de instituições estaduais e federais dedicadas ao estudo do folclore e da cultura popular, como o Instituto Goiano de Folclore, criado em 1964, e o Museu Antropológico da Universidade Federal de Goiás.

Mônica Martins da Silva (2001, p.149) defende, diante o contexto apresentado acima, que a realização anual da cavalhada é um sintoma de “um outro papel [que vinham desempenhando], [e] que a transformava em manifestação turística e ‘folclórica’, tendo em vista que a cidade nesse momento já se organizava em torno desses aspectos”. Uma das explicações dessa transformação na orientação da cavalhada pode ser encontrada no fato da sua organização e financiamento passar, cada vez mais, a depender do governo municipal (SILVA, 2001; MESQUITA, OLIVEIRA, 2013).

Um acontecimento expressivo dessa aproximação aconteceu na década de 1960. Desde as primeiras edições da cavalhada, sua apresentação acontecia no largo da Igreja Matriz – reconhecida como patrimônio histórico desde 1940. Em 1960, como consequência de uma disputa entre igreja e prefeitura em torno da propriedade do terreno do largo da Igreja, a cavalhada passou a acontecer no cavahódromo – o espaço aonde ocorre hoje o auto dramático. Segundo Silva (2001, p. 149), “a cavalhada, após deixar de

acontecer no largo, será amplamente fortalecida por um movimento local aliado ao turismo e ao folclore e a partir daí terá uma sequência praticamente ininterrupta”. A partir da década de 1960, a cidade também começa a passar por mudanças estruturais com vista a atender as demandas turísticas crescentes – como a criação de hotéis e restaurantes.

Na década de 1970 a própria Festa do Divino começa a receber investimento público da prefeitura para sua realização, explicitando uma preocupação do governo municipal em fomentar a festa, independente da capacidade de arrecadação tradicional para a realização desta (SILVA, 2001). Em 1970, no auto da cavalcada, ainda ocorre a incorporação de novos uniformes e fardamentos. Os uniformes dos cavaleiros cristãos e mouros até então eram parecidos com fardas militares, mas depois elas se tornaram mais elaboradas. Hoje, os cavaleiros mouros e cristãos vestem uniformes vermelhos e azuis, respectivamente, que possuem detalhes bordados; e coroas, para os reis. Essa mudança foi protagonizada pelo cavaleiro Possidônio Guilherme Rabelo – que era assessor jurídico da Goiastur, “empresa de turismo estadual ligada à Embratur (Empresa Brasileira de Turismo) e ao Movimento Nacional do Patrimônio Histórico” (SILVA, 2001, p. 152). Possidônio Guilherme Rabelo, em entrevista à historiadora Mônica Silva, assim narra as motivações do episódio:

Eu participei da primeira Cavalcada em 1973. E levando-se em consideração a história, eu via que aqui em Pirenópolis as cavalcadas eles usavam as vestimentas que não tinham nada a ver com a tradição, ou com a história universal, porque os cristãos representavam as cruzadas, isso aí vem de Carlos Magno e os doze pares de França, e que as vestimentas deles tinham muito a ver, ou eram cópia fiel de soldados. Era colete, boné, quepe de exército, resolvi mudar, depois de ampla discussão democrática, entre todos os cavaleiros. (Rabelo *apud* SILVA, 2001, p. 152).

Segundo Rabelo (*apud* SILVA, 2001), a nova indumentária era mais fiel à tradição histórica das cavalcadas. Contudo, o “histórico” aqui se desloca do contexto local para a história dos livros e relatos de viajantes. Desse modo, a busca da “autenticidade” histórica dos uniformes foi inspirada nos relatos de intelectuais que falaram sobre as cavalcadas, como, por exemplo, Câmara Cascudo (1988). O autor, ao se referir sobre as vestimentas usadas no auto da cavalcada de cristãos e mouros, que ocorreu na comemoração da aclamação de D. João VI, descreve-as de maneira muito próxima ao que foi incorporado no auto de Pirenópolis: “Cristãos e mouros vestiam veludo azul e vermelho, bordados a ouro” (CASCUDO, 1988, p. 262). Contudo, a esse interesse de “resgate histórico”, se

soma ainda o fato de que as novas indumentárias são mais luxuosas e dão uma beleza visual ao auto dramático.



Figura 1: Cavaleiros Mouros e Cristãos durante a cavalhada de 2014 (Foto: Bruno Goulart).

Durante todo esse processo de reorientação turística da cavalhada e da Festa do Divino, as políticas patrimoniais estiveram presentes, tendo seu ponto alto na década de 1990, com o tombamento do centro histórico da cidade. No contexto da cavalhada, outro evento importante ocorrido foi a reforma do cavalcadrome nos anos 2000.

Como argumentei, desde a década de 1960 (especificamente 1966) o auto dramático deixou de ser realizado no largo da Igreja Matriz, passando a ocorrer num campo, fora do centro histórico da cidade, o cavalcadrome. Nos anos 2000 o governo do estado de Goiás aprovou um projeto de reforma do cavalcadrome, que se iniciaria em 2003 e seria inaugurado em 2006. Apesar de aproveitar o espaço no qual vinham acontecendo as cavalcadas, a reforma do campo provocou mudanças substanciais na interação entre público e ritual. Aumentou-se a capacidade de público do cavalcadrome

para 2.000 pessoas, fora os espaços de camarotes com espaço para mais ou menos 200 pessoas. Céline Spinelli (2008, p. 9) aponta que

[...] essa obra foi apresentada no ano de 2006 em informativo do Seplan (Secretaria de Planejamento e Orçamento): como um significativo projeto para o “incremento do turismo” local; uma “obra de grande importância”, que “deve beneficiar toda a população e turistas que frequentam a cidade”. Esse aspecto corrobora a ideia de que se buscou, mediante um projeto político visando a implementação do turismo local, transformar a cavalhada num produto com potencial para ser um chamariz e arrecadar divisas para a cidade.

Ainda em 2014, já no cavalcódromo inaugurado, pude presenciar outros acontecimentos sendo agregados à cavalhada. Durante a cerimônia do evento presenciei “apresentações” de diversos grupos (jovens e infantis em alguns casos) de tradições que compõem os vários rituais e acontecimentos da Festa do Divino - como os reinados e pastorinhas. Esse fenômeno foi presenciado e apontado também por Céline Spinelli (2008). Esse tipo de acontecimento é uma forma de condensar os diversos eventos da Festa do Divino dentro da cavalhada. O intuito parece ser oferecer para o turista uma experiência concentrada espaço-temporalmente dos vários eventos da festa. Nesse sentido, talvez estejamos diante da transformação da cavalhada em uma espécie de amostra da própria Festa do Divino, uma vez que esses tipos de “apresentações” teriam a vantagem “of offering in a concentrated form and at a design time and place what tourist would otherwise search out in the diffuseness of everyday life, with no guarantee of ever finding it⁶” (KIRSHENBLATT-GIMBLETT, 1991, p. 418).

Foi em meio ao contexto de proximidade entre turismo e cavalhada que a Festa do Divino Espírito Santo foi registrada como Patrimônio Imaterial em 13 de maio de 2010, num dos quatro livros de registro⁷, o das celebrações. O livro é definido pelo Iphan como aquele que

Reúne os rituais e festas que marcam vivência coletiva, religiosidade, entretenimento e outras práticas da vida social. Celebrações são ritos e festividades que marcam a vivência coletiva de um grupo social, sendo considerados importantes para a sua cultura, memória e identidade, e acontecem em lugares ou territórios específicos e podem estar relacionadas à religião, à civilidade, aos ciclos do calendário, etc. São ocasiões diferenciadas de sociabilidade, que envolvem práticas complexas e regras próprias para a

⁶ “[...] de oferecer numa forma concentrada e num determinado tempo e lugar, o que o turista, do contrário, teria que procurar difundido no dia a dia, sem nenhuma garantia de sequer vai encontrar”. [tradução nossa].

⁷ Os quatro livros de registro são os de saberes, celebrações, formas de expressão e lugares.

distribuição de papéis, preparação e consumo de comidas e bebidas, produção de vestuário e indumentárias, entre outras. (IPHAN, 2018).

Os proponentes do pedido, aqueles que deram entrada no pedido de reconhecimento da festa junto ao Iphan, foram o Instituto Cultural Cavalcadas de Pirenópolis, a Prefeitura Municipal de Pirenópolis, a Irmandade do Santíssimo Sacramento da Paróquia de Nossa Senhora do Rosário e a Superintendência do Iphan em Goiás.

É interessante notar que dos proponentes do pedido, o Instituto Cultural Cavalcadas representa aqueles envolvidos com a parte mais espetacular e turística da festa; e outro proponente, a Prefeitura Municipal, é o principal agente responsável pela orientação turística das cavalcadas nas últimas décadas.

Meu intuito até aqui foi mostrar algumas transformações que ocorreram nas várias edições das cavalcadas com vista a fomentar o turismo no evento e na cidade. Nesse cenário, o poder público, principalmente em nível estadual e municipal, tem sido o agente principal desse projeto. Essa configuração da gestão do projeto turístico para o auto dramático ocasiona, por sua vez, tensões entre diferentes atores e grupos sociais. Abaixo pretendo abordar alguns eventos que iluminam esses conflitos.

TENSÕES NO PROJETO DE ESPETACULARIZAÇÃO DAS CAVALHADAS: reforma do cavalcódromo, controle dos mascarados e o título de patrimônio imaterial

Dizer que as cavalcadas vêm se orientando por uma demanda do turismo desde 1940 não significa que os seus sentidos têm se reduzido ao espetáculo. Apesar do evento da cavalcada ser compartilhado por turistas e população local, os sentidos que permeiam a vivência com o auto dramático muitas vezes não o são. Esses sentidos não compartilhados podem ser vistos com mais clareza em momentos de tensão, nem tanto entre turistas e população local, mas entre população e organizadores da festa - sendo que estes últimos, em sua maioria, veem as celebrações pelo seu potencial turístico. Aqui gostaria de analisar alguns momentos em que podemos perceber essas tensões de forma explícita.

Como argumentei, em 2006 foi inaugurado o novo cavalcódromo destinado a abrigar as cavalhadas. O espaço, que passou a acolher até 2 mil pessoas, é produto de uma reforma feita no antigo local de realização do ritual com vista a incrementar a estrutura do lugar para atender as demandas de um público de turistas cada vez mais numeroso.



Figura 2: As arquibancadas do cavalcódromo antes do começo do ritual em 2014. (Foto: Bruno Goulart)

Essa reforma é um bom evento para começarmos a pensar os processos desencadeados através da transformação do auto em espetáculo turístico. Céline Spinelli (2008, p. 9), aponta a polêmica que girou em torno do cavalcódromo:

As opiniões a respeito do cavalcódromo são diversas entre os habitantes, mas costumam se dividir em duas categorias opostas: aprovação e desaprovação. Dentre os aspectos positivos constavam, nos dizeres de meus interlocutores, as seguintes justificativas: que a estrutura em concreto diminui as possibilidades de acidentes ocasionais devidos à proximidade com os cavaleiros ao longo da encenação; que, pelo gramado do campo e pelas altas arquibancadas, não há mais nuvens de poeira que encobrem a audiência; por fim, que há mais conforto. Já aqueles que ficaram insatisfeitos com a obra enfatizaram: a perda de alguns elementos tradicionais decorrentes do modo como a estrutura de concreto foi projetada; seu caráter desproporcional em relação à cidade; a própria iniciativa do governo, considerada autoritária, já que a população local

não foi consultada para manifestar seu interesse em alterar o espaço onde ocorrem suas tradicionais cavalhadas.

Apesar das reações contra e a favor, o interessante é que as críticas que a reforma do cavalcadouro recebeu dizem respeito a sua estrutura de megaevento, construída sem consulta à população. No Dossiê da Festa do Divino, elaborado pelo Iphan (2009, p.54) para o seu registro como patrimônio imaterial⁸, ainda é apontado outro fator de insatisfação:

De fato, no Campo das Cavalhadas, os camarotes e arquibancadas foram construídos em um nível muito superior à arena, restringindo o papel da platéia mais a “assistir” do que a participar do espetáculo. Da mesma forma, a ausência de espaço e passagem livres pela frente e por detrás dos camarotes, impede o livre circular dos mascarados – a pé ou a cavalo – que, tradicionalmente interagiam permanentemente com o público. As características da construção também dificultaram o acesso dos mascarados ao campo e modificaram o modo como disputam com os cavaleiros a atenção da plateia.

Aqui a crítica reside na mudança da relação entre o ritual e o público. A nova estrutura afastou-os, intensificando um tipo de relação performance-espectador. Essa configuração do ritual ainda altera, como apontado no Dossiê (IPHAN, 2009), a performance dos mascarados, a qual se fazia mais permeável - uma vez que eles podiam entrar em campo durante os intervalos vindos de qualquer lugar. Hoje, a entrada dos mascarados se dá de forma institucionalizada, com acesso através do portão dos cavaleiros cristãos.

Outros eventos que merecem destaque envolvem os personagens dos mascarados. Esses são pessoas que saem, durante os dias de festa, fantasiados pelas ruas de Pirenópolis fazendo algazarra e brincadeiras. O costume é usar fantasias que escondem totalmente o corpo, além de disfarçarem a voz para não serem identificados. O anonimato é assim a principal característica dos mascarados. Pelo menos desde a década de 1970 os mascarados participam ativamente do ritual da cavalhada.

Ao contrário dos cavaleiros, que são pessoas da alta classe de Pirenópolis, qualquer pessoa pode se vestir de mascarado. As máscaras que dominavam as fantasias até há alguns anos eram feitas de papelão, com formato de cabeças de boi ou de onça,

⁸ O Dossiê é um dos requisitos para a obtenção do de título patrimonial de determinado bem cultural. Ele é realizado com base nas informações presentes no *Inventário Nacional de Referências Culturais*, e tem o objetivo de reunir as principais características de um bem (seus sujeitos, modos de organização, lugares etc.)

principalmente. Contudo, de uns anos para cá as fantasias têm incorporado máscaras de figuras monstruosas industriais feitas de borracha.

Como vimos anteriormente, os mascarados se apresentam durante a cavalhada a pé ou a cavalo, em fantasias individuais ou em grupo. Eles entram em campo durante os intervalos das carreiras dos cavaleiros e realizam uma performance caótica, correndo em várias direções e sem construir nenhuma narrativa aparente – ao contrário da performance dos cavaleiros.



Figura 3: Mascarados dentro do cavalcódromo, durante os intervalos das carreiras em 2014

É importante apontar também que já é algo incorporado ao ritual o costume dos mascarados de permanecerem em campo durante o intervalo o máximo de tempo possível, ainda que isso gere atritos entre o locutor do evento, que pede a saída dos mascarados. Eles, contudo, insistem em permanecer no campo, “atrasando” a volta dos cavaleiros.

O interessante é que os mascarados, nos últimos anos, são o grupo mais impactado na orientação turística que a cavalhada tem adquirido. Além da regulamentação da sua entrada em campo, ocasionada pela mudança da estrutura física do evento, como já

apontado, eles também têm sofrido um forte controle das autoridades locais. Como exemplo, cito o prêmio de melhor fantasia de mascarado do ano, concedido pela prefeitura da cidade. O prêmio, porém, limita-se às fantasias consideradas “tradicionais” (um dos critérios é que elas têm que ser fabricadas de papelão e com a forma de boi ou onça, como na foto acima). As fantasias mais comuns, e mais acessíveis, feitas de borracha ou improvisadas, não concorrem ao prêmio. Dessa forma, a premiação é uma forma de manter o espetáculo dentro dos limites do que os produtores do evento e o público turista consideram ser tradicional ou autêntico. Ou seja, o prêmio é uma forma de recompensar àqueles mascarados que agradam visualmente o público que deseja consumir o “tradicional” - mais que uma ação de salvaguarda e incentivo aos saberes e fantasias tradicionais. Sintoma disso é que a reforma do cavalcadouro não gerou por parte do poder público a mesma preocupação com o “tradicional” e o “autêntico” – como ocorre no prêmio.



Figura 4: Mascarado “tradicional” no último dia de festa a caminho do Cavalcadouro (2014) (Foto: Bruno Goulart).

Outro ponto de atrito envolvendo os mascarados foi a medida de cadastramento destes. Em 2011 o Ministério Público empreendeu uma ação civil que visava cadastrar e regulamentar os mascarados. Essa medida exigia que todos os mascarados se cadastrassem na prefeitura, recebendo um número de registro, além de restringir a circulação dessas pessoas fantasiadas apenas ao centro histórico da cidade entre 6h e 19h, durante os dias de festa. Os mascarados que se recusassem a se registrar poderiam ser presos, o que de fato aconteceu em 10 de junho de 2011, quando 11 mascarados foram detidos e levados para a delegacia por não estarem cadastrados.

A medida foi justificada com base no suposto aumento no número de assaltos que estavam ocorrendo durante a festa, cometidos por pessoas fantasiadas. Além disso, a medida visava identificar e punir os mascarados que se recusavam a sair do campo ao final dos intervalos das carreiras, sob o argumento de que estariam atrapalhando e atrasando a cavalhada. A medida gerou grande repercussão na cidade. Vários mascarados protestaram em frente à casa do prefeito e tentaram um diálogo com as autoridades com vista a derrubar a medida. Essa articulação levou com que no ano de 2014 ela não mais vigorasse.

Como vimos, as tensões geradas nos contextos apresentados acima têm em comum medidas implementadas sem diálogo e consulta à população ou aos sujeitos que seriam impactados por estas. Algumas situações exemplificadas anteriormente ocorreram inclusive depois do reconhecimento da Festa do Divino como patrimônio imaterial. Dessa maneira, o cenário apresentado aqui levanta questões importantes sobre o tema da participação social nas políticas patrimoniais. À guisa de conclusão, a seguir, irei retomar algumas questões abordadas no início deste trabalho à luz da experiência das cavalhadas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como me referi anteriormente, os proponentes do pedido de registro da festa como patrimônio imaterial estão situados em nível local. Porém, é preciso perceber que alguns desses proponentes são atores sociais que estiveram historicamente à frente da organização das cavalhadas. Esse fato nos leva a hipótese de que o reconhecimento patrimonial, mais do que um interesse em trazer a gestão, a organização e a Festa do

Divino, de maneira geral, para mais perto da população e seus diversos detentores, parecia ter no horizonte agregar valor e visibilidade para a festa.

Havia argumentado, no começo desse artigo, que alguns autores vinham chamando atenção para o risco da política do patrimônio imaterial se transformar num mero título que permitiria agregar valor simbólico e econômico a determinado bem cultural. Como aponta Regina Bendix (2009, p. 260): “If ennobling a cultural practice up to the status of heritage is a process of canonization, any such process is also ultimately accompanied by an interest in utilization”⁹. O fato de algumas expressões culturais serem reconhecidas como patrimônio imaterial leva com que se agregue a elas um capital simbólico, que pode ser utilizado por empresas privadas e pelo Estado como uma forma de afirmar a importância e o interesse mercantil e/ou turístico desta. Como argumenta Veloso (2007, p.238):

É preciso observar o poder econômico e político que hoje possuem os grandes conglomerados de empresas turísticas e a vinculação que cada vez mais procuram ter com o patrimônio. No entanto, eles o consideram simplesmente como um ‘agregador de valor’, o que gera a tentativa de transformação do patrimônio em pura mercadoria.

Apesar do interesse publicitário (de dar visibilidade) no título patrimonial aqui em discussão para a Festa do Divino estar presente, as ações de salvaguarda sugeridas no Dossiê da Festa do Divino Espírito Santo (IPHAN, 2009) se voltam para os impactos do turismo nas cavalcadas e na Festa do Divino, de maneira geral. Nesse sentido, um ponto tocado pelo Dossiê, e que já vimos anteriormente, é com relação à forma e aos impactos gerados nas cavalcadas com a reforma do cavalcadório.

Outro exemplo de sugestões de ações de salvaguarda no Dossiê (IPHAN, 2009, p. 123), é com relação à presença de turistas na festa: “Regular as atividades turísticas no município, promovendo o turismo cultural e o respeito às atividades da festa”. E mais à frente ressalta novamente: “Os maiores problemas identificados durante a pesquisa dizem respeito tanto à Festa do Divino quanto às atividades turísticas do município: a quebra da escala de redes de sociabilidade familiar para uma escala de massa” (IPHAN, 2009, p.123).

⁹ “Se reconhecer uma prática cultural como patrimônio imaterial é um processo de canonização, então qualquer processo nesse sentido é, em última instância, acompanhado por um interesse utilitário” [tradução minha].

Porém, mesmo apontando certos desafios para a presença do turismo na Festa, o Dossiê deixa brechas para a interpretação de que seria possível uma convivência harmoniosa entre turistas e a Festa do Divino - como também tem apontado discussões do campo do patrimônio. A ideia passada pelo documento é a de que o turismo em si não é o problema, mas um tipo de turismo que não é desejável. Educando propriamente o turista para ser um “turista cultural” ele seria não só desejável, como essencial para o reconhecimento e o fomento da Festa do Divino. Para que isso ocorra, porém, seria necessário o engajamento e a participação social nas ações de salvaguarda da festa.

Especificamente sobre participação social em contextos de turismo cultural, Palma Ingles (2010) aponta alguns benefícios do turismo étnico para as populações indígenas da Amazônia peruana e como elas podem ser impactadas ou beneficiadas por esta modalidade de turismo. A autora defende que se o turismo e o ecoturismo beneficiam a comunidade local e o número de turistas permanece pequeno, o turismo teria o potencial de oferecer resultados positivos. Essa ideia parte do pressuposto de que a população local seja gestora do turismo, de modo que ela possa controlar os limites e impactos do consumo de sua cultura. Um exemplo dessa proposta pode ser visto, de acordo com Jill D. Sweet (2010), na experiência dos índios Pueblos no estado do Novo México, Estados Unidos. Segundo o autor, esse povo tem entrado no mercado do turismo étnico/cultural com autonomia para gerir e controlar o grau de transformação e presença de espectadores em seus rituais. Além disso, são eles quem decidem quais rituais podem ser vistos pelos turistas, quantos turistas poderão assistir, de qual lugar, se poderão ou não tirar fotos etc.

Esse não parece ser o caso de Pirenópolis. Como vimos, as principais tensões e conflitos que emergiram na festa durante a última década nasceram de medidas que visavam transformar a festa com vista a atender demandas e dinâmicas do turismo e do espetáculo, sem o consentimento e/ou diálogo com a população – é o caso da polêmica da reforma do cavalcadouro e do cadastramento dos mascarados. Nesse sentido, a população local não tem tido espaço para participar desses debates e das mudanças na arquitetura da festa. Retomando ainda a questão da participação social colocada pela política patrimonial, podemos perceber como este envolvimento não esteve presente no pleito do registro da festa como patrimônio imaterial brasileiro – sendo protagonizado pelos agentes governamentais e elites da cidade que há muito procuram transformar a festa numa atração turística. Nesse sentido, o caso da cavalhada de Pirenópolis se mostra

um campo de investigação interessante para o debate das políticas patrimoniais, levando questões como o grau de participação social na gestão e aplicação da política, as tensões e convergências da política patrimonial com os interesses e projetos turísticos e a apropriação do título de patrimônio por agentes diversificados. O que a investigação inicial levantada aqui tem anunciado é que a política do patrimônio imaterial tem enfrentado grandes desafios para fazer valer aquilo que foi proposto. Dessa forma, uma reflexão futura da Festa do Divino e das cavalhadas exigirá um enfoque na tensão entre a capacidade do título de patrimônio imaterial agregar capital cultural e econômico ao bem, e a capacidade da política pública de fazer valer seus preceitos e propostas, possibilitando uma participação social efetiva na gestão e salvaguarda do bem.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AKAGAWA, Natsuko; SMITH, Laurajane. "Introduction". In: _____ (org.). **Intangible Heritage**. New York: Routledge, 2009.

ARANTES, Antônio A. African-brazilian cultural references in national heritage: questions of cultural politics. **Vibrant**, Florianópolis, v. 5, n. 1, 2008.

_____. Patrimônio imaterial e referências culturais. **Tempo Brasileiro**, Rio de Janeiro, v. 1, n.147, 2001.

_____. A. Sobre inventários e outros instrumentos de salvaguarda do patrimônio cultural intangível: ensaio de antropologia pública. **Anuário Antropológico**, Brasília, 2007-2008, 2009.

BENDIX, Regina. "Heritage between economy and politics: na assessment from the perspective of cultural anthropology". In: AKAGAWA, Natsuko; SMITH, Laurajane (org.). **Intangible Heritage**. New York: Routledge, 2009.

BLAKE, Janet. "UNESCO's 2003 Convention on Intangible Cultural Heritage: the implications of community involvement in 'safeguarding'". In: AKAGAWA, Natsuko; SMITH, Laurajane (org.). **Intangible Heritage**. New York: Routledge, 2009.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Cavalhadas de Pirenópolis**. Goiânia: Ed. Oriente, 1974

_____. **De tão longe eu venho vindo**: símbolos, gestos e rituais do catolicismo popular em Goiás. Goiânia: ed. UFG, 2004.

_____. **O divino, o santo e a senhora**. Rio de Janeiro: FUNARTE, 1978.

BRASIL. **Decreto 3551**, de 4 de ago. 2000. Brasília, DF, ago. 2000.

CANCLINI, Nestor G. **Culturas Híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade**. São Paulo: EdUSP, [1989] 2013.

_____. O patrimônio cultural e a construção imaginária no nacional. In: HOLANDA, Heloísa Buarque (org.). **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, Brasília, 23, 1994.

_____. **Las Culturas Populares en el Capitalismo**. México: Nueva Imagen, [1982] 1989.

CARVALHO, José Jorge de. ‘Espetacularização’ e ‘canibalização’ das culturas populares na América Latina. **Revista Antropológicas**, Recife, ano 14, v. 21, n. 1, 2010.

_____. As Culturas Afro-americanas na Ibero-américa: o negociável e o inegociável. In: CANCLINI, Néstor García. **Culturas da Ibero-América: diagnósticos e propostas para seu desenvolvimento**. São Paulo: Ed. Moderna, 2003b.

_____. La Etnomusicología en Tiempos de Canibalismo Musical: Una Reflexión a Partir de Las Tradiciones Musicales Afroamericanas. **Série Antropologia**, Brasília, 335, 2003a.

_____. Metamorfoses das tradições performáticas afro-brasileiras: de patrimônio cultural a indústria do entretenimento. **Série Antropologia**, Brasília, 354, 2004a.

_____. World music, ¿el folklore de la globalización? Mesa redonda com José Jorge de Carvalho. **Série Antropologia**, Brasília, 359, 2004b.

CASCUDO, Luis da Câmara. **Dicionário do folclore brasileiro**. Belo Horizonte; São Paulo: Itatiaia, EDUSP, 1988.

GOULART, Bruno. **Trânsitos da cultura popular: política pública, produção, difusão e salvaguarda nos encontros de culturas tradicionais**. 2018. 367 f. Tese (doutorado em Antropologia Social) – Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasília, 2018.

_____. Turismo Cultural e Patrimônio Imaterial nas Cavalhadas de Pirenópolis. In: SEMINÁRIO DE TURISMO E CULTURA, 1, 2016b, Rio de Janeiro. **Anais eletrônicos...** Brasília: MinC, Rio de Janeiro: Fundação Casa Rui Barbosa, 2016b. Disponível em: < <http://culturadigital.br/visiteacasaderuibarbosa/files/2016/08/Anais-do-I-Semin%C3%A1rio-Nacional-de-Turismo-e-Cultura.pdf> > Acesso em 15 dez. 2016.

INGLES, Palma. “Performing Traditional Dances for Modern Tourists in Amazon”. In: GMELCH, Sharon Bohn (org.). **Tourists and Tourism: a reader**. Linois: Waveland Press, 2010.

[IPHAN] Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. **Carta de Fortaleza**. 1997.

_____. **Dossiê - Festa do Divino Espírito Santo (Pirenópolis-GO)**. Goiânia: IPHAN, 2009.

_____. **Livros de Registro**. Brasília, DF. Disponível em: <<http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/122>> Acesso em 21 mar. 2018.

_____. **Os Sambas, as Rodas, os Bumbas, os Meus e os Bois: Princípios, ações e resultados da política de salvaguarda do patrimônio cultural imaterial no Brasil, 2003-2010.** Brasília: IPHAN, 2010.

KIRSHENBLATT-GLIMBETT, Barbara. Objects of Ethnography. In: KARP, I.; LAVINE, Steven D. (Orgs.). **Exhibiting Cultures: The poetics and politics of museum display.** Washington / London: Smithsonian Institution Press, 1991.

LONDRES, Maria Cecília. Para além da pedra e cal. **Revista Tempo Brasileiro**, Rio de Janeiro, v. 1, n.147, 2001.

LOWENTHAL, David. **Heritage Ascendent: the heritage crusade and the spoils of history.** Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

MERCOSUL. **Carta de Mar Del Plata sobre Patrimônio Intangível.** 1997.

MESQUITA, Érica Danielle de; OLIVEIRA, Alexandre Francisco de. Folia do Divino Espírito Santo em Pirenópolis: Apontamentos Bibliográficos. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA DA UEG, 3, 2013, Iporá. **Anais eletrônicos...**Iporá: UEG, 2013. Disponível

em:<<https://www.google.com.br/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=2&ved=0ahUKEwj-m->

[OiPv4DaAhXFj5AKHQYVB7MQFggwMAE&url=http%3A%2F%2Fwww.anais.ueg.br%2Findex.php%2Fsimposionacionaldehistoria%2Farticle%2Fdownload%2F2193%2F1368&usg=AOvVaw3dhLhtTUX1WXPfFi8MVZtC](http://www.anais.ueg.br/index.php/simposionacionaldehistoria/article/download/2193/1368&usg=AOvVaw3dhLhtTUX1WXPfFi8MVZtC)> Acesso em 22 mar. 2018.

[OEA] Organização dos Estados Americanos. **Normas de Quito.** 1967.

RUBINO, Silvana. O mapa do Brasil Passado. In: **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, Brasília, IPHAN, 24, 1996.

SILBERMAN, Neil Asher. Discourses of development: narratives of cultural heritage as an economic resource. In: STAIFF, Russel; BUSHELL, Robyn; WATSON, Steve (orgs.). **Heritage and Tourism: Place, encounter, engagement.** Londres;Nova York: Routledge, 2013.

SILVA, José Maria da. **O Espetáculo do Boi-Bumbá: Folclore, Turismo e as Múltiplas Alteridades em Parintins.** Goiânia: Ed. da UCG, 2007.

SILVA, Mônica Martins da. As Cavalhadas de Pirenópolis: Um estudo sobre sociedade, festas e espaço urbano (1940-1988). **História Revista**, Goiânia, 6(1), jan./jun., 2001.

SMITH, Laurajane. **Uses of Heritage.** Londres/Nova York: Routledge, 2006.

SPINELLI, Céline. Em Pirenópolis: as cavalhadas e projetos de fomento ao turismo local. In: ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS, 32, 2008, Caxambu. **Anais eletrônicos...**Caxambu: ABA, 2008. Disponível em: <

<https://www.anpocs.com/index.php/papers-32-encontro/gt-27/gt10-21/2373-celinespinelli-em-pirenopolis/file>> Acesso em 22 mar. 2018.

SWEET, Jill D. “Let`em Loose’: Pueblo Indian Management of Tourism”. In: GMELCH, Sharon Bohn (org.). **Tourists and Tourism: a reader.** Illinois: Waveland Press, 2010.

TAMASO, Izabela. A Expansão do Patrimônio: novos olhares sobre velhos objetos, outros desafios. **Revista Sociedade e Cultura**, Goiânia, v. 8, n. 2, jul./dez., 2005.

TRIGUEIRO, Osvaldo Meira. A Espetacularização das culturas populares: ou produtos culturais folkmediáticos. *Revista Internacional de Folkcomunicação*, v. 1, nº 5, p. 1-9, 2005. Disponível em:

<<http://www.revistas.uepg.br/index.php/folkcom/article/view/504/337>> Acesso em: 29 jun. 2016.

UNESCO. **Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Intangível**. 2003.

_____. **Recomendação para a Salvaguarda da Cultura Tradicional e do Folclore**. 1989.

VEIGA, Felipe Berocan. Os locais e os globais: Pirenópolis e os dilemas de sua exposição em uma novela de grande audiência. In: TEIXEIRA, João Gabriel L. C., VIANNA, Letícia C. R. **As artes populares no Brasil central**. Brasília: Idade da Pedra, 2012

VELOSO, Mariza. “O fetiche do patrimônio”. In: ABREU, R.; CHAGAS, M. S.: SANTOS, M. S. (Orgs.). **Museus, Coleções e Patrimônios: narrativas polifônicas**. Rio de Janeiro: Garamond, Minc/IPHAN/DEMU, 2007.

**DEJANDO ATRÁS EL “PESIMISMO SENTIMENTAL”:
reflexiones antropológicas sobre poblaciones indígenas como sujetos de estudio**

*Deixando de lado o “pessimismo sentimental”: reflexões antropológicas sobre
populações indígenas como sujeitos de estudo*

*Putting “sentimental pessimism” aside: Anthropology reflections about indigenous
people like study subjects*

Linda Osiris González Cárdenas

Mestranda do Programa de Pós-graduação em Antropologia da Universidade Federal do Paraná (UFPR). Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES).

RESUMEN. El presente artículo pretende problematizar el papel que tradicionalmente ha dado la antropología a poblaciones indígenas como *objetos* de estudio, donde es resaltada (o exagerada) su posición de víctimas ante el sistema mundial, descartando modos de apropiaciones y transformaciones que como *sujetos* realizan. Para lo anterior, serán expuestos autores considerados clásicos para la antropología que suscitaban sentimientos de urgencia ante la posible pérdida de su objeto de estudio, los cuales heredamos hasta hoy en día en nuestra profesión, procurando contrastarlos con autores y etnografías más contemporáneas que cuestionan el pesimismo sentimental que acompañó la etnografía y antropología desde sus inicios. Estas últimas son expuestas como herramientas metodológicas para ayudar a que antropólogos iniciantes reflexionemos a la hora de vivenciar en la práctica las relaciones establecidas entre el mundo indígena y el de los blancos.

PALABRAS CLAVES: Pesimismo sentimental. Poblaciones indígenas. Relaciones. Sujeto.

ABSTRACT. This article tries to expand the discussion about the role that anthropology has given to indigenous people like study *objects*, mostly when is emphasizing (or exaggerated) the position like victims face with the world system, rejecting appropriations and transformations that like *subject* they produce. Thereby, will be show classic authors for anthropology that aroused urgency feelings about the possible loss of study object, as

well as contemporary authors and ethnographies that question the sentimental pessimism in the ethnography and anthropology, principally in the beginnings. This methodology tools are showed for help beginners anthropologist to reflect when experience the relations between indigenous people and white people in the practice.

KEYWORDS: Sentimental pessimism. Indigenous people. Relations. Subject.

INTRODUCCION

En la práctica antropológica, y ciencias sociales en general, cuando se procura trabajar etnográficamente con comunidades indígenas son enfrentados varios desafíos. El primero es evidenciado claramente en el contraste de concepciones y comprensiones de mundo, mitos y rituales, así como lengua y organizaciones socioculturales propias. Por otro lado, además del intento de comprensión por parte del antropólogo ante la población estudiada surge otro reto para este y para la propia antropología: afrontar la interacción generada entre indígenas y el mundo moderno y sus manifestaciones sin caer en un *pesimismo sentimental*, mencionado y descrito por Marshall Sahlins (1997) como aquella sensación o nostalgia que los antropólogos vivenciamos cuando nuestro tradicional objeto de estudio (la cultura de modo genérico, y, puntualmente, las poblaciones tradicionales) se desmorona al depararse con el sistema mundial asumiendo una posición de víctimas ante este.

Para un antropólogo detectar y reconocer el mencionado *pesimismo sentimental* no es tarea fácil, ya que a pesar de que lo podamos conocer a través de algunos libros y artículos a los cuales tenemos acceso a lo largo de nuestra formación teórica, apenas es realmente percibido sin previa preparación en un ámbito práctico: en nuestros trabajos de campo. En la actualidad, este “choque cultural” (WAGNER, 2010, p. 34) o sentimental puede llegar a ser percibido fácilmente en múltiples contextos que vinculan poblaciones tradicionales, y donde los antropólogos vemos potenciales problemáticas a ser estudiadas, como en la instauración de emprendimientos extractivistas en tierras indígenas, en el proceso de patentar y estipular derechos intelectuales sobre conocimientos indígenas, o con la actividad turística que presenta poblaciones y territorios indígenas como atractivo, situación con la que me he deparado a lo largo de mi trabajo de campo en la triple frontera entre

Argentina, Brasil y Paraguay, reconocida por poseer las Cataratas do Iguazú como destino turístico internacional, así como por contar con una fuerte presencia de grupos Guaraní que también participan de esta actividad.

A partir de esta experiencia de campo donde fue percibido aquel *pesimismo sentimental* antropológico descrito por Sahlins, tuve la necesidad de verificar en otras etnografías contemporáneas las estrategias adoptadas por los autores para conseguir sobrellevar este sentimiento, sobre todo en la construcción del texto etnográfico donde es preciso dialogar con nuestros antecesores. Así, surgió el interés por verificar el origen y trayectoria de esta emoción entre los más variados autores dentro de la antropología, esto como recurso para dar un soporte teórico, metodológico e inclusive moral, ante el incómodo producido al ser testigo de las relaciones establecidas entre grupos indígenas – como tradicional objeto de esta ciencia humana – y grandes emprendimientos del sistema mundial como lo es por ejemplo el turismo. De esta forma, partiendo del *pesimismo sentimental* como aquella reacción que los antropólogos tenemos cuando los grupos tradicionales desafían el carácter estático que le hemos otorgado, pretendo en este artículo problematizar el papel que tradicionalmente la antropología le ha otorgado a sus objetos de estudio desde su consolidación como ciencia. Para este fin, en un primer momento serán presentados algunos clásicos de la antropología caracterizados por enfatizar la idea de urgencia ante la posible pérdida del objeto de estudio, tanto de la vertiente evolucionista, como funcionalista y culturalista. La revisión propuesta es elaborada con el fin de vislumbrar de qué manera la antropología se fundamentó en un sentimiento de angustia por registrar sociedades que estarían desapareciendo ante su contacto con el mundo exterior, así como en un sentimiento de incomodidad cuando son evidenciados cambios importantes dentro de las poblaciones indígenas después de este encuentro.

En segundo lugar, a manera de contraste, serán presentados algunos autores más contemporáneos que confrontan directamente la idea de que las poblaciones tradicionales son apenas reminiscencias del pasado prestas a desaparecer, resaltando que, por el contrario, estas se encuentran en constante cambio y reinención para resignificarse en el presente. Felizmente, son varios los trabajos producidos recientemente que se proponen analizar los encuentros generados entre poblaciones tradicionales y blancos, que más allá

de narrar el contacto entre estos actores y las transformaciones generadas, cuestionan de forma directa los imaginarios de extinción, compartiendo a través de sus testimonios etnográficos y reflexiones teóricas las acciones que los indígenas ejecutan, y no más exaltando la dominación que opaca la renovación constante y resistencia de las mismas. Sin embargo, en el presente trabajo serán citados algunos autores a los que tuve acceso reiteradas veces a lo largo de mi formación como antropóloga, que pueden llegar a auxiliar a que antropólogos (y demás profesionales que se deparan con estos sentimientos en campo) seamos capaces de desconstruir tanto el imaginario de extinción de las poblaciones tradicionales, como el pesimismo generado dentro de nuestra propia disciplina a la hora de trabajar con encuentros dados en la contemporaneidad.

ANTROPOLOGÍA CLÁSICA Y “OBJETOS” EN EXTINCIÓN

En términos teóricos y éticos, el contacto que comunidades indígenas establecen con actores que hacen parte del sistema económico, social y político mundial (sean los propios Estados nacionales, organizaciones transnacionales, entre otros) ha representado una gran dificultad para antropólogos que se deparan con estas relaciones en campo. Preparados y acostumbrados a lecturas prolongadas de antropología y etnografía clásica, antropólogos iniciantes lidiamos con sentimientos incómodos ante el momento de precisar evidenciar en la práctica y realidad actual lo relatado en dichas etnografías, que poco problematizaban las interacciones entre indígenas y blancos¹, así como los cambios socioculturales generados a partir de ellas. Podríamos considerar que este sentimiento fue alimentado por la urgencia que promulgaban los precursores de la antropología para registrar culturas que estaban desapareciendo. En esta línea, los evolucionistas culturales a mediados y finales del siglo XIX estaban interesados en designar una misma humanidad, historia y camino evolutivo a la diversidad de culturas presentes, a partir del estudio de creencias, costumbres y hábitos, y sus propios practicantes considerados como

¹ Admito que estos términos (indígena y blanco) son muy genéricos y categorizantes. Sin embargo, hago uso de los mismos a partir de algunas etnografías que serán citadas a lo largo del trabajo y que se refieren puntualmente al contexto amazónico, a la relación entre comunidades indígenas allí presentes y comunidades nacionales, investigadores, antropólogos, caucheros, entre otros “blancos”.

“sobrevivencias” (TYLOR, 1871/2005, p. 40), o “documentos humanos” (FRAZER, 2005 [1908], p. 54) del pasado. En este sentido, aquellas comunidades tradicionales descritas como primitivas en la escala evolutiva eran consideradas simples archivos que probarían el origen de la humanidad y sus reminiscencias. Así, la principal preocupación científica en los inicios de la antropología era “[...] registrar essa inestimável evidência da história primitiva do homem antes que seja tarde demais” (FRAZER, 2005 [1908], p. 57). De esta forma, las poblaciones indígenas eran consideradas solo como objeto de sobrevivencia y prueba de un pasado de la civilización, siendo estudiadas sus prácticas culturales apenas como historia de la humanidad otorgando a la antropología de un status científico y legítimo.

Este sentido de urgencia también acompañaría a la antropología de inicios del siglo XX, donde aún existían esfuerzos concretos por dotar de un carácter científico a esta disciplina, pretendiendo establecer métodos y objetos claros de estudio. De esta forma, antropólogos como Bronislaw Malinowski y Alfred Reginald Radcliffe-Brown procuraron diferenciarse de los evolucionistas culturales al no interesarse por la búsqueda de los orígenes de explicaciones históricas, sino, por el contrario, partir de la práctica etnográfica para conseguir comprender y analizar los detalles de la vida nativa, dando énfasis a las instituciones sociales que conseguían conservar la estructura social de la misma. Sin embargo, era expresada todavía la angustia de la naciente antropología cuyo *objeto* de estudio estaría desapareciendo, evidenciado en el prólogo de la conocida obra *Argonautas del Pacífico Occidental* de Malinowski (1986, p. 13):

La esperanza de ganar una nueva visión de la humanidad salvaje gracias a los trabajos de especialistas científicos, aparece como un espejismo que se desvanece en el mismo instante de percibirlo. Pues si en el momento actual todavía hay gran número de comunidades indígenas susceptibles de ser científicamente estudiadas, dentro de una generación, o de dos, tales comunidades o sus culturas prácticamente habrán desaparecido. Urge trabajar con tenacidad, ya que el tiempo disponible es breve.

A diferencia de preocupaciones evolucionistas, e inclusive malinowskianas como fue mencionado anteriormente, que darían énfasis al desaparecimiento físico de las sociedades dichas primitivas, para antropólogos norteamericanos del siglo XX la principal

preocupación surgía a partir del cambio o desaparecimiento a nivel cultural, descrito por los fenómenos denominados de aculturación y asimilación, que a veces correspondían a programas estatales con pretensiones integracionistas visando a la consolidación de un sentimiento e identidad nacional. Según el *Diccionario de relaciones interculturales: diversidad y globalización* la aculturación haría referencia a “la pérdida o transformación de algunos aspectos culturales en situaciones de contacto entre culturas diferentes” (BARAÑANO, GARCÍA, CATEDRA, DEVILLARD, 2007, p. 5). El concepto de aculturación, adoptado por la antropología americana y rechazado por otras escuelas, posiciona a los sujetos que pierden sus culturas y prácticas como pasivos del proceso de contacto, quienes ante una cultura dominante y homogénea abandonan totalmente la anterior para adoptarla sin oposición. De esta forma, la aculturación en el caso norteamericano representaría un tipo de urgencia para registrar las prácticas de las sociedades nativas antes que culturalmente desaparecieran. Como máximo representante de la antropología norteamericana (y su urgencia) de la época, Franz Boas, al estar inclinado por un activismo social, proponía practicar una “Etnografía da salvação” (ERICKSON y MURPHY, 2015, p. 105) donde era preciso obtener el máximo de información sobre poblaciones nativas que estarían reemplazando sus prácticas culturales por las sociedades con las cuales tenían contacto.

Con esta breve síntesis sobre autores clásicos de la antropología podemos comprender que, para estos, las poblaciones indígenas estarían acabando tanto físicamente como culturalmente. Estos sentimientos característicos de nuestros precursores son transmitidos hasta nuestros días, donde solemos otorgar mayor valor a las interpretaciones que hacemos sobre las comunidades indígenas como estáticas e aisladas del sistema mundo y sus manifestaciones, y poco para la forma como el sujeto estudiado por si propio explica y define su contacto y tipo de relación con el mundo exterior. Sin embargo, ante este dilema, antropólogos indecisos y cegados podemos valernos de trabajos que han pretendido desconstruir la visión romantizada heredada de la antropología clásica sobre las comunidades indígenas como pasivas y en “extinción”, sin dejar de cuestionar las relaciones coloniales que indudablemente afectaron (y afectan) la vida y sobrevivencia de las mismas.

VISIÓN CONTEMPORÁNEA DE LA ANTROPOLOGÍA Y “SUJETOS” EN RENOVACIÓN

Posteriormente a la consolidación científica que la antropología obtuvo a partir de la designación puntual de su método y objeto de estudio (siendo en este caso las poblaciones que estarían desapareciendo físicamente y culturalmente), comenzaría a discutirse conjuntamente los parámetros éticos y políticos del trabajo de campo antropológico, tanto en relación a la situación colonial poco cuestionada, donde antropólogos provenientes de países colonizadores se dirigían a regiones colonizadas para recopilar información, así como sobre la “situación etnográfica” (ALBERT, 2014, p. 130) que continuaba replicando en la práctica antropológica los lugares epistemológicos otorgados tradicionalmente al sujeto que hace ciencia y observa, y al objeto que es observado, descrito o interpretado. De esta forma, trabajos realizados en la segunda mitad del siglo XX incluirían una dimensión política en sus textos etnográficos, generando una revisión de los presupuestos fundadores de la antropología y su relación con el colonialismo y las relaciones desiguales de poder. Además de esto, la práctica antropológica sería fuertemente cuestionada por las poblaciones indígenas que se posicionaban frente a la asimetría establecida en campo y en el propio texto etnográfico. Así, era preciso incorporar las críticas elaboradas hacia la antropología y generar mudanzas en la práctica de la misma, principalmente en relación a la autoridad etnográfica como discute Clifford James (1998), donde de ser monolítica era preciso aceptar que consistía en una negociación que tornaba las personas participantes de esta en sujetos conscientes y políticamente significativos, esta vez no como objetos de estudio sino como sujetos que hacen parte de la construcción etnográfica.

De este modo, resulta de gran importancia que antropólogos que aún replicamos aquel *pesimismo sentimental* discutamos y cuestionemos los lugares epistemológicos otorgados tradicionalmente al sujeto de la ciencia, y al objeto descrito muchas veces interpretado y analizado como inerte, usando como herramientas abordajes y etnografías que se enfocan en la forma como las propias poblaciones indígenas incorporan y transforman lo tomado del exterior, donde, de ser simples objetos pasivos devorados por el

sistema mundo se tornan en sujetos que actúan a partir de sus propias elecciones. Una de las obras que nos permite tener esta visión es *Economia Selvagem: Ritual e mercadoria entre os índios Xirkin-Mebengokre* de Cesar Gordon (2003) que, además de consistir en un trabajo teórico denso dentro de la etnología brasileña, problematiza la tendencia de los antropólogos a la hora de comprender ciertos acontecimientos dentro de las sociedades indígenas, especialmente al tratar sobre el contacto con blancos o comunidades nacionales. En el caso particular de su pesquisa, Gordon como objeto de estudio² definió analizar el consumo inflacionario de dinero y bienes industrializados provenientes de los blancos dentro de los Xikrin, de lengua Kayapó que residen en las tierras indígenas de Cateté y Bacajá, localizadas en el estado de Pará en Brasil. A la hora de referirse sobre la forma que los antropólogos (y otras profesiones relacionadas) abordan estas temáticas, Gordon menciona que:

Há uma questão de fundo em todo o caso, que reside em nossa incapacidade de enxergar as relações dos índios com os objetos oriundos da sociedade industrial capitalista como um fenômeno autêntico. Apesar de sabermos que nosso mundo é movido pela produção em massa de objetos, pela produção do desejo voltado a eles e por seu consumo igualmente massivo, quando se trata dos índios é como se houvesse um imperativo de separação. Os índios não podem querer tais coisas que lhes são estranhas e, se as querem, algo estranho lhes acomete. Paira sobre esse conjunto de ideias diversos espectros, entre eles o do bom selvagem, já transmutado e revestido de camadas de ectoplasma culturalista. Eles dizem muito mais sobre a nossa relação com os índios do que sobre a relação dos índios conosco. É como se olhássemos os índios sempre através de um mesmo espelho, que só pode nos devolver nossa própria imagem distorcida (GORDON, 2003, p. 38).

De esta forma, evitando perpetuar el pensamiento que exotiza aún más las poblaciones indígenas y su imposibilidad de relacionarse con el mundo exterior y sus objetos, Gordon prescinde de explicaciones economicistas e historicistas *a priori* que resumen las acciones en términos de aculturación, integración e incorporación al sistema capitalista, proponiendo partir de una etnografía que surja de los Xikrin y sus explicaciones, y no de las designaciones que él cómo antropólogo pretenda construir. Así, el autor procura

² Sobre este punto, en el inicio del libro Cesar Gordon y Carlos Fausto (quien elabora el prefacio), dejan claro que el interés principal de investigación es el estudio de parentesco dentro de los Xikrin. No obstante, fueron justamente los Xikrin quienes mostrarían lo más relevante para ellos: la relación con los no indios y la circulación de personas, bienes y objetos de los blancos en el interior de la comunidad.

mostrar el consumismo Xikrin no como un acontecimiento reciente, único y particular, sino como apropiaciones de lo exterior que hacen parte de la propia cosmología indígena. Para lo anterior, procuró comprender qué ocasionaba que los Xirkin quisieran y desearan objetos producidos por los blancos, así como observar lo que estos generaban al ingresar dentro de la comunidad.

A la hora de presentar el contexto donde Cesar Gordon estudia a los Xikrin, expone en un primer momento las denuncias que la empresa Companhia Vale do Rio Doce³ hizo en varios medios de comunicación del país sobre el supuesto abuso que los Xikrin hacían al pedir montos de dineros muy altos y bienes de consumo de lujo innecesarios para su realidad indígena. Al abordar esta problemática, Gordon admite que es sorprendente que para la etnología este tipo de interacciones tan comunes, y el interés de los indígenas por los objetos de los blancos, no hayan sido importantes para sus estudios. Sobre este mismo punto, Viveiros de Castro (1992) menciona que aquel abismo tradicional que separa la etnología clásica - preocupada por el estudio de las formas culturales de los pueblos indígenas - y la que él denomina “teoría do contato” – interesada por la interacción y articulación entre indígenas y sociedades occidentales en torno - ha disminuido en los últimos años, a partir del diálogo generado entre estas dos vertientes para llegar a un estudio más completo de las poblaciones tradicionales estudiadas. Así, en el trabajo de Cesar Gordon es posible observar tanto una teoría etnológica densa de la sociedad Xikrin para comprender por qué eran deseados objetos provenientes del exterior, como una evidenciación etnográfica por la cual el autor constató que los Xirkin no estaban ni siendo absorbidos, ni aculturados, ni asimilados, sino por el contrario creaban su forma particular de apropiación de lo proveniente del exterior.

En esta misma línea, a lo largo del trabajo el autor muestra la insuficiencia del argumento que explica que el contacto entre las poblaciones indígenas y el mundo capitalista tuvo por efecto la creación de nuevas necesidades y demandas de objetos y

³ Compañía que mantiene convenio con los Xikrin para desarrollar actividad minera en la tierra vecina de Carajás. En este convenio se encuentra pactada la asistencia de esta empresa a las necesidades de los Xikrin desde 1980 a modo de compensación por el impacto de las operaciones mineras, donde mensualmente son pasadas grandes sumas de dinero, que en un inicio sería mediado por la Fundação Nacional do Índio- Funai, y en los años más recientes pasó a manos directas de los representantes indígenas de la comunidad (2003, p. 53).

productos. Puntualmente, el actual consumo Xikrin no sería resultado de una necesidad económica y dependencia de la Companhia do Vale do Rio Doce, sino por el contrario surgiría como resultado de un deseo sociocosmológico del otro y de los objetos extranjeros. Además de esto, a lo largo del libro Gordon pretende dejar claro que los Xikrin tienen un mecanismo tradicional para lidiar con la alteridad y otredad: un proceso de incorporación de mercancías ya existentes en el mundo indígena que busca capturar e incorporar objetos, conocimientos y signos del exterior⁴. Este mecanismo tendría dos enfoques, uno que trataría directamente con la reproducción del mundo social, consistiendo en la dinámica de captura, donde se apropia del exterior características de renovación y adquisición de diferencia, y otro correspondiente a una dinámica de restricción donde existiría un control de circulación de signos rituales en el interior de los Xikrin.

Adicionalmente, este control de circulación es hecho por algunas personas que procurarían evitar la depreciación de los objetos para que continúen siendo extraordinarios y bellos. Cuando no existe un control sobre estos, según Gordon, aparecería el consumo acelerado ya que se pierde valor de diferenciación que los Xikrin buscan: “A diferença é consumida rapidamente, coisas que há pouco eram distintas perdem valor, e o processo repete-se: eis a dimensão inflacionária” (2003, p. 405). Por otro lado, a pesar de que Gordon no se deja llevar por un discurso victimizante de los Xikrin y sus relaciones con lo exterior, el autor admite que estos objetos al ingresar al interior de la comunidad causan repercusiones trascendentales, ya que tanto las relaciones internas, vida política, relaciones de parentesco y actividades ceremoniales se ven modificadas por la circulación de estos objetos, generando una transformación en toda su extensión.

La apropiación de elementos extranjeros también es relatada por Anthony Seeger en relación a los Kisedje, un grupo indígena de tronco lingüístico Je localizado en el actual estado brasileño de Mato Grosso, cuyos aspectos principales de la vida social se construyen a partir de performances musicales, destacándose la *festa do rato* como el principal rito de organización social, donde jóvenes pasan a asumir su papel masculino dentro de sus

⁴ Lo anterior también es evidenciado en algunos ejemplos de poblaciones amazónicas, recopilados por Bruce Albert y Alcida Rita Ramos en el libro *Pacificando o branco: Cosmologias do norte-amazonico* (2002) donde la apropiación de los objetos de los blancos son de igual forma recontextualizados para su propia reproducción social y reafirmación cultural, confiriendo prestigio local al ser símbolos exclusivos de exterioridad.

respectivas comunidades. En su libro *Por que cantam os Kisedje: Uma antropologia musical de um povo amazônico* Anthony Seeger resalta como varias músicas entonadas por los Kisedje son fruto de aprendizaje y contacto con seres exteriores a su sociedad, entrando en esta catalogación animales, plantas, y grupos humanos indígenas y no indígenas. Para los Kisedje, los cantos habrían sido introducidos por tres diferentes formas: acompañando mitos antiguos, de compositores que al pasar por un estado limítar tenían la posibilidad de crear nuevas músicas, y adquiridos por medio de aprendizaje directo con grupos extranjeros. A pesar de los cantos proceder de los mencionados orígenes, todos se asumen como provenientes fuera de la sociedad Kisedje, ya que el exterior representa otro tipo saber que “é uma forma importante de poder para a maioria dos grupos indígenas sul-americanos” (SEEGGER, 2015, p. 128). De esta forma, en el caso puntual de los Kisedje, los cantos entonados que provienen de otros seres permiten la propia reconfiguración y reproducción de lo social. Sobre el caso de las poblaciones indígenas amazónicas, Manuela Carneiro da Cunha (2009, p. 359) afirma que las transacciones de bienes materiales e inmateriales se dan, de forma opuesta a lo que la mayoría pensamos, desde antes del proceso de colonización en las Américas, circulando así danzas, cantos, rituales, costumbres, saberes, técnicas, adornos, y demás artefactos. En este sentido, la adopción que poblaciones indígenas hacen de objetos, nombres y códigos del mundo de los blancos no significa su desaparecimiento, sino por el contrario su reinención.

Otro importante trabajo que nos permite reflexionar sobre el papel que tradicionalmente se le ha dado a los grupos indígenas dentro de la antropología, e inclusive dentro de la historia, es *Pacificando o branco: cosmologías do contato no Norte-Amazônico* organizado por Bruce Albert y Alcida Rita Ramos (2002). Este libro fue elaborado como una compilación de autores que se proponen cuestionar la forma como la antropología ha resaltado apenas la versión de los blancos sobre la situación de contacto, presentando a través de sus etnografías desarrolladas en la región norte amazónica las versiones de sus interlocutores indígenas sobre la llegada de los blancos a la región, pasando a ser sujetos y no apenas víctimas de este encuentro, al ser ellos quienes pacifican al visitante y no lo opuesto, contemplando su apropiación de la historia a partir de su acción transformadora. Sobre este mismo punto, además, los autores nos invitan a abandonar la

noción de “resistencia” (2002, p. 15) que ha sido masivamente usada al pretender describir la actual existencia de poblaciones indígenas dentro del sistema político y económico vigente. Para ellos, esta idea parecería fortalecer la posición colonial de sumisión otorgada a los indígenas, asumiendo sus identidades como fijas y estáticas, e imposibilitando comprender que las comunidades indígenas están en constante transformación, apropiándose y transfigurando objetos exteriores para sí propias.

Además de lo anterior, esta recopilación se propone renovar los estudios que hasta el momento primaban sobre esta parte del territorio amazónico, donde eran apenas destacados los contactos interétnicos generados entre indios de varias etnias y blancos de diversas posiciones laborales y sociales. Dentro de la antropología brasileña, desde los años sesenta se destacó el proyecto *Estudo de áreas de fricção interétnica no Brasil* de Roberto Cardoso de Oliveira como una posibilidad teórica para analizar las relaciones entre el mundo indígena y el blanco. A partir de este proyecto de investigación, Cardoso de Oliveira procuraba indagar por las formas de relaciones de los Tukúna con integrantes de la sociedad nacional, esto en la región trifronteriza entre Brasil, Colombia y Perú, conocida como Alto Solimões. Para Roberto Cardoso de Oliveira, estudiar las relaciones entre los miembros de las sociedades indígenas y las sociedades nacionales implicaba tener claro que estas se producen a partir de una oposición en la que ambas sociedades se niegan entre sí, considerando el término “fricção interétnica” (OLIVEIRA, 1996, p. 47) como el apropiado para caracterizar esta situación de contacto. La versión de contacto que Roberto Cardoso de Oliveira resalta parece aproximarse con la de los padres fundadores de la antropología, esto es, un contacto de decadencia que resulta

[...] na destruição dos indígenas (depopulação, desorganização tribal, desagregação e dispersão das populações tribais etc.); a sobrevivência de algumas sociedades tribais, se bem que descaracterizadas, não é suficiente para esconder o sentido destruidor do contato. Em última análise, são os membros dessas sociedades que se acomodam num sistema social que os aliena. (OLIVEIRA, 1996, p. 47).

De esta forma, serían mayormente resaltados los conflictos y transformaciones negativas a causa del encuentro entre los indios y el mundo de los blancos, siendo acentuada apenas una parte de la historia basada en el clásico *pesimismo sentimental*

antropológico. Esta visión sería fuertemente criticada por el etnólogo Eduardo Viveiros de Castro (1992, p. 194), quien considera la teoría del contacto propuesta por Cardoso de Oliveira muy próxima con las teorías de aculturación norteamericanas, ya que enfatiza la existencia de una sociedad nacional en oposición a las poblaciones indígenas, teniendo estas últimas la necesidad de transformarse en la primera asumiendo una “consciência infeliz”⁵. A pesar de estas críticas, podemos considerar el trabajo de Roberto Cardoso de Oliveira como pionero por ser uno de los primeros científicos sociales en problematizar las relaciones establecidas entre poblaciones indígenas y blancos, relatando cada una de las transacciones efectuadas entre ambos actores. Sin embargo, es importante apropiarnos de las observaciones elaboradas por Viveiros de Castro para reconocer dentro de estas interacciones las versiones de los interlocutores indígenas en los diversos escenarios a los cuales nos aproximemos.

El libro *Pacificando o branco: Cosmologias do contato no Norte-Amazônico* organizado por Bruce Albert y Alcida Rita Ramos, además de alinearse con las críticas de Viveiros de Castro a las tradicionales teorías del contacto, se caracteriza por estar fuertemente influenciado por el trabajo del antropólogo estadounidense Marshall Sahlins, quien desde la década de los ochenta comenzaría a interesarse por el estudio de la historia de la colonización en polinesia, específicamente sobre el contacto que se habría generado entre los exploradores y colonizadores europeos y los nativos de Hawái a partir del siglo XVIII. Para esto, Sahlins procuró alejarse de la versión oficial colonial apoyándose en mitos explicativos locales, relatos y etnografías históricas relacionadas con la colonización inglesa de Hawái, consolidada a partir de la llegada del Capitán James Cook a las Islas Sándwich en 1779. La interpretación y análisis teórico que Sahlins da a este episodio histórico se encuentra consignado en sus libros *Metáforas históricas e realidades míticas: Estrutura nos primórdios da história do reino das ilhas Sandwich* (2008 [1981]) e *Ilhas de história* (1990 [1985]), donde indaga por la forma cómo fue pensada la llegada de Cook partiendo de la perspectiva hawaiana.

⁵ Para Roberto Cardoso de Oliveira (1996), el contacto entre indios Tukúna y blancos generaría la categoría social de *caboclo*, correspondiente al “índio integrado (a seu modo) na periferia da sociedade nacional” (p. 117), cargando sobre si una “consciência infeliz” (idem.) al no poseer cien por ciento una identidad ancestral ni una identidad nacional.

Según este autor, las primeras veces que James Cook y su tripulación arribaron a Hawái fueron muy bien recibidos, sin ningún tipo de arma y ofreciendo comida y regalos en abundancia. Sin embargo, en la tercera visita el Capitán Cook murió por manos de los propios hawaianos, acontecimiento descrito por la historiografía colonial como un asesinato que demostraba el rechazo por la presencia inglesa en la isla. Para Sahlins, desde el primer encuentro, James Cook habría sido inmediatamente relacionado con el dios Lono, correspondiente al “deus associado à reprodução humana e ao incremento natural que retorna anualmente às ilhas junto com as águas fertilizantes do inverno; ele também é o rei antigo em busca de sua noiva sagrada” (SAHLINS, 1990, p. 141), quien al llegar a la tierra de los hawaianos pasa por una serie de rituales, en su inicio de acogimiento y adoración, y posteriormente de sacrificio que representa la fertilidad de la naturaleza tomada por los seres humanos. Así, la muerte de Cook para Sahlins representaría “a metáfora histórica de uma realidade mítica” (SAHLINS, 1990, p. 141), y la materialización del concepto *Estrutura de conjuntura* (SAHLINS, 1990, p. 15) que hace relación a la “[...] maneira como as culturas reagem a um evento (um acontecimento culturalmente significativo) fazendo dialogar o contexto imediato com estruturas culturais anteriores [...]” (MORITZ, 2001, p. 129). De esta forma, los hawaianos hicieron uso de uno de sus mitos estructurales, como lo es la llegada del año nuevo y del dios Lono, para reinterpretar y reaccionar ante la presencia de los ingleses, y el capitán Cook como su principal figura. Con esta versión Sahlins desafía la historiografía existente hasta esa época sobre el contacto colonial y la visión occidental sobre el mismo, proporcionando una perspectiva a partir de los colonizados y no del colonizador, resaltando su posición activa dentro de la historia.

Vale la pena resaltar que la interpretación propuesta por Marshall Sahlins sobre la llegada del capitán Cook generó algunas críticas dentro del círculo académico, principalmente del antropólogo de Sri Lanka Gananath Obeyesekere que lo acusó de haber adoptado una postura eurocéntrica al mistificar a los hawaianos, desconsiderando las acciones pragmáticas que los llevaron a matar al Capitán Cook, como la propia defensa ante la violencia sufrida por la colonia inglesa. Sahlins respondió a estas críticas en su libro *Como pensam os “nativos”: Sobre o Capitão Cook, por exemplo* (2001 [1995]), donde deja claro que su intención es justamente partir de las versiones de los hawaianos sobre el

contacto con los ingleses para refutar las versiones coloniales, además de oponerse a una supuesta racionalidad universal que todos los grupos humanos deben poseer, y que sería la encargada de guiar las acciones que estos ejercen. Por el contrario, podrían ser otros los motivos y razonabilidades que habría llevado a los hawaianos a matar al capitán Cook, no apenas por legítima defensa como sería considerado por una inteligibilidad universal eurocéntrica.

Sobre el actual contexto, relacionado con los vínculos existentes entre poblaciones tradicionales y sistema mundial, en trabajos más recientes Sahlins resalta una vez más que es necesario partir de las lógicas nativas locales para comprender su incorporación a las lógicas económicas, políticas y sociales globales. Propuestas elaboradas por este autor dan solución a las tensiones entre estructura cultural y mudanza histórica, defendiendo que la estructura cultural no es estática (diferente de las consideraciones de antropólogos británicos clásicos) sino abierta a constante transformación dependiendo del contexto específico. Sobre este mismo punto, Marshall Sahlins (1993) crítica la pretensión que existe en el mundo académico de evidenciar y estudiar culturas consideradas como “auténticas”, las cuales en realidad procuran responder a las identidades creadas y replicadas a partir de la experiencia colonial. De esta forma, sería necesario desconstruir la catalogación de ciertas características culturales a identidades particulares, admitiendo la fluidez y diálogo de las mismas.

Este punto resulta de igual forma chocante para la antropología y su consolidación por las primeras generaciones donde: “In the name of ancestral practice, the people construct an essentialized culture: a supposedly unchanging inheritance, sheltered from the constestations of a true social existence” (SAHLINS, 1993, p. 6). Así, la antropología debe desconstruir aquel “otro” esencializado con características culturales específicas eternas e inmutables, para lograr comprender los tránsitos, apropiaciones y reapropiaciones de símbolos, objetos y particularidades generadas entre las diferentes culturas. Estas observaciones contribuirían para cambiar la forma de mirar hacia el indígena como sujeto desapropiado de agencia y de protagonismo en la historia, como fue considerado a partir del periodo colonial y la creación de identidades particulares. Adicionalmente, como ya señalaba Sahlins (1993) en su artículo *Goodbye to Tristes Tropes*, es necesario comprender

que existen diferentes vías por los cuales las sociedades tradicionales interpretan y responden al sistema político, social y económico vigente. Al ser nuestros interlocutores “sujetos vivos” (SEEGGER, 2015, p. 265) y no muertos, se encuentran en constante acción y mutabilidad, generando diversas respuestas internas y externas ante episodios generados fuera de sus sociedades.

Como ejemplo práctico de coyunturas externas que llegan a transformar estructuras internas podríamos pensar en el turismo y su aproximación a poblaciones indígenas, teniendo en cuenta las innúmeras divergencias que han sido generadas en la antropología donde, por un lado, las comunidades indígenas son consideradas como víctimas pasivas del capitalismo, devoradas y arrasadas por la actividad turística, y por otro, las poblaciones tradicionales son consideradas como agentes activos que se apropian de códigos del mundo occidental y los reinventan (FORTUNATO; SIQUEIRA, 2011). El turismo así aparecería como un nuevo “signo” (como son también los objetos, mitos, nombres, entre otros anteriormente citados) del exterior, en este caso específicamente del mundo blanco, a ser reapropiado y modificado de acuerdo con los intereses inmediatos de los indígenas. Sobre esto, algunas comunidades vieron en el turismo una fuente de renta que les permitiría reposicionarse a partir de su propia cultura en la sociedad capitalista en la cual están inseridas. Como mencionaria Rosana Da Silva (2007, p. 21): “Muitos grupos têm se posicionado conscientemente diante dessa realidade, acionando a cultura não só como marcador de identidade, mas também como mecanismo de retomada do controle da própria autonomia”. Lo anterior no significa que deban desconsiderarse los grandes impactos y repercusiones generadas por la actividad turística, y si denunciar lo que este tipo de “industria⁶” genera, como una aparente continuación de instrumento de colonialismo.

Esta situación fue presenciada en el trabajo de campo contemplado dentro del proyecto de maestría *O turismo em torno às Cataratas do Iguazu e sua relação com as comunidades Guarani da Tríplice Fronteira*, adherido al Programa de Pos graduación en Antropología de la Universidad Federal de Paraná. Sobre el contexto turístico al cual me he aproximado, las Cataratas del Iguazú, se encuentran en la triple frontera conformada por las ciudades de Ciudad del Este (Paraguay), Foz do Iguazu (Brasil) y Puerto Iguazú

⁶ Denominada así por Margarita Barreto (2004) al retratar la producción y mercantilización de cultura, tornándola bien de consumo.

(Argentina). Esta región es caracterizada por poseer fuertes flujos económicos, de personas, objetos e imaginarios específicos, además por su relevancia turística a nivel internacional tanto por la presencia de las Cataratas del Iguazú como una de las Siete Maravillas del Mundo Natural, como por poseer otros atractivos turísticos naturales y culturales relevantes. Adicionalmente, dentro de la fuerte actividad turística desarrollada en la región son involucradas directa e indirectamente poblaciones indígenas Guaraní⁷ que residen en este mismo territorio fronterizo. Es importante resaltar que las agrupaciones Guaraní en las tres ciudades mencionadas han disminuido drásticamente, desde el primer contacto con los ibéricos en el año de 1505 (MELIÀ, 2016, p. 9), pasando por la delimitación de las fronteras nacionales, la construcción de los Parques Nacionales que cercarían a las Cataratas del Iguazú, la extracción de yerba mate y madera, la construcción de la hidroeléctrica de Itaipu Binacional⁸, y hoy en día los conflictos de tenencia de tierra en los tres países. En la actualidad, esas comunidades viven en tierras semi-urbanizadas en litigio que no permiten la producción de alimentos para auto subsistencia. La forma de sobrevivir se da principalmente a partir de la remuneración recibida por la actividad turística y trabajos asalariados en las propias aldeas y ciudades.

Mi intención inicial en campo era limitarme a observar y reflexionar en torno a las interacciones establecidas entre turistas y poblaciones Guaraní, justamente inspirada en los trabajos desarrollados por Roberto Cardoso de Oliveira con los Tukuna, comentados brevemente en páginas anteriores. Sin embargo, fue a partir de diálogos con algunos Guaraní que logré percibir que resultaba más interesante identificar de qué forma y por cuáles motivos eran ellos mismos quienes se aproximaban al turismo. Esto era, además, notar que el turismo como actividad-signo del exterior era modificada de acuerdo con intereses, propósitos y demandas de los Guaraní. Así mismo, se tornó fundamental intentar

⁷ Los Guaraní, pertenecientes al tronco lingüístico Tupi, son uno de los pueblos indígenas más numerosos de América, encontrándose actualmente en regiones de Argentina, Bolivia, Brasil y Paraguay, divididos entre los subgrupos Mbyá, Avá-Guaraní (también conocidos como Ñandeva o Chiripá, Ioseño, Kaiowà (también Pai-Tavytera, Aché, Gwarayú y Yuki, entre otros nombres menos usados (Melià, 2016).

⁸ Definida a partir de la firma del Acta del Iguazú en 1966 que plasmo el acuerdo entre los gobiernos militares de Brasil y Paraguay, con el fin de aprovechar energéticamente los recursos hídricos del río Paraná, desde la región de Guairá hasta el río Iguazú. En 1973 esta acta fue reafirmada por el Tratado de Itaipu, que marcó el inicio de la construcción de la hidroeléctrica y la división de la energía entre los dos países. Al igual que las Cataratas del Iguazú, la hidroeléctrica de Itaipu se tornó relevante a nivel mundial por ser la que más genera energía en todo el mundo.

comprender que era a partir del turismo que los Guarani lograban establecer un dialogo con representantes de los Estados nacionales, sociedad civil, entes privados y organizaciones internacionales, con el fin de hacerse notar tras años de reiteradas tentativas por ocultar su presencia.

Si bien podríamos citar las repercusiones negativas que la actividad turística genera en los lugares donde se instala, en el caso específico de las poblaciones indígenas vale la pena resaltar la potencialidad que tienen para apropiarse de esta actividad, pacificarla (término usado por Bruce Albert y Alcida Rita Ramos descrito anteriormente) y transformarla según sus necesidades y demandas. Esto no sucede apenas en el caso de los Guarani, como he relatado brevemente, sino además con otras poblaciones indígenas como los Pataxó que se encuentran en el estado de Bahia (Brasil), región caracterizada por un fuerte flujo turístico. En el caso de esta población indígena, el antropólogo Sandro Campos Neves (2012) describe la práctica del turismo de los Pataxó como una apropiación indígena de los objetos de los blancos, considerando que “Nesse processo fazem passar as ‘coisas de fora’ pelo crivo de sua própria cultura e tradição, resultando disso que tais ‘coisas de fora’ tornem-se outras, embora aparentemente possam passar por mesmas” (p. 5). El autor afirma que, así superficialmente pueda parecer que el turismo practicado por poblaciones indígenas sea el mismo que el de los blancos, en realidad hay diferencias sutiles que generan resultados distintos en toda la red de actores que participan de este tipo de turismo, tanto a nivel interno de las propias poblaciones indígenas y sus manifestaciones culturales, como a nivel externo, a partir del contacto establecido con agencias de turismo, órganos nacionales e internacionales y visitantes.

En el caso del turismo internacional desarrollado en la triple frontera que vincula a los Guarani, ya no son apenas “los blancos” de la red turística que hablan y/o presentan a esta población apenas como un pasado plasmado en leyenda, o en actualidad caricaturizada como exótica y primitiva. Ahora son los propios Guarani de carne y hueso que hablan por sí mismos y que definen las características con las cuales quieren ser representados en la actividad turística, pensada como un posible camino para acceder a la arena política y dar visibilidad a sus reivindicaciones.

CONSIDERACIONES FINALES

A partir de los autores trabajados anteriormente, desde los clásicos que estaban preocupados por el rápido desaparecimiento de las poblaciones nativas como objeto de estudio de la antropología, y así la imposibilidad de su registro, hasta los autores más recientes que discuten la antropología y su papel como perpetuadora de posiciones científicas y epistemológicas desiguales, resulta fundamental considerar ese pesimismo sentimental y sentido urgencia como perjudiciales para la práctica antropológica contemporánea. Si bien la etnografía se fundaría en estos sentimientos de desesperación por registrar todo lo que estaría presto a desaparecer en relación a su objeto de estudio, es preciso comprender que ahora el objeto de estudio de la antropología no es más un grupo “nativo” fijo, cerrado, aislado y estático, sino, como afirma Oscar Calavia, es elaborado conjuntamente en campo: “Agora, como sabemos, o objeto não está mais ali, deve ser cozinhado na hora a quatro mãos entre antropólogo e nativo, e de acordo com as normas culinárias do lugar e do momento” (2011, p. 590). Así, el objeto de estudio no estaría fuera de la antropología sino dentro de sus propias formulaciones y alcances, no correspondiendo más a la mera descripción de prácticas culturales y si a las acciones que son realizadas ante los encuentros dispares, o en el caso puntual de las poblaciones indígenas, la respuesta que estos dan para las invenciones e intervenciones del hombre blanco.

De otra forma, el contraste evidenciado entre autores clásicos y otros más contemporáneos nos permite de igual forma cuestionar sobre las posiciones de autoridad etnográfica, en la que inicialmente existiría un sujeto observador y un objeto observado. Sin embargo, la participación y crítica de las poblaciones indígenas hacia la antropología ha sido fundamental para reconstruir esta relación, donde “O trabalho de campo tradicional (à Malinowski) estaria em extinção, não porque as comunidades indígenas estejam desaparecendo, mas porque eles mesmos estão se tornando sujeitos da sua historia e críticos do trabalho dos antropólogos” (ALBERT, 2014, p. 129). Así, debemos aceptar que la etnografía y trabajo de campo clásico, y los sentimientos que suscita, no consiguen corresponder con las realidades que actualmente debemos enfrentar en campo, donde existen relaciones, apropiaciones y mudanzas constantes, nunca restringidas a identidades

perpetuas. A la hora de trabajar con comunidades indígenas es fundamental, como nos incita Oscar Calavia (2011), que como antropólogos paremos de prestar más atención a la narración que ve a los indígenas como pasivos, y pasemos a enfocarnos en como los pueblos adaptan y adoptan según sus propios intereses los acontecimientos surgidos a partir de la expansión del sistema mundial. Nuestro deber, por tanto, es cuestionar aquel sentimiento pesimista que aproxima aún más la antropología a los instrumentos del colonialismo por exaltar apenas la dominación establecida, negando la autonomía cultural de las poblaciones indígenas. No se trata de ignorar la violencia y agonía que estas vivenciaron, ni apenas denunciar la intervención e impactos negativos, sino, por el contrario, de cuestionar estos a partir de las acciones, resistencias y apropiaciones que fueron realizadas por los propios indígenas como sujetos de la historia.

REFERÊNCIA

ALBERT, Bruce. Introdução. IN: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita. **Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico**. São Paulo: UNESP, 2002, p. 9-24.

_____. “Situação Etnográfica” e Movimentos Étnicos. Notas sobre o trabalho de campo pós-malinowskiano. **Campos - Revista de Antropologia Social**, Curitiba, v. 15, n. 1, p. 129 - 144, 2014.

BARAÑANO, Ascensión; GARCÍA, José; CATEDRA, Maria; DEVILLARD, Marie. **Diccionario de relaciones interculturales**. Diversidad y globalización 2007, Madrid: Editorial Computense S.A, 2007.

CALAVIA SÁEZ, Oscar. O lugar e o tempo do objeto etnográfico. **Etnográfica**, v. 15, n. 3, p. 589 - 602, 2011.

CLIFFORD, James. **A experiência etnográfica - antropologia e literatura no século XX**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1998. p. 17 -62.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Cultura com Aspas**. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

DA SILVA, Rosana. O turismo desenvolvido em territórios indígenas sob o ponto de vista antropológico. Universidade Federal do Rio de Janeiro. **Caderno Virtual de Turismo**. v. 7, n. 3, 2007, p. 17-25.

ERICKSON, Paul; MURPHY, Liam. **História da Teoria Antropológica**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

FORTUNATO, Rafael; SIQUEIRA, Lucas. Os significados do turismo comunitário indígena sob a perspectiva do desenvolvimento local: O caso da reserva de desenvolvimento sustentável do Tupe (AM). *Cultur, Revista de Cultura e Turismo*, n. 2, 2011, p. 85-100.

FRAZER, James G. O escopo da Antropologia Social. In: CASTRO, Celso (org.) **Evolucionismo cultural**. Rio de Janeiro: Zahar, 2005 [1908], p.101- 127.

GORDON, Cesar. **Economia Selvagem: ritual e mercadoria entre os índios Xikrin-Mêbengôkre**. São Paulo: Editora UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NUTI, 2006. 459 p.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas del pacifico occidental**. Barcelona: Editorial Planeta-De Agostini, S.A, 1986.

MELIÀ, Bartomeu (Ed.). **Mapa Guaraní Continental 2016**. Argentina: ENDEPA e UNSA; Bolivia: APG, CIPCA, CERDET y ILC; Brasil: ATY GUASU, YVY RUPA, CIMI, CTI, ISA, FAIND, UNILA y FUNAI; Paraguai: CONAPI; Continental: CCNAGUA, 2016.

MORITZ, Lilia. Marshall Sahlins ou por uma antropologia estrutural e histórica. Universidade de São Paulo, **Cadernos de campo**, v. 9, n. 9, 2001, p. 125-133.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **O índio e o mundo dos brancos**. Campinas: Editora da UNICAMP, 1996.

SAHLINS, Marshall. **Ilhas de história**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor Ltda, 1990.

_____. Goodbye to Tristes Tropes: Ethnography in the context of modern world history. **The Journal of Modern History**, v. 65, n. 1, 1993, p. 1-25

_____. O ‘pessimismo sentimental’ e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (parte I e II). Rio de Janeiro: **Mana**, v. 3, n. 1 e 2, 1997, p. 41-73 e p. 103-150.

_____. **Como pensam os nativos: sobre o Capitão Cook, por exemplo**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo EDUSP, 2001.

_____. **Metáforas históricas e realidades míticas: Estrutura nos primórdios da história do reino das ilhas Sandwich**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor Ltda, 2008.

SEEGER, Anthony. **Por que cantam os Kisedje: Uma antropologia musical de um povo amazônico**. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

TYLOR, Edward. A ciência da cultura. CASTRO, Celso (org.) **Evolucionismo cultural**. Rio de Janeiro: Zahar, 2005 [1871], p. 65-99.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O campo na selva, visto da praia. Rio de Janeiro: **Estudos históricos**, v. 5, n. 10, 1992, p. 170-190.

WAGNER, Roy. **A invenção da cultura**. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

O BELO E O MACHO:

a masculinidade nas arquibancadas de um estádio de futebol¹

The “Belo” and the Macho: masculinity in the bleachers of a soccer stadium

Phelipe Caldas Pontes Carvalho²

Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Paraíba e pesquisador do Grupo de Estudos e Pesquisas em Etnografias Urbanas (GUETU/UFPB).

RESUMO. O artigo parte de pesquisas de campo realizadas ao longo de 2017 e dos primeiros meses de 2018, no Estádio Almeidão, em João Pessoa, em meio à torcida do Botafogo da Paraíba. Em diferentes incursões, todas feitas em jogos oficiais do clube em questão, o que se percebeu foi um ambiente predominante de homens, heterossexuais, cuja masculinidade é sempre reforçada como aspecto positivo e como parte definidora de sua identidade. Ao mesmo tempo, o uso de xingamentos homofóbicos serve para marcar o clube e a torcida rival, como seres que merecem ser menosprezados, atacados ou combatidos. Isso provoca, mesmo que às vezes de forma inconsciente, um ambiente hostil para mulheres e para homossexuais da própria torcida botafoguense, que também se fazem presentes ao estádio. O objetivo aqui, pois, é entender como os marcadores sociais da diferença interferem nas relações entre os torcedores e reforça uma violência simbólica contra determinados grupos.

PALAVRAS-CHAVES: Masculinidade. Gênero. Futebol. Antropologia Urbana.

ABSTRACT. This article is based on fieldwork carried out during 2017 and the first months of 2018, at the Almeidão Stadium in João Pessoa, in the midst of the Botafogo of Paraíba fans. In different occasions, all made in official games of the club in question, what was perceived was a predominant environment of heterosexual men, whose masculinity is always reinforced as a positive aspect and as a defining part of their identity. At the same time, the use of homophobic curses serves to mark the club and the rival crowd, as beings that deserve to be despised, attacked or fought. This causes, even if unconsciously, a hostile environment for women and homosexuals of the Botafoguense crowd, who also make themselves present at the stadium. The goal here is

¹ Este artigo é uma versão ampliada e atualizada de trabalho apresentado no VI Seminário Nacional Gênero e Práticas Culturais, realizado pela Universidade Federal da Paraíba em novembro de 2017.

² Contato: pontescarvalho@gmail.com.

to understand how the social markers of diversity interfere in the relationships between the supporters and reinforces a symbolic violence against groups.

KEYWORDS: Masculinity. Gender. Soccer. Urban Anthropology.

INTRODUÇÃO

Ao longo de toda uma década como jornalista esportivo e escritor, em que me debrucei sobre o futebol e sobre as paixões que o cercam, eu construí em vários de meus textos (principalmente os ficcionais, mas também em muitos dos jornalísticos) uma visão romantizada das arquibancadas de um estádio de futebol em dia de jogo. Descrevi-as nesses momentos como um ambiente essencialmente democrático, em que as diferenças são minimizadas e que, de repente, todos se veem como iguais. Defendendo as mesmas cores do clube que amam, buscando os mesmos objetivos, interagindo pacificamente um com o outro.

O instante de um gol, de um passe importante, de uma vitória, ou mesmo de uma derrota (para citar um caso negativo do ponto de vista desportivo), todos partilhados sem ressalvas. Amores e dores vividos ao longo de 90 minutos de forma comunitária. Em que preconceitos e distinções dos mais diversos tipos eram postos de lado ao menos enquanto durasse a pretensa “magia do futebol”.

Um espaço em que ricos e pobres, brancos e negros, homens e mulheres, heterossexuais e homossexuais, e quantas fossem as outras possíveis dicotomias existentes, eram minimizadas, momentaneamente anuladas, tornadas inexistentes; porque, na hora do futebol, na hora da emoção provocada pelo esporte, eram todos torcedores, todos colocados numa mesma categoria de apaixonados e vistos como coirmãos uns dos outros. Ao menos enquanto a bola rolasse, repito, as diferenças eram postas de lado.

É claro que eu nunca neguei a existência de conflitos. Só que muitas vezes eles eram retratados exclusivamente nos momentos de brigas entre torcidas, no embate físico entre grupos que disputavam espaços nas arquibancadas do estádio. Mas, nesses textos anteriores, eu não identificava a existência de violências simbólicas em meio a grupos de torcedores de um mesmo clube, algo que hoje é claramente perceptível em minhas observações etnográficas.

O presente artigo, pois, tem o objetivo principal de promover uma reflexão (ou releitura, se preferir) sobre estas relações entre torcedores, agora sob uma perspectiva antropológica. Principalmente depois de iniciar pesquisas no Estádio José Américo de Almeida Filho³, em que me inseri entre os torcedores do Botafogo Futebol Clube⁴ ao longo de jogos da equipe no Campeonato Brasileiro da Série C de 2017; e depois em jogos do Campeonato Paraibano, da Copa do Nordeste e da Copa do Brasil de 2018.

Um olhar “de perto e de dentro” (MAGNANI, 2002) sobre as dinâmicas entre diferentes grupos de torcedores que coabitam uma mesma arquibancada, “[...] capaz de identificar, descrever e refletir sobre aspectos excluídos da perspectiva daqueles enfoques que, para efeito de contraste, qualifiquei como de fora e de longe” (MAGNANI, 2002, p. 17). Um olhar, portanto, que eu não possuía antes e que me permitiu perceber uma dinâmica completamente diferente daquele antes imaginado e que era tão mais romantizado do que a realidade.

Um espaço que, é bem verdade, tem sim muita beleza, muita festa, muita comemoração capaz de emocionar e de embalar poetas mundo afora. Mas que, em meio a tudo isso, é também marcadamente masculino, heteronormativo, opressor. Principalmente contra as mulheres e contra os homossexuais.

Um espaço ainda que – longe da democracia que se supunha – reprime, ora de forma velada ora de forma acintosa, todos aqueles que não se enquadram num pretensão perfil ideal de torcedor que é construído pela maioria. É sobre esse segundo conjunto de características de uma arquibancada, portanto, que se pretende debater aqui.

AS DIFERENÇAS ENTRE “NÓS” E “ELES”

Ao longo de diferentes jogos do Belo⁵ atuando em casa, em meio às temporadas de 2017 e 2018, a minha rotina foi sempre muito parecida. Eu chegava ao Estádio Almeidão em média uma ou duas horas antes do início da partida, ficava nos

³ Nome oficial do que é popularmente conhecido pelo apelido Almeidão. É a maior praça esportiva de João Pessoa, a capital da Paraíba, e é de propriedade do Governo do Estado. É onde acontecem os principais jogos de futebol realizados na cidade.

⁴ Também conhecido como Botafogo da Paraíba ou Botafogo-PB. É o maior clube de João Pessoa, o maior campeão paraibano e único do Estado que até 2018 jogava na terceira divisão do futebol nacional.

⁵ O principal apelido do Botafogo-PB.

arredores da praça esportiva acompanhando a chegada dos torcedores do time da casa e tentava nesse primeiro momento observar as diferentes sociabilidades entre eles.

Só no último momento, quando faltavam poucos minutos para a bola rolar, é que eu ocupava meu lugar na Arquibancada Sombra ou na Arquibancada Sol do Almeidão, os dois setores⁶ em que se deram as minhas observações. No fim da partida, ainda passava pelo menos mais uma hora em volta do estádio, para igualmente acompanhar os torcedores na saída da praça esportiva, de forma que ao todo eu ficava em média cinco horas no Estádio Almeidão a cada jogo apenas para observar como os botafoguenses se comportavam e se inter-relacionavam.

Os “nós” e “eles” citados acima, no contexto deste artigo, pode ser entendido como a dicotomia entre todos aqueles que vão ao estádio em prol do Botafogo-PB (“nós”) de um lado e tudo o que faz referência (torcedores, jogadores, comissão técnica, bandeiras, cidade etc.) ao clube rival de outro (“eles”). Conscientemente, portanto, ao menos na grande parte das vezes que as torcidas se manifestam, as provocações em regra visavam sempre o outro, o rival, o inimigo a ser enfrentado e combatido. Num ritual de gestos e cânticos que teoricamente objetivavam exclusivamente desestabilizar o adversário. Dificultar o seu desempenho em campo, desorientá-lo tanto quanto possível, não permitir que ele se sentisse à vontade.

A propósito, isso acontece porque, conforme apregoa Damo (2012, p. 56), os eventos futebolísticos geralmente se configuram em “[...] um espetáculo que extrapola a dimensão esportiva”. Algo que coloca as paixões por um clube de futebol (chamado pelo autor de “clubismo”), por exemplo, dentro de amplas questões sociais e culturais. É que, muito por isso, permite dizer que “[...] um jogo não é apenas o confronto de duas equipes, mas de comunidades de sentimento pontualmente representadas” (DAMO, 2012, p. 57).

Nesse cenário de disputas constantes, a propósito, o autor vai ponderar que, mesmo que o clubismo trate, ao menos a priori, do amor de torcedores a um clube específico, haverá invariavelmente uma “outra face” deste mesmo clubismo, que é justamente a rivalidade expressa (inclusive em formas de cânticos e de xingamentos) contra o outro, contra o rival construído ao longo do tempo. Pois, segundo ainda Damo (2012, p. 65), “[...] além da identidade, através do clubismo vive-se a alteridade”.

⁶ A Arquibancada Sol é o setor mais popular do estádio, com os ingressos mais baratos. Já a Arquibancada Sombra é um setor intermediário, com ingressos mais caros do que os do Sol, mas mais baratos do que os vendidos no Setor de Cadeiras.

O que quero mostrar aqui, contudo, é que, ainda que o alvo dos torcedores botafoguenses nesses jogos analisados fosse sempre o grupo rival, e nunca o seu próprio grupo de torcedores locais e igualmente botafoguenses, as observações etnográficas mostram que não é isso o que acontece na prática. Ou, ao menos, não é apenas isso. E, neste momento, é importante invocar o conceito de violência simbólica de Pierre Bourdieu (2012, p. 47), que fala de uma “[...] violência doce e quase invisível” que acaba sendo naturalizada. Mas que, é evidente, tem suas consequências danosas.

Eu fui a seis dos nove jogos do Botafogo-PB realizados no Estádio Almeidão durante a Série C de 2017 e a 10 dos 12 jogos realizados no mesmo estádio durante as diferentes competições que o time pessoense participou entre janeiro e 22 de abril de 2018, e em todos eles o comportamento foi parecido. Em meio ao discurso da torcida contra o rival, a virilidade é sempre valorizada. A masculinidade, reforçada. A figura do homem dominador, evidenciada. Em sentido contrário, tudo o que é feminino, ou tudo o que remete à homossexualidade, é posto num contexto de xingamento, de inferioridade, de menosprezo, de ofensa contra o outro.

O jogador do próprio time, quando esse está ganhando, é descrito como o “guerreiro”, o “matador” (no caso do artilheiro), o “xerifão” (no caso do zagueiro), e assim por diante. Em situações adversas, contudo, quando o time está perdendo, o discurso muda automaticamente. O grito de “joga como homem” é o primeiro dos apelos que se pode ouvir numa arquibancada. E se “jogar como homem” significa para esse público ir para a frente, buscar a virada, ter raça⁷, vencer; a conclusão óbvia é que todas as oposições, com claro teor negativo, correspondem ao que poderia ser chamado por eles de “jogar como mulher”.

Existem muitos outros exemplos, claro, sempre com ênfase em palavrões ou discursos agressivos. Vou citar apenas alguns. O grito de “deixa de viadagem”, por exemplo, é sempre proferido quando algum jogador está caído no chão⁸. Mas é um “bota pra foder nesses viados” que se torna mais emblemático no debate. Proferido das arquibancadas quando se pede para o time jogar com mais agressividade contra um time rival, o grito traz numa única frase, de meras cinco palavras, todos os elementos que levam a um discurso opressor num estádio de futebol.

⁷ “Ter raça”, no contexto do futebol, é jogar com ímpeto, com vontade, com garra.

⁸ O alvo, nesses casos, é comumente um jogador rival. Mas, em momentos adversos, a ira pode se voltar para um atleta do próprio time, que eventualmente cai em campo num momento em que a equipe precisa ir atrás de um resultado positivo, por exemplo.

O homem viril, ativo, agressivo, destemido, é ressaltado. E esse homem é convocado a dominar e subjugar física e sexualmente o outro lado. Que se apresenta, por sua vez, frágil, passivo, desprezível, efeminado, “viado”.

Outro exemplo curioso é com relação ao árbitro. Numa mesma partida, ele pode ser convidado a “enfiar o cartão no cu” por ter advertido um jogador do clube da casa; ou escutar um “agora você foi macho” se expulsar um jogador do time rival poucos minutos depois. Mais uma vez: referência a não ser homem num contexto negativo, referência a ser homem e a ser viril num contexto positivo.

Claro, tem muito de violência, pura e simples, nesses primeiros exemplos citados. Uma violência verbal que agride, machuca, marca o outro. Não nego essa realidade. Mas ela também se transforma em violência simbólica, tal qual defendida por Bourdieu, quando passa a ser reproduzida, como mostrarei mais a frente, por integrantes dos mesmos grupos que são estereotipados nesses discursos.

Afinal, esse não é um discurso isolado. Ele não só está presente em todos os jogos, sem exceção, que foram analisados; como é repetido lance após lance numa frequência impressionante, completamente naturalizado no imaginário – e nas práticas – dos muitos torcedores presentes nas arquibancadas.

Mas são nos cânticos e gritos de guerra coletivos proferidos ao longo do jogo pela torcida que essa violência simbólica se torna mais forte e visível. Porque são nestes momentos que o grito é uníssono, ecoante, majoritário na arquibancada. Ainda que nem todos cantem, a grande maioria canta. E a percepção imediata é a de que essa maioria ofusca a minoria que eventualmente prefere ficar calada.

Em 28 de maio de 2017, em jogo contra o CSA, a torcida do Botafogo-PB comemorou a vitória por 2 a 0 contra o clube alagoano cantando que: “Ah, eu já falei, em Maceió só tem puta e gay”. Já em 19 de junho, a partida foi Botafogo-PB 3 x 2 Remo. Eis o canto: “ôôôô, do Belo eu sou, ôôôô, no cu do Remo”. Pouco depois, os botafoguenses iniciaram uma espécie de dança em que apontavam para os respectivos pênis em direção a onde estava a torcida remista, que desta vez, mesmo em menor número, também reagiu, utilizando de táticas homofóbicas parecidas para atingir os botafoguenses, num ritual de agressões mútuas que se estendeu por vários minutos.

Em 9 de julho, o Belo perdeu em casa para o Sampaio Corrêa, de virada, por 2 a 1. Desta vez, sobrou para o goleiro do time maranhense, chamado de “filho da puta” em coro sempre que batia um tiro de meta; sobrou também para o árbitro, que depois do

segundo gol do Sampaio passou a escutar cânticos de “ei, juiz, vai tomar no cu”. Por fim, no empate sem gols contra o ASA, no dia 1º de setembro, a revolta pelo empate foi contra o artilheiro do time à época, o atacante Rafael Oliveira, que não vinha jogando bem. Gritos coletivos de “Rafael, viado” foram ouvidos por certo tempo como forma de protesto pelas atuações seguidamente aquém do esperado.

Os exemplos são inúmeros. E se enumero mais alguns é apenas para reforçar que essa prática é incessante, jogo após jogo, campeonato após campeonato, temporada após temporada. Uma prática já consagrada nas arquibancadas, mas que só evidencia um cenário de violências simbólicas. E que, importante ponderar, reproduz-se em praticamente todas as torcidas de futebol Brasil afora.

Mas enfim, na Copa do Nordeste de 2018, por exemplo, num jogo contra o Náutico realizado em 8 de fevereiro, a Torcida Jovem do Botafogo-PB iniciou um coro de “quer dá o cu, vai torcer para o Timbu⁹”, que rapidamente foi se espalhando para toda a Arquibancada Sol da praça esportiva. Já na final do Campeonato Paraibano, em jogo contra o Campinense, os xingamentos – sempre em coro – passavam por “matuto, viado” e “facuzão”, esse último numa referência à torcida organizada Facção Jovem, do clube de Campina Grande.

É um discurso constante. Incessante. Institucionalizado ao longo dos anos por aqueles que frequentam o estádio. Quase todos aderem aos gritos. Inclusive mulheres. E, por inferência, homossexuais também¹⁰. Acabam por reproduzir, muitas vezes de forma inconsciente, as agressões que atingem a si mesmos. E ajudam a tornar o ambiente hostil para o seu livre caminhar.

No estádio, diga-se, não existe uma perseguição declarada contra homossexuais ou contra mulheres. Não há agressões físicas. Mas, como se vê, eles estão sempre sendo confrontados e hostilizados. Sendo avisados a cada momento que são vistos como inferiores naquele espaço.

Ao tentar entender esse tipo de fenômeno, Connel (2016) destaca que existe nas sociedades um discurso muito estereotipado de masculinidade e adolescência. Tal discurso vai destacar desde muito cedo as diferenças entre meninas e meninos, sendo, esses últimos, aqueles que por causa da testosterona são impulsionados a se arriscar

⁹ Timbu é o apelido do Náutico.

¹⁰ Conforme mostrarei mais a frente, os homossexuais que comparecem ao Estádio Almeidão permanecem ocultos ao longo dos jogos, até como forma de se protegerem. De forma que, nesse ponto específico, os dados etnográficos são bem mais escassos.

mais. São construções sociais, obviamente. Mas que, com o tempo, são naturalizadas. E cujos efeitos acabam por reverberar nas arenas esportivas: “A energia masculina encontra sua expressão no futebol, nas lutas e nos problemas na escola” (CONNEL, 2016, p. 137).

No fim das contas, portanto, o que se vê nas arquibancadas não é mais do que a reprodução do que já existe numa sociedade em que “[...] a ideologia popular trata a heterossexualidade como ‘natural’” (CONNEL, 2016, p. 142). E, se tudo o que é heterossexual é natural, a conclusão imediata é a de que, em sentido contrário, tudo o que não é heterossexual é automaticamente artificial, falso, anormal, digno de ser questionado.

A autora, inclusive, vai falar um pouco mais sobre como os esportes sofrem interferências numa sociedade em que “[...] a heterossexualidade é aprendida, e esse aprendizado, para meninos, é um lugar importante de construção de identidades” (CONNEL, 2016, p. 143). Ela diz: “O esporte de equipe, organizado e competitivo, é uma prática social especialmente moderna. É intensamente segregada por gênero e dominada por homens. [...] Um lugar de camaradagem masculina, uma fonte de identidade” (CONNEL, 2016, p. 143).

A citada autora é australiana. E, como tal, refere-se especialmente ao rúgbi quando fala em “esporte de equipe”, já que esta modalidade está entre as mais populares do povo de seu país – bem a frente do futebol, por exemplo. Mas, ao falar aqui de uma realidade registrada no Brasil, existem evidências que mostram que o futebol também reproduz esse tipo de comportamento descrito por ela.

De León, por exemplo, num artigo em que analisa uma decisão judicial proferida em São Paulo em que o julgador reforça a tese de que o futebol é sim um esporte de contato, de força, e por isso de homens másculos; pois, eu dizia, De León (2011, p. 52) vai explicar que o futebol “[...] dita parte dos padrões de masculinidade” da sociedade brasileira.

Observe-se o que ele fala sobre o esporte que é dito paixão nacional do brasileiro e perceba-se o quanto é parecido com a realidade australiana com relação ao rúgbi e já citada aqui por Connel: “A associação entre macheza e jogar futebol é praxe na formação do jovem viril brasileiro. É uma identidade agregada a valores de agressividade, uma ‘violência necessária’ e até mesmo uma libido masculina heterossexual” (DE LEÓN, 2011, p. 52).

Mais adiante, o autor trata de forma mais específica sobre como essa espécie de ode ao macho leva invariavelmente à homofobia. “Na medida em que a definição de homem se dá pela oposição à feminilidade, é inegável que a homofobia desempenha um papel marcante naquilo que significa ser homem. Ser macho associa-se à virilidade, potência sexual, valentia, honra e responsabilidade” (DE LEÓN, 2011, p. 54).

Pois, ainda de acordo com o autor, “[...] o jogador de futebol [...] agrupa valores do machão nacional: força, poder, violência, virilidade, agressividade e potência sexual” (DE LEÓN, 2011, p. 55). E, por fim, ele diz também que “o futebol, com efeito, é um grande marcador da sexualidade masculina (DE LEÓN, 2011, p. 60).

AS VIOLÊNCIAS INTERNAS E AS DEFINIÇÕES DE PADRÕES

Todas essas questões envolvendo masculinidade e homofobia estão presentes dentro de um mesmo grupo de torcedores, a ponto de interferir em seus próprios comportamentos. Para se ter uma ideia, é comum ver grupos de torcedores homens irem juntos ao estádio, ingerindo alta quantidade de bebida alcoólica e reforçando suas relações de companheirismo e amizade; mas essa prática é bem mais rara ou mesmo inexistente (ao menos com todo este vigor) com grupos exclusivos de torcedoras mulheres.

Elas, em regra, ou vão ao estádio acompanhadas por outros homens, como se precisassem de uma espécie de proteção para adentrar em um território marcadamente masculino; ou, quando estão sós, preferem os degraus mais altos das arquibancadas, longe do alambrado e conseqüentemente longe de uma maior visibilidade.

A propósito, ao longo dos jogos que compareci para realizar essa pesquisa, em apenas uma oportunidade presenciei uma mulher que foi sozinha ao estádio e ficou perto do alambrado. E sim, ela acabou sendo alvo de “galanteios” de alguns torcedores que, ainda por cima, tiraram foto dela sem que ela percebesse.

Ao pesquisar a presença de mulheres nos estádios de futebol do Brasil, Stahlberg (2011) nos ajuda a responder algumas dessas questões envolvendo o preconceito contra as torcedoras. Ela lembra, por exemplo, que em 1941 um decreto-lei (do Governo Vargas) chegou a proibir a presença delas nas arquibancadas, e que,

mesmo depois do tal decreto ser revogado, isso gerou uma série de preconceitos que de certa forma reverberam até hoje.

Pois Stahlberg (2011, p. 18) explica que a mulher ainda é tratada “[...] como uma espectadora à margem do processo”; e mesmo admitindo que paulatinamente o preconceito vem sendo vencido, a autora diz que elas, as torcedoras, ainda precisam dia após dia lutarem pelos seus respectivos espaços no mundo do futebol: “Suas opiniões não são respeitadas em círculos masculinos até que elas provem ser ‘merecedoras’ de serem ouvidas” (STAHLBERG, 2011, p. 23, grifo da autora).

Ademais, a autora confirma que, de fato, “[...] as regras sobre como as mulheres devem se comportar são bastante demarcadas. [...] Sendo sempre mal vista a mulher que se comporta de maneira excessivamente ‘masculina’, falando palavrões, gritando etc.” (STAHLBERG, 2011, p. 44, grifo nosso). Esse, claro, é apenas um dos exemplos citados por Stahlberg ao longo de seu trabalho, que vai abordar também uma série de estereótipos disseminados principalmente por torcedores homens e que costumam tratá-las como sendo “mulheres-masculinizadas”, “marias-chuteiras” ou “torcedoras modinhas”¹¹. Ou seja, tentam justificar suas presenças nos estádios sempre por motivos outros, alheios ao futebol, negando-se a admitir que possam estar lá pela pura vontade de torcer pelos seus respectivos clubes do coração.

Passando agora a discutir sobre homossexualidade no futebol, os homossexuais masculinos são sem dúvida os mais afetados. É quase óbvio que eles devem estar presentes ao estádio, mas por certo são minorias e permanecem ocultos ao longo dos jogos. Eles simplesmente não se manifestam como tais e, se vão ao estádio com seus eventuais parceiros, evitam terminantemente quaisquer gestos que os “denunciem”.

Pelo mesmo motivo, as travestis não são facilmente percebidas nos jogos. Como estratégia de autoproteção, tornam-se igualmente ocultas. Passam por um processo de invisibilidade. Afinal, são muito fortes as regras heteronormativas dentro do estádio para que alguém que foge a elas tente questioná-las.

Esse ocultamento, a propósito, dá-se porque, como escreve Le Breton (2013, p. 212) em seu amplo estudo sobre o assunto, “[...] o corpo deve passar despercebido no intercâmbio entre os atores”. Principalmente porque “[...] a impossibilidade de nos

¹¹ “Maria-chuteira” seria a mulher que frequenta o ambiente do futebol em busca de uma relação duradoura com algum jogador rico, enquanto que a “torcedora modinha” seria aquela que nem gosta tanto de futebol, mas se diz torcedora de um clube apenas quando ele está num momento positivo, de ápice esportivo, vitórias e títulos. Ambos são termos êmicos pinçados pela autora ao longo de sua pesquisa.

identificarmos fisicamente com ele [...] está na fonte de todos os preconceitos que um ator social pode sofrer. A diferença transforma-se em estigma mais ou menos altamente afirmado” (LE BRETON, 2013, p. 213).

O que se percebe, portanto, é que já existe um padrão de conduta muito bem definido. E que acaba sendo imposto nas arquibancadas. Institucionalizado e classificado como normal a ponto de nem opressores nem oprimidos questionarem o que está posto como “certo” e como “errado”.

E, a partir daí, todos aqueles que se apresentam como “diferentes” dentro do estádio vão ser questionados. Observados por constrangedoras olhadelas (in)discretas, agredidos também por cânticos que segregam e violentam.

Aliás, um torcedor que não vai ao estádio de forma tão frequente, quando vai, percebe de forma mais forte e clara essas violências, essas repressões, esses preconceitos. Fiz essa experiência ao longo de minha pesquisa. Fui com amigos ao estádio, algumas vezes também com minha esposa, homens e mulheres que não tinham o hábito de frequentar o estádio e que de repente estavam lá, torcendo, observando. Queria observar suas impressões. E todos, sem exceção, perceberam essas violências provocadas pela maioria dos torcedores.

Dinâmicas, pois, que maltratam, são percebidas de forma mais clara por uma pessoa que não está tão acostumada com tal realidade; mas que, parece-me, a partir de minhas observações, não tem o poder de provocar o mesmo incômodo com quem já está habituado àquele cenário.

Voltando a Bourdieu (2012, p. 46) e seu conceito de violência simbólica, pode-se dizer que ela chega ao ápice justo no momento em que “[...] os dominados aplicam categorias construídas do ponto de vista dos dominantes às relações de dominação, fazendo-as assim ser vistas como naturais”. Algo que, inclusive, Goffman (2002, p. 41) admite ser difícil de romper: “Quando o indivíduo se apresenta diante dos outros, seu desempenho tenderá a incorporar e exemplificar os valores oficialmente reconhecidos pela sociedade”.

É justo essa naturalização de discursos, essa normatização, essa padronização, que acontece no Estádio Almeidão em dias de jogo do Botafogo-PB. E é tudo isso, muito provavelmente, que permite que mulheres entoem – juntas com outros homens e todos inseridos em um mesmo estádio de futebol – gritos de guerra que as rebaixam, as tolfhem e as inferiorizam, pensando estarem apenas tentando desestabilizar o rival em

um momento decisivo da partida. Sem perceber que, quando tornam tudo o que é feminino como características negativas do outro, elas estão na realidade marcando a si mesmas como inferiores¹².

Elas são vítimas, claro. De um processo que está tão arraigado aos costumes – não só futebolísticos, diga-se –, que muitas vezes elas nem mesmo percebem o discurso que estão reproduzindo. São vítimas, pelas palavras de Butler (2003, p. 9), de uma sociedade regida por duas “[...] instituições definidoras: o falocentrismo e a heterossexualidade compulsória”. Vítimas, ainda por cima, porque quem impõe as regras, a priori, são os homens que historicamente comparecem aos estádios e os autodefinem como espaços deles e somente deles.

O MOMENTO DO EXTRAVASAMENTO

É curioso. Mas também nos momentos de arrebatamento, de extravasamento, de torpor que passa uma torcida durante um jogo de futebol, esse comportamento masculinizado, do macho que se apresenta como tal, é evidenciado. O momento do gol do time do coração, ou o momento em que o goleiro do time da casa defende um pênalti, por exemplo, é sempre um terreno fértil para as performances.

Uma performance que tem muito de ritualizada. Comportamentos que, segundo Le Breton (2006, p. 52) em seu estudo sobre a sociologia do corpo, “[...] não são espontâneos, mas ritualmente organizados e significados visando o outro”.

Rituais esses que, por sinal, tornam-se ainda mais evidentes dentro das torcidas organizadas de futebol¹³. Isso porque, segundo Toledo (1996, p. 150), “[...] uma torcida organizada de prestígio é aquela que é notada e percebida pelos outros, xingada, odiada e vaiada. Para os torcedores organizados em nada interessa o anonimato”.

Apresento agora dois momentos distintos que testemunhei em dois jogos diferentes contra o Treze, ambos pelo Campeonato Paraibano. E escolhi um jogo contra o Treze justamente porque são em momentos de rivalidade extrema que essas reações se tornam mais evidentes e enfáticas.

¹² É importante, claro, que novos estudos sejam realizados para aprofundar o tema. E escutar das próprias torcidas suas impressões sobre todo esse processo.

¹³ É importante lembrar que muitos dos comportamentos citados aqui também são reproduzidos pelas torcidas organizadas, ainda que a análise feita no presente artigo não se limite a elas.

O primeiro dos acontecimentos aconteceu no jogo de 21 de janeiro de 2018, pela primeira fase da competição estadual, e eu acompanhava tudo pela Arquibancada Sombra. A partida terminou empatada em 1 a 1, mas perto do fim o adversário desperdiçou um pênalti que poderia ter significado a derrota botafoguense. No exato momento que a bola da cobrança de pênalti foi para fora, toda a torcida se agitou enlouquecida. Os homens gritaram, bateram forte nos respectivos peitos e antebraços, numa aparente demonstração de orgulho, de virilidade, de extravasamento pelo triunfo naquele duelo particular. Abraçaram-se vigorosamente, gritaram de novo. Alguns chegaram a se empurrar numa típica demonstração de camaradagem masculina. Depois, voltaram-se ao time e à torcida rival. Xingaram-nos. De “viado” e de tantos outros xingamentos homofóbicos. E nem o árbitro foi poupado. Ainda na mira dos torcedores por ter marcado o pênalti, esses mandaram ele enfiar o apito em si próprio.

O segundo dos acontecimentos aconteceu em 25 de março, no jogo de ida das semifinais do Campeonato Paraibano. Acompanhei a cena pela Arquibancada Sol e eis como a registrei em meu diário de campo:

Observando os esticares de olhares e as respirações presas próximo a mim, em meio aos cânticos momentaneamente interrompidos [...], nem consigo prestar atenção na exata hora em que a bola entra para fazer 2 a 1 no placar. Como sei que foi gol? Pela reação incontida da parte majoritária do estádio. Pelos milhares de gritos extravasados de gol, pelos xingamentos que toma conta de toda a arquibancada e que tem a torcida do Treze como alvo, pelos uivos histéricos que escutados coletivamente mais parecem o estrondo de um trovão inesperado (DIÁRIO DE CAMPO, 26 de março de 2018).

Também neste segundo caso, os gritos, os xingamentos, as reações destinadas ao outro são carregadas de estigmas, com um claro teor homofóbico. E eu poderia citar aqui tantos outros exemplos registrados ao longo da pesquisa que mostram esse mesmo tipo de comportamento do torcedor. Um torcedor que, muito provavelmente, nem seja conscientemente homofóbico, mas que, empurrado pela multidão, contaminado pela histeria coletiva, pelo exemplo apreendido a partir dos companheiros de arquibancada, reproduzem o discurso já naturalizado – e violento. Que se evidencia de forma mais clara em momentos de ápice (seja gols, pênaltis ou faltas violentas que acabam por chamar o torcedor para participar mais do que se desenrola dentro de campo).

UMA REALIDADE QUE NÃO É APENAS PARAIBANA

Falou-se muito neste artigo da torcida do Botafogo-PB. De uma realidade que acontece em João Pessoa e mais precisamente no Estádio Almeidão. Essa realidade, contudo, foi possível constatar, não é exclusividade botafoguense, pessoense ou paraibana.

Após identificar o cenário descrito na pesquisa etnográfica realizada no Estádio Almeidão, passei a me questionar se essa prática seria ou não parecida com o que acontece em outras praças esportivas do Brasil.

E é claro que nesses casos as observações foram mais precárias, mas mesmo ciente das dificuldades passei a assistir pela televisão a diversos outros jogos da Série C do Campeonato Brasileiro de 2017, envolvendo outros clubes da competição que não o Belo, já exaustivamente observado ao longo das incursões em campo.

Posso citar especificamente os quatro cruzamentos das quartas de final da Série C, que resultaram em oito diferentes jogos, já que, pelo regulamento, os confrontos de mata-mata eram realizados em partidas de ida e volta.

Mesmo pela televisão, vários dos cânticos registrados em João Pessoa eram passíveis de ser escutado nas transmissões de jogos realizados em São Luís (no Maranhão), Fortaleza (no Ceará), Maceió (em Alagoas), Sorocaba (em São Paulo), Aracaju (em Sergipe), Volta Redonda (no Rio de Janeiro), Juiz de Fora (em Minas Gerais) e Tombos (também em Minas). Nessas cidades, foram realizados jogos em que os mandantes foram, respectivamente, Sampaio Corrêa, Fortaleza, CSA, São Bento, Confiança, Volta Redonda, Tupi e Tombense.

Ou seja, são pelo menos oito torcidas de clubes de sete estados diferentes em que o mesmo tipo de opressão velada e simbólica foi registrada, dando fortes indícios de que de fato essa prática é a mesma em todo o país. Aqueles gritos contra o árbitro e colocando em dúvida a masculinidade dos times rivais, por sinal, foram os mais comuns entre os identificados.

Isso acontece porque, antes de tudo, a dominação masculina que gera violência e preconceito contra a mulher e contra a homossexualidade (principalmente a masculina) são construções sociais reforçadas ao longo de gerações, em diferentes intensidades nas mais diversas partes do mundo. De forma que, como já dito, o que

acontece dentro de um estádio de futebol é a mera reprodução de ideias pré-concebidas pelos diversos grupos sociais.

O antropólogo português Miguel Vale de Almeida, por exemplo, tem um estudo publicado sobre como a representação do corpo marca previamente estes grupos ora analisados. A partir do que ele chama de sinais diacríticos.

No texto, ele conta a história de alguns personagens marcados por esses sinais. No caso da mulher, ele fala de Manuela. Alguém que é vista pelos outros ao mesmo tempo como “[...] frágil e hiper-desejada. [...] Antes de tudo e mais que tudo – corpo. Ao mesmo tempo tudo parecia dizer que ela era menos: menos inteligente, menos forte, menos capaz. Estúpida, portanto, inferior. Emotiva, portanto, inferior” (ALMEIDA, 2004, p. 20 e 21). Já com relação aos homossexuais, ele vai falar de Tiago, pertencente “[...] a um grupo que sempre fora visto como pecaminoso, criminoso ou doente” (ALMEIDA, 2004, p. 25).

Almeida (2004, p. 28), pois, apresenta “[...] o corpo como interiorização não verbal, inconsciente, mimética, automática, de certas disposições de desigualdade e poder”. Algo que, ainda de acordo com o autor lusitano, “[...] acontece em praticamente todos os níveis de identidade social que são também níveis de desigualdade e diferença: o gênero, a sexualidade, a raça, a etnicidade, a classe, a deficiência, a idade” (ALMEIDA, 2004, p. 28).

Como se vê, o corpo fala. Fala, reprime, e é reprimido também. É uma espécie de primeira instância para a produção e absorção de preconceitos e de violências. E é exatamente o que acontece num estádio de futebol. Os corpos masculinos e os rituais (cânticos, gestos obscenos etc.) realizados por esses geram o preconceito no ambiente do futebol, que vai atingir todos aqueles corpos que não estão englobados nesse perfil.

E que, como consequência, vai provocar medo nas mulheres e nos homossexuais, por exemplo. Medo aqui, por sinal, segundo Ferreira (2011, p. 88), que diz que “[...] diante de um cenário urbano envolto em violência cultivamos os temores de lidar com as diferenças e o desconhecido”. Junto a esse medo, uma necessidade de se ocultar. De se proteger. De não ficar tão visível nem circular sozinho num espaço que, aparentemente, já tem dono.

CONCLUSÃO

As mulheres e os homossexuais, quando nas arquibancadas de um estádio de futebol marcado pela masculinidade, são na maioria das vezes vistos como estrangeiros, ainda que estejam em meio a torcedores do mesmo time do qual se declaram torcedores. E dito isso dentro de uma perspectiva proposta por Georg Simmel (2005, p. 271), para quem “[...] o estrangeiro, o estranho ao grupo, é considerado e visto [...] como um não pertencente, mesmo que este indivíduo seja um membro orgânico do grupo cuja vida uniforme compreenda todos os condicionamentos particulares deste social”.

Ou seja, uma vez que estejam no estádio formando uma população composta por torcedores de um mesmo clube, os presentes são todos membros orgânicos do grupo. Ao mesmo tempo, aqueles que provocam estranhamento sofrem um processo de exclusão e viram vítimas de diferentes tipos de preconceito. O que os levam a ser classificados como não pertencentes a tal coletividade. O estrangeiro, pois, ainda de acordo com Simmel (2005, p. 265), é “[...] aquele que se encontra mais perto do distante”.

Considerando ainda Simmel (2011, p. 568), e mais uma vez considerando o caráter hegemonicamente masculino do estádio de futebol, as mulheres e os homossexuais, que fogem deste cenário padronizado, acabam envolvidos num conflito, que é definido pelo autor como algo “[...] destinado a resolver dualismos divergentes, [...] uma maneira de conseguir algum tipo de unidade, mesmo que seja através da aniquilação de uma das partes em litígio”.

E é claro que a “aniquilação”, neste contexto, não significa a morte física, biológica, ou qualquer outro sentido consagrado da palavra. Mas é, antes de tudo, uma aniquilação social. Porque o simples fato de essas pessoas se sentirem tolhidas em sua liberdade de ir e vir, de evitarem se expor sem medos ou censuras, a simples ocultação de seus corpos e de suas características mais basilares em meio a uma multidão, apenas para não se fazerem notar como diferentes – ou estranhos –, já é uma forma simbólica de violência e de aniquilação.

Se, como dito no início do presente artigo, um dia eu já consegui romantizar as arquibancadas de futebol como uma espécie de berço moderno da democracia, um dos legados desta pesquisa, ao menos para mim mesmo, é perceber o quão violento pode ser

um espaço que historicamente é consagrado pela sua repressão contra grupos específicos.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Miguel Vale de. O Manifesto do corpo. **Manifesto**, v. 5, p. 17-35, 2004.

BOURDIEU, Pierre. **A Dominação Masculina**. Trad. Maria Helena Kühner. 11ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.

BUTLER, Judith. Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade. Trad. Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

CONNEL, Raewyn. Gênero em Termos Reais. Trad. Marília Moschkovich. São Paulo: nVersos, 2016.

DAMO, Arlei Sander. Paixão partilhada e participativa: o caso do futebol. **História: Questões & Debates**, v. 57, n. 2, p. 45-72, jul./dez. 2012.

DE LEÓN, Adriano. Tem viado no gramado dos campos de futebol? Uma proposta metodológica para analisar diferentes performances masculinas. In: MACHADO, Charliton; NUNES, Maria; SANTIAGO, Idalina. **Olhares: gênero, sexualidade e cultura**. João Pessoa: Editora Universitária UFPB, p. 47-72, 2011.

FERREIRA, Marcelus Gonçalves. Corpo/Cidade – uma corpografia do medo. **Contemporânea (Título não-corrente)**, v. 9, n. 2, p. 86-98, dez. 2011.

GOFFMAN, Erving. **Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada**. Trad. Mathias Lambert. 4ª ed. Rio de Janeiro: LTC, 1988.

LE BRETON, David. **A Sociologia do Corpo**. Trad. Sônia M. S. Fuhrmann. 4ª ed. Petrópolis: Vozes, 2010.

_____. **Antropologia do Corpo e Modernidade**. Trad. Fábio dos Santos Creder. 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 2013.

MAGNANI, José Guilherme. De Perto e de Dentro: notas para uma etnografia urbana. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 17, n. 49, p. 11-29, 2002.

SIMMEL, Georg. O Estrangeiro. Trad. Mauro Guilherme Pinheiro Koury. **Revista Brasileira de Sociologia da Emoção**, v. 4, n. 12, p. 265-271, dez. 2005.

_____. O Conflito como Sociação. Trad. Mauro Guilherme Pinheiro Koury. **Revista Brasileira de Sociologia da Emoção**, v. 10, n. 30, p. 568-573, dez. 2011.

STAHLBERG, Lara Tejada. **Mulheres em Campo:** novas reflexões acerca do feminino no futebol. 2011. 125 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), São Carlos, 2011.

TOLEDO, Luiz Henrique de. A Cidade das Torcidas: representações do espaço urbano entre os torcedores e torcidas de futebol na cidade de São Paulo. In: MAGNANI, José Guilherme; TORRES, Lilian de (Orgs.). **Na MetrÓpole:** textos de antropologia urbana. São Paulo: Edusp; Fapesp, 1996.

DESENHAR PARA QUÊ?

Experimentações antropológicas em pesquisa e ensino

Draw for what? Anthropoetics experiments in research and teaching

Claudia Turra Magni

Professora do Bacharelado e PPG em Antropologia (PPGAnt) da Universidade Federal de Pelotas (UFPel).

Vivian Herzog

Professora do Bacharelado em Cinema e Bacharelado em Design Gráfico da UFPel.

Nicole Weber Benemann

Professora do Curso de Gastronomia e doutoranda do PPGAnt/UFPel.

Eric Barreto

Doutorando do PPGAnt/UFPel.

Guilherme Rodrigues

Mestrando do PPGAnt/UFPel.

RESUMO. Nas duas últimas décadas, o Brasil tornou-se um país de referência na Antropologia Visual, com uma produção significativa em termos de foto e vídeo etnográfico. O mesmo não ocorreu com o desenvolvimento do desenho associado à pesquisa antropológica, que mais recentemente vem ganhando novos interesses e paradigmas, diversos dos que o consagraram nos primórdios da disciplina, antes de ser relegado ao esquecimento. Este artigo pretende contribuir para a revitalização do desenho na formação do/a antropólogo/a, partindo-se de uma reflexão sobre sua incubação em uma etnografia pregressa, realizada por uma das autoras, passando pelos fundamentos e práticas que guiaram uma Oficina de Desenho, ministrada pela coautora, professora do Centro de Artes/UFPel, para membros do Laboratório de Ensino, Pesquisa e Produção em Antropologia (LEPPAIS/UFPel), e culminando com relatos e desenhos de participantes desta atividade.

PALAVRAS-CHAVE: Desenho e antropologia. Diário gráfico. Ensino de Antropologia. Método etnográfico. Antropoéticas.

ABSTRACT. In the last two decades, Brazil has become a reference country in Visual Anthropology, with a significant production in terms of ethnographic photo and video. The same has not happened with the development of the design associated with anthropological research, which has recently received new interests and paradigms, different from what consecrated them in the early days of the discipline, before being relegated to forgetfulness. This article intends to contribute to the revitalization of the drawing in the formation of the anthropologists, starting from a reflection on its incubation in a previous ethnography, made by one of the authors, passing through the foundations and practices that guided a Design Workshop, taught by the co-author, professor of Arts Center at the *Universidade Federal de Pelotas (UFPEL)* for members of the *Laboratório de Ensino, Pesquisa e Produção em Antropologia da Imagem e do Som (LEPPAIS/UFPEL)* and culminating with some reports and drawings of participants of this activity.

KEYWORDS: Draw and anthropology. Graphic diary. Teaching Anthropology. Ethnographic method. Anthropoetics.

APRESENTAÇÃO

Se os esforços acadêmicos realizados nas duas últimas décadas alçaram o Brasil como um país de referência na Antropologia Visual, com significativa produção fílmica e fotográfica no âmbito da pesquisa, o mesmo não se pode dizer do recurso ao desenho, que, nos primórdios da disciplina, ocupava um lugar importante nas expedições antropológicas, sobretudo para fins de registro de paisagens, fenótipos, cultura material, expressões do folclore etc. A revitalização do desenho na prática antropológica pode ser percebida através da proliferação de publicações (*vide* referências bibliográficas), de atividades em eventos científicos e de workshops (como os de Karina Kuschnir, professora da UFRJ).

O presente artigo retoma uma etnografia realizada por uma das autoras, há mais de 25 anos, na qual a presença do desenho ainda se mostrava balbuciante, e atualiza esse interesse a partir de práticas de iniciação ao desenho no aprendizado e ensino da Antropologia. Para tanto, o diálogo constante com o campo e profissionais das Artes tem sido primordial, e uma Oficina de Desenho ministrada por uma das coautoras deste

artigo receberá nossa especial atenção¹. Desenhos acompanhados de relatos de alguns dos participantes desta atividade encerram nosso esforço coletivo.

¹ Oficina realizada no segundo semestre de 2017 pela Prof^a. Viviane Herzog, do Centro de Artes (Cearte), para membros do Laboratório de Ensino, Pesquisa e Produção em Antropologia (Leppais), ambos da Universidade Federal de Pelotas (UFPel).

A INCUBAÇÃO DO DESENHO EM UMA ETNOGRAFIA PREGRESSA

Nômades Urbanos: uma etnografia sobre os habitantes de rua em Porto Alegre (MAGNI, 2006), dissertação concluída em 1994, sustenta a hipótese de que o modo de vida das pessoas em situação de rua conflita radicalmente com os valores e *modus operandi* da sociedade sedentária, cujos fundamentos impregnam as concepções hegemônicas de metrópole, Estado e Ciência. Daí o desafio de captar uma perspectiva itinerante do mundo, diversa da visão irradiante, que, conforme explica o pré-historiador Leroi-Gourhan (1971), passou a preponderar a partir do processo de sedentarização dos grupos humanos. Abjuradas pelo Estado, as ciências nômades tratam a realidade como fluxos e devires, em vez de buscarem a estabilidade, a homogeneidade da matéria, a mensuração e suas invariantes, como fazem as ciências sedentárias. Diferente destas, que se tornaram oficiais, as ciências nômades concebem a matéria em sua heterogeneidade, não se subordinam à pressuposição de racionalidade, estando atentas aos fluxos e dispostas à experimentação e à afecção.

Essas considerações teóricas do *Tratado de Nomadologia* (DELEUZE; GUATARI, 1980), que iluminaram o material empírico obtido através do trabalho de campo, impuseram a busca de alternativas etnográficas para lidar com as limitações da escrita – produto e propulsor do sedentarismo – levando-nos a experimentar poéticas visuais e alternativas antropológicas durante e após a pesquisa². No fluxo dialógico com o artista plástico Mauro Bruschi, o recurso às imagens – fotografias, vídeos, desenhos e bricolagens – tornou-se indispensável para dar conta da complexidade do fenômeno estudado, sobretudo a intensidade das trocas estabelecidas em campo, a profusão de sentidos e sensações oriundos dessa vivência da alteridade, a efemeridade de cenários, relações e vidas compartilhadas nas ruas, difíceis de serem incorporadas pelo registro escrito e pela descrição realista.

Através da fotografia, por exemplo, foi possível acompanhar os constantes processos de territorialização, desterritorialização e reterritorialização dos logradouros em que essas pessoas estabeleciam seus acampamentos e dos quais se evadiam ou eram varridos de uma hora para outra. Ao destituírem seus ocupantes do pouco que lhes

² Ver *Em busca do nomadismo da imagem, no trânsito entre Antropologia e Artes* (MAGNI; BRUSCHI, 1998) no livro *O Fotográfico*, organizado por Etienne Samain. Considere-se também o livro *Letras da Rua* (MAGNI; LUNARDI, 1995), reunindo autobiografias de jovens em situação de rua, produzidas a partir de Oficina de Escrita promovida pelas organizadoras da obra.

restava, oriundo da coleta nos lixos urbanos, os serviços de higienização pública faziam com que temporariamente “desaparecessem” da vista, dificultando a continuidade da relação etnográfica. As fotografias contribuíram, assim, para dar conta da efemeridade e profusão desses acampamentos, evidenciando a não fixação domiciliar a que estavam sujeitas essas pessoas e contribuindo para cartografar os fluxos nomádicos de seu modo de habitação pela(s) cidade(s) e através delas. O vídeo, por sua especificidade relacionada ao ritmo e à capacidade de reter sonoridades, possibilitou seguir os movimentos, as performances, as técnicas e as estratégias de sobrevivência desses corpos nômades em meio a um mundo sedentário. Também viabilizou a acolhida de seus relatos pessoais, expressões poéticas e musicais, em sintonia com o agenciamento da câmera. De outra parte, tanto as fotografias entregues em campo, quanto o vídeo *Habitantes de Rua*³, foram os meios mais eficazes para restituir à sociedade mais ampla e aos interlocutores o olhar que a antropóloga e o artista plástico pousaram sobre eles.

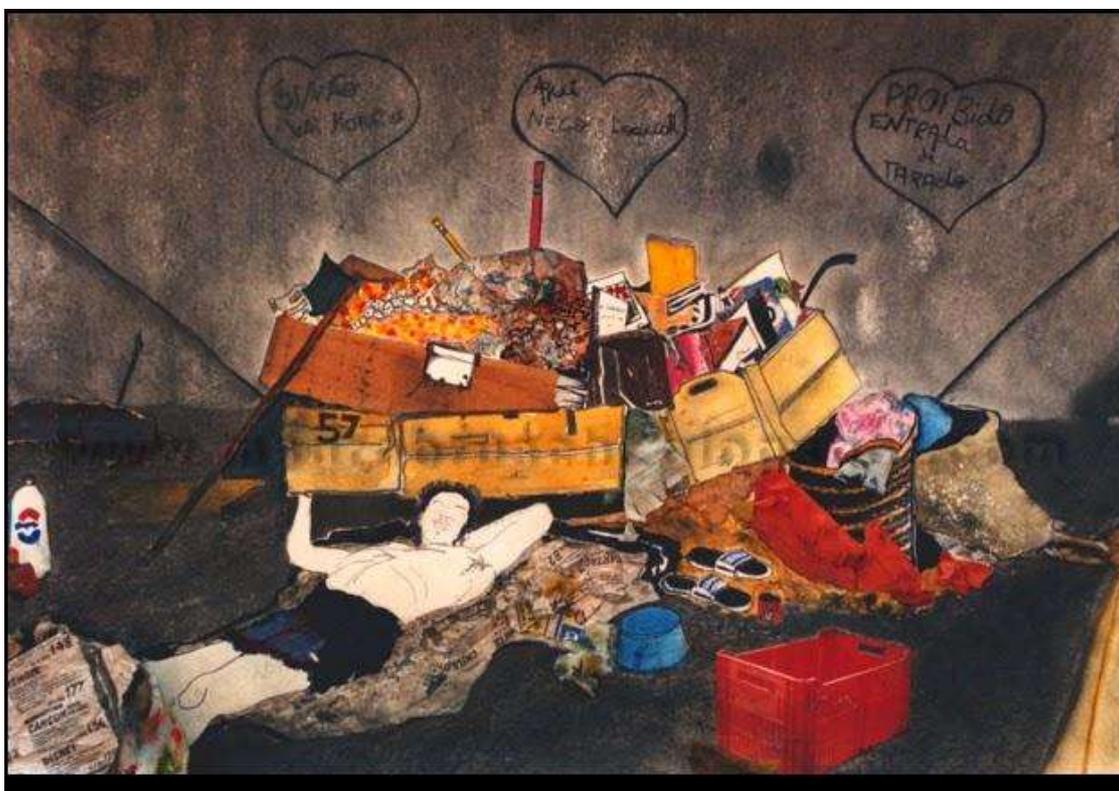
Quanto aos desenhos – tanto aqueles existentes previamente, de autoria de nossos interlocutores ou ainda estimulados pela nossa presença em campo, quanto aqueles realizados pelo artista visual no transcorrer da pesquisa – pouco foram explorados. Chamavam a atenção, por exemplo, as grafias e pichações das estruturas de viadutos, pontes e prédios ocupados para habitação provisória, que interpretamos como táticas de territorialização e “domesticação” daqueles logradouros, para fins de uso doméstico. Por sua vez, os desenhos – feitos à grafite, lápis e caneta sobre papel, com material fornecido pelo artista, mas também retirado das lixeiras – compuseram um rico material empírico que, por carência de referencial teórico adequado à época, foram apenas anexados à dissertação.

Mas é sobre as implicações e os desdobramentos da prática de desenhar em campo, introduzida pelo artista, em trabalho conjunto com a antropóloga, e da qual resultou a série de obras plásticas denominada *Nômades Urbanos*, que queremos agora nos ater. Enquanto a caneta e a caderneta de notas eram instrumentos inseparáveis da antropóloga (embora usados com discrição, em momentos oportunos), as folhas, lápis e giz colorido eram utensílios do artista que atraíam grande atenção desses jovens. Com o tempo, passaram a requisitá-los para eles também inscreverem suas mensagens e fazerem seus próprios desenhos, alguns deles, inclusive, representando a nós, seja em folhas de papel ou na própria estrutura em que habitavam. Lembro, por exemplo, do dia

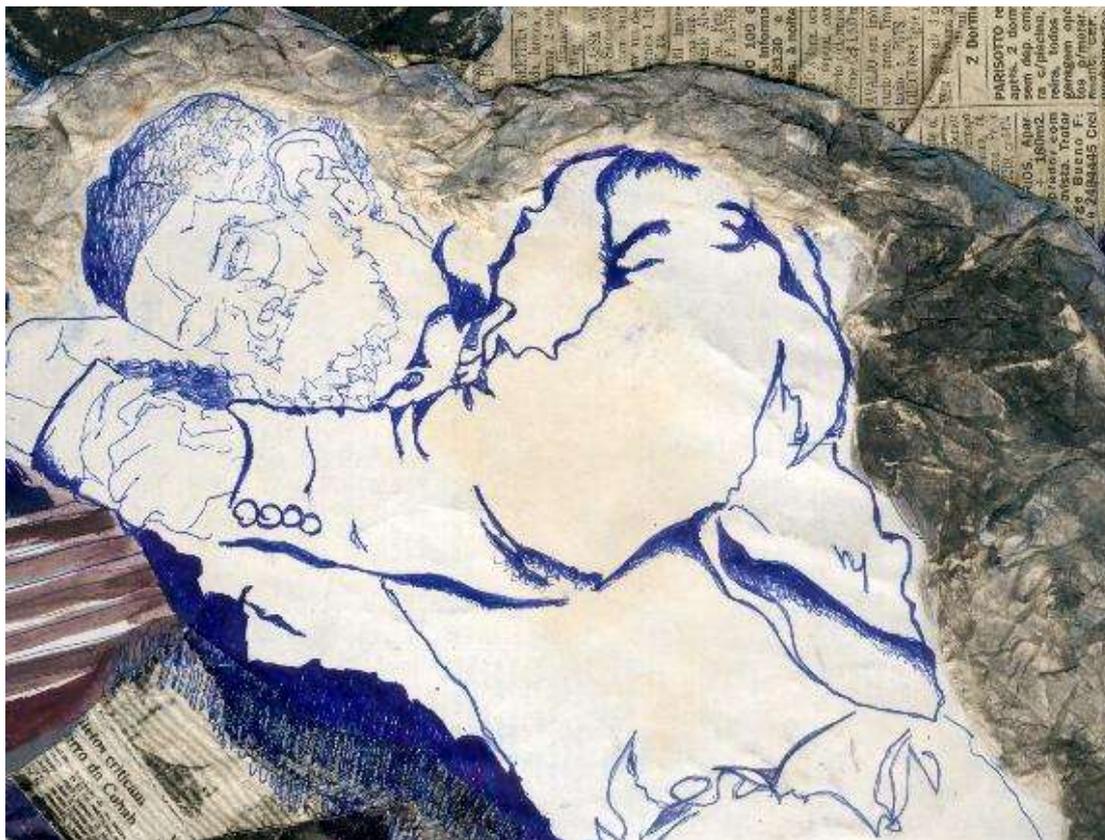
³ Disponível em: <https://vimeo.com/76573590>

em que, ao chegar sob a via elevada, duas enormes caricaturas figuravam nossos rostos no “teto” do acampamento. Sob a imagem da cabeça da antropóloga, o corpo era de uma serpente. O compartilhamento lúdico e divertido do desenho em campo abria a possibilidade de trocas e diálogos, diminuindo as assimetrias e o poder associado às mútuas representações, diversamente do que ocorria com as câmeras de fotografia e vídeo, cujo porte era restritivo aos pesquisadores, reforçando relações hierárquicas entre nós.

Os desenhos que deram origem à série *Nômades Urbanos* foram elaborados *in situ* ou posteriormente, no atelier, a partir de fotografias tiradas em diversas situações vividas em campo. A estes desenhos foram acrescentados materiais heteróclitos reutilizados e coletados dentre os rejeitos e excessos da sociedade de consumo. Os suportes, por exemplo, de diferentes tamanhos e formatos, eram pratos descartáveis e embalagens diversas, como caixas de refrigerador e de outros produtos comercializados no mercado. Acrescidos aos desenhos, eram bricolados com objetos variados, como recortes das próprias fotos de campo, imagens descartadas de imprensa, resina, terra, palitos, moedas e cera de vela, que davam volume, cores e texturas às cenas e aos personagens com quem convivemos efetivamente.



Série *Nômades Urbanos*, de Mauro Bruschi. Técnica mista sobre papelão. 75 cm x 43 cm, 1994.



Série *Nômades Urbanos*, de Mauro Bruschi. Técnica mista sobre papel. 68 cm x 43 cm, 1993.

Sem se aterem aos propósitos realistas perseguidos pelo trabalho etnográfico, estas obras incorporavam e replicavam, com extrema expressividade, veemência e autenticidade, os princípios e as táticas de sobrevivência de nossos interlocutores em meio à sociedade de consumo. Neste sentido, atingiam com maior afecção e fidelidade os princípios nômádicos que apreendemos ao compartilharmos nossas vidas por determinado período. Por outro lado, a assepsia das folhas brancas da dissertação, com grafia linear, pré-formatada e regulada pelas normas da ABNT, tal como se espera de uma etnografia, não apenas guardava uma distância exorbitante do tema em questão, como reiterava a hegemonia da linguagem escrita associada à sociedade sedentária, que estes nômades urbanos, pelo seu modo de vida, colocam em xeque.

Lamentavelmente, a prática do desenho, experimentada ao longo daquela pesquisa, não floresceu do mesmo modo que a fotografia e o vídeo, estimulados pela criação, nas duas últimas décadas, de diversos laboratórios de Antropologia especializados em imagens e visualidades nas instituições de ensino brasileiras. Por carência de referencial teórico-metodológico, falta de estímulo no universo acadêmico e falta de coragem de assumir os riscos epistemológicos da diversificação experimental

em etnografias, o desenho ficou “incubado” ao longo de muitos anos, mas ressurgiu com grande potencial no desenvolvimento da Antropologia. A disseminação de publicações, a exemplo do blog *Ensinando Antropólogos a Desenhar*, de Karina Kuschnir, assim como a convicção de que a Antropologia é um modo de conhecimento que se adquire no *fazer* (INGOLD, 2013), à semelhança da Arqueologia, da Arquitetura e das Artes, reacenderam nosso interesse, levando-nos a experimentações antropológicas no ensino/aprendizagem do fazer antropológico. Para tanto, o trânsito, as trocas e o diálogo com as Artes foram sempre fundamentais.

UM LÁPIS NA MÃO E UMA PRÁTICA DE CORPO INTEIRO

Na Universidade Federal de Pelotas (UFPel), a criação do Laboratório de Ensino, Pesquisa e Produção em Antropologia da Imagem e do Som (LEPPAIS), em 2008, tem possibilitado o desenvolvimento de uma série de atividades e projetos, dentre os quais o que aqui nos interessa, relacionado ao desenvolvimento da prática do desenho, seja para alunos de Antropologia (na graduação e pós-graduação), seja para discentes de outros cursos. Em aula, o estranhamento a esta proposição costuma gerar certa euforia no grupo, além da alegação repetida de forma automática: “Ah, eu não sei desenhar!”. Estranho é perceber que a mesma apreensão não se verifica quanto ao uso de outros instrumentos de registro, como as câmeras de vídeo e fotografia, que a princípio requerem maior aptidão tecnológica. A autodepreciação e o bloqueio mental da maioria dos alunos das Ciências Humanas são notórios quando se trata de investir nesta prática, assim como a revelação de que não desenhavam desde crianças, ou melhor, de que pararam de fazê-lo à medida que aprenderam a escrever.

Inicialmente, procuramos explicar que o interesse não consiste no produto final, mas precisamente no ato e processo de desenhar, com tudo o que está implicado nesta prática: a acuidade do olhar, no caso de desenhos de observação; a experimentação de outra linguagem para além da escrita; a exploração de diferentes suportes, instrumentos de inscrição e superfícies; a construção de sentidos diversos para o tempo despendido em campo; a partilha de olhares e materiais com interlocutores; o incentivo à imaginação criadora no processo de elaboração de saberes etc.

Nestas sessões pontuais, integradas aos planos de ensino em uma ou duas sessões apenas, conforme a disciplina, adotamos técnicas aprendidas com Bruschi

(artista plástico, cuja parceria se prolonga há mais de 20 anos), outras sugeridas por Kuschnir e ainda contribuições de alguns estudantes oriundos das Artes. Dentre nossas experimentações estão, por exemplo: o desenho de um mesmo objeto assimétrico, do ponto de vista de várias pessoas, sentadas em diferentes posições, resultando em perspectivas completamente diversas; o desenho sobre figuras de revistas, posteriormente recortadas e coladas em um suporte, explorando-se tanto a figura quanto seu negativo; o desenho da figura humana, tomando-se como modelo um colega, ambos sentados frente a frente, sendo uma vez olhando para o papel e outra vez sem olhá-lo (técnica de desenho cego). Este exercício costuma causar surpresa, pânico, apreensão e gargalhadas, sobretudo diante do resultado final, que desconstrói o compromisso com a verossimilhança e abre caminhos para gestos mais soltos e expressivos do que o desenho obcecado por um estilo realista, geralmente frustrante para as aptidões de estudantes de Ciências Humanas.



Exercício com técnica de desenho cego, de Claudia Turra Magni. Lápis colorido sobre papel. 2017.

Outro exercício, também de observação, consiste em desenhar os vazios existentes entre objetos posicionados em determinado local, procurando desencapsulá-los e perceber os fluxos entre as coisas e o ambiente, rompendo, assim, com a ideia de entidades autônomas ou dicotomias entre conteúdo e continente. É comum o estranhamento diante de algumas destas propostas desconcertantes, que fogem aos princípios de representações certas ou erradas, “fiéis à realidade”, mas sim

questionadoras de que nela exista, efetivamente, uma essência. Relativiza-se também a possibilidade ou eficácia do estilo realista e naturalista, próprios da tradição etnográfica, abrindo-se a possibilidade de pensar outras formas narrativas, que assumam o caráter intersubjetivo do encontro etnográfico, dependente da qualidade e intensidade das interações entre o olhar e o que é olhado.

Em uma destas oficinas, a presença de um aluno que perdera completamente a visão há poucos anos – o qual tem especial interesse em trabalhar com imagens fotográficas – trouxe contribuições peculiares à experimentação. O exercício consistia em posicionar-se em distintos locais dos três andares do Instituto de Ciências Humanas da UFPel para desenhar a escada de ferro totalmente vazada, visível de todas as posições. O resultado, montado coletivamente sobre uma mesa grande, compunha uma verdadeira narrativa polissêmica e multissituada do que seria esta escada, sob diferentes ângulos e perspectivas, lembrando um quadro cubista. Diversamente da maioria dos alunos, que se detiveram num olhar distanciado e numa posição fixa para fazer o desenho, o aluno cego trouxe a sua percepção *sui generis* da escada, baseada no movimento de seu corpo inteiro, vivenciada no deslocamento, em direção a ela e ao longo de seus degraus. Evidenciando as importantes contribuições de Ingold (2008), em *Pare, Olhe, Escute*, ele descreveu a sua textura, o material de que é feita, as distâncias para alcançá-la e percorrê-la, medidas através de seu corpo, sentidas através de seus sentidos, de modo integrado. Sua participação na oficina foi surpreendente ao revelar-nos outras percepções possíveis, meios e resultados, na prática do desenhar.

Para além dessas sessões pontuais, inseridas em meio aos programas de ensino, tivemos a oportunidade de realizar uma Oficina de Desenho intensiva no segundo semestre de 2017, contando com a preciosa colaboração de uma professora do Centro de Artes da UFPel, coautora deste artigo. Esta atividade contribuiu imensamente para que seus participantes aprimorassem o diário gráfico, solicitado como um dos trabalhos finais de uma disciplina de Antropologia Visual. É no relato desta experiência que queremos agora nos ater, explorando os fundamentos, as reflexões e as práticas aí desenvolvidas.

VIVÊNCIAS EM UMA OFICINA DE DESENHO PARA ANTROPOLOGIA

Desenhar é descobrir. Esta é a frase de abertura de um texto de John Berger (2012) que fala da relação do desenho de observação e da experiência reveladora de conhecimento sobre o que está sendo observado quando estamos a desenhar. Para o autor, um desenho é um documento autobiográfico que revela as camadas de olhar lançadas para os objetos e conta ao mesmo tempo em que registra a descoberta e o conhecimento sobre o que foi visto e desenhado. Registro, documento e narrativa são algumas ideias que podem circundar o ato de desenhar. Partindo dessa concepção, iniciamos o relato sobre a elaboração e o transcorrer da referida oficina, base da experiência que gerou este texto escrito coletivamente em uma trama de fazeres entre os campos das Artes e da Antropologia.

Desenhar é pensar visualmente, é perscrutar as estruturas do que nos rodeia. Existem muitas maneiras de desenhar e muitas delas estão diluídas em nosso cotidiano, passando pela tangente por cobranças estéticas verbalizadas através de frases como “eu não sei desenhar” ou “não desenho bem”. O desenho está muito mais próximo de nós e flutua com leveza em atividades como fazer um mapa para alguém chegar em nossa casa ou organizar uma lista de compras, delineando assim um percurso ao pensamento e um caminho a ser feito.

O desenho transforma em estrutura visual – com espessura, ritmo, peso, leveza e direção – o que antes era uma ideia particular circunscrita ao pensamento de uma única pessoa. Assim, desenhar é também partilhar pensamentos e fazer com que sejam visualizados e modificados por nós e pelos outros.

que está sendo estudado/desenhado. Assim, seu valor reside na complexidade da experiência de descoberta e percepção do outro. O desenho propõe encontros com quem desenha e com quem é desenhado e talvez aí resida o seu fator de transitoriedade e sabedoria. Transitoriedade, porque aponta para outras possibilidades de olhar, e sabedoria, porque quando desenhamos, nos apropriamos de elementos tangentes que estão muitas vezes subentendidos e podem passar despercebidos a um primeiro olhar. Paul Valery, em seu livro *Degas Dança Desenho*, diz que há uma imensa diferença entre ver algo sem o lápis na mão e ver quando se desenha. “Até mesmo o objeto mais familiar a nossos olhos torna-se completamente diferente se procuramos desenhá-lo: percebemos que o ignorávamos, que nunca o tínhamos *visto* realmente” (VALÉRY, 2013, p. 61).

Desenhar traz consigo uma *vontade continuada* que, de alguma maneira, desliga os automatismos de um olhar apressado, prolongando o tempo, colocando-nos num estado de atenção especial. Mão e olho entram em conexão trazendo um outro tempo de percepção, em que a memória e a lembrança tornam-se elementos cruciais. “Cada relance de olhos para o modelo, cada linha traçada pelo olho torna-se elemento instantâneo de uma lembrança e é de uma lembrança que a mão sobre o papel vai emprestar sua lei de movimento.” (VALÉRY, 2012, p. 63).

Assim, um desenho de observação é também um desenho de memória, uma vez que, quando estamos a desenhar, não conseguimos olhar para o modelo e para o papel simultaneamente. Conforme Mario Bismarck (2004, p. 04): “Ou vemos o que estamos a desenhar ou vemos o desenho; nunca os vemos em simultâneo. Então, o que desenhamos (e quem desenhamos) quando desenhamos? A imagem na nossa memória? A imagem da nossa memória?” A complexidade e a especificidade do desenho parecem residir justamente neste conjunto de elementos imbricados que extrapolam o resultado como um fim em si.

A incompletude e a complexidade envolvidas no ato de desenhar remetem ao título de abertura do catálogo *Vitamin D*, em que Emma Dexter (2011) coloca que para desenhar é preciso ser humano. Esta pequena frase mobiliza uma série de ideias, tais como a questão de que o desenho delimita uma presença humana; ele é o indício de que alguém esteve num certo lugar, deixando assim suas marcas e inscrições. Alguém esteve ali a pensar e a sonhar, e isto está inscrito através das linhas.

Nesse sentido, Walter Benjamim (2011) em *Sobre a pintura ou signo ou mancha* traz a diferença entre desenho e pintura, demarcando assim suas

especificidades. Para Benjamim, a linha gráfica se estabelece a partir da relação com um fundo demarcando uma inscrição e um lugar, trazendo algo de pessoal e temporal que ele determina a partir da noção de signo. Um desenho que cobre totalmente seu fundo deixaria de ser um desenho e passaria a ser da ordem da mancha da pintura e da temporalidade que ela traz consigo. Assim, o desenho mais simples e rápido traz uma espécie de cartografia de seu percurso, diferentemente da pintura, em que as camadas cobrem e temporalizam cada sobreposição de cor ou linha. Tais considerações levam a pensar que desenhar é demarcar presenças – tanto a nossa, como a do outro.

A proximidade entre desenhar e escrever levou a pensar também nos diários gráficos e nos diários de campo usuais na pesquisa antropológica. Assim começava um caminho formado por uma oficina norteada por três módulos principais: *A linha que molda e estrutura; Tipologias do traço e Diários Gráficos*.

O primeiro módulo – *A linha que molda e estrutura* – parte principalmente dos conceitos formadores do desenho que abarcam o mito de seu nascimento, a partir da figura de Dibutades, para quem o desenho surge como um desejo de guardar algo em iminente desaparecimento. Segundo Mario Bismarck, o mito de Dibutades recebeu diferentes versões no decorrer da história da Arte e foi retomado diversas vezes no Renascimento através de Alberti, Borghini, Vasari. Mas foi, sobretudo, no período do Romantismo, no século XVIII, que ganhou representações notórias, através de imagens e registros, tendo ficado conhecido como a origem da pintura, “[...] da medalhística e mesmo da representação da sombra (BISMARCK, 2004, p. 1)”. O mito de Dibutades, narrado pelo historiador e enciclopedista romano Plínio, o Velho, em seu texto *História Natural*, conta que a filha de um oleiro de Sicione estava apaixonada por um rapaz que precisava partir. Para que ela pudesse guardar algo de sua presença, traçou uma linha na parede a partir da sombra de seu rosto projetada através da luz de uma lanterna. Embora muitas versões tenham sido contadas deste mito, o que nos interessa neste contexto é destacar alguns elementos que parecem nos indicar o que é essencial e peculiar ao desenho. O desenho surge como desejo de guardar algo que está prestes a desaparecer; ele surge de uma perda e é assim que a ideia de representação vem também no sentido de tornar presente uma ausência. Tornar presente algo que pode desaparecer ou que nunca existiu se não a partir do pensamento e olhar de alguém. E é neste contexto - de tornar presente e visível - que a linha surge como algo formador, demarcador e estruturante. É a partir dela que vemos o perfil do bem-amado, prestes a

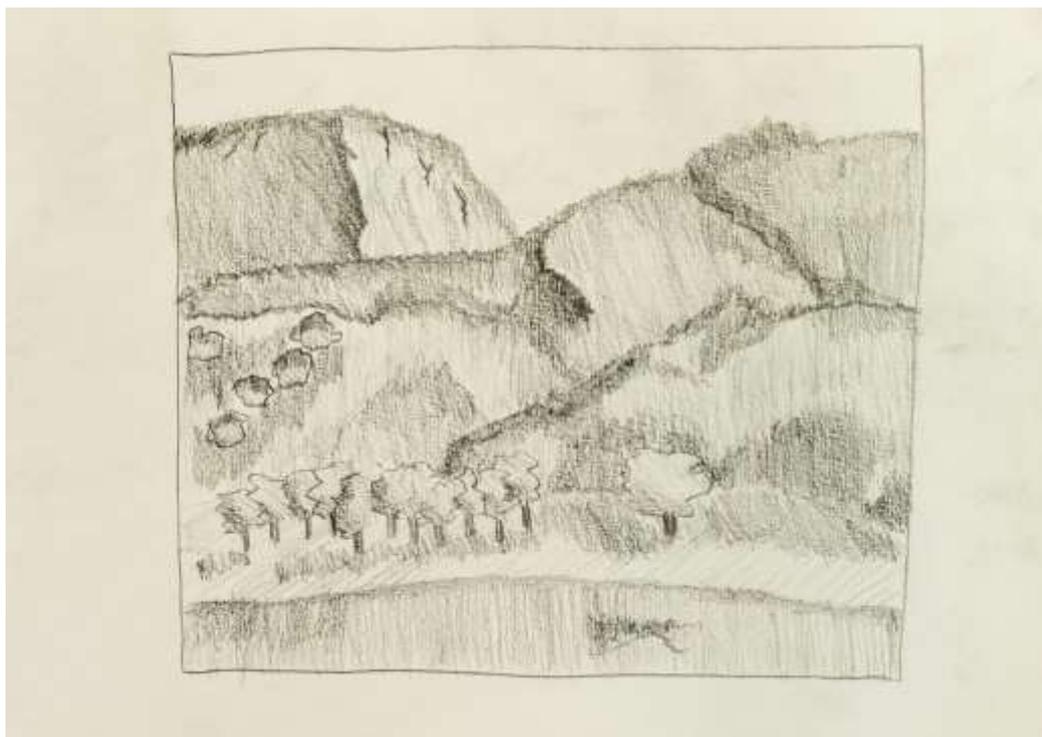
partir. É ela que dá forma, espessura e consistência ao que não se quer perder. Segundo Bismarck (2004, p.06), o “desenho institui-se assim como a marca, como o rastro deixado na procura daquilo que sentimos como carência”.

A partir da ideia de que a linha dá forma aos objetos, o início de toda relação com o desenho se estabelece através do conhecimento do tipo de espaço que os elementos visuais caracterizam. Ao invés de nos perguntarmos o que é uma linha, Fayga Ostrower (1989), no livro *Universos da Arte*, provoca-nos a pensar: que tipo de espaço uma linha gera? Quais são as suas propriedades? A linha no mundo real é móvel e flutuante, basta olharmos para as linhas de expressão do nosso rosto que estão sempre mudando e percebemos que não conseguimos percebê-las. No entanto, no papel ela é um ato gráfico estruturante e pode apresentar variações diversas: pode ser lenta, repleta de interrupções em seu percurso, rápida feita em gesto contínuo e certo, pode ter espessuras diversas ou ser constante.

O espaço que ela gera é unidimensional e suas principais características estão ligadas à estrutura, à direção, ao tempo e à leveza. Quando a linha é articulada a outros elementos, como a superfície, ela pode criar volume; quando repetida, pode criar textura e variações de claro e escuro.

Assim, o primeiro módulo da Oficina surgiu como uma espécie de apresentação e experimentação das potencialidades da linha, conduzidas através de exercícios lúdicos, que pudessem resgatar o prazer de desenhar de quando éramos crianças e nos propúnhamos a experimentar gestos, sem questionar fatores de gosto, de certo ou errado. Tais exercícios, inspirados em propostas de Peter Jenny (2014), no livro *Técnicas de Desenho*, longe de serem colocados em forma de receita, foram convites à experimentação, à invenção e à possível transgressão de práticas vinda das próprias vivências dos participantes da Oficina.

No segundo módulo da Oficina – *Tipologias do traço* – trabalhamos a partir de um desenho de grafite de uma paisagem, formado por traços diversos: orgânicos, retos, ondulados, repetidos e contínuos. Ao propor que a imagem fosse reproduzida pelos integrantes da oficina, cada um deles pôde encontrar formas específicas para estruturar o desenho composto por camadas diversas.



Exercício sobre Tipologias do Traço, de Claudia Turra Magni. Grafite sobre papel. 2017.

Este módulo consistiu em apresentar o traço como elemento moldável das formas. Cada forma e cada objeto irá pedir traços distintos: se quisermos apresentar a corporeidade de um objeto redondo, o traço também deverá ser arredondado. Conforme Gabriel Roig (2011, p. 79): “A função do traço pode variar conforme a intenção do desenhista: pode ser um meio de sombreado, modelar, criar valores tonais ou representar um papel puramente descritivo ou ornamental”. A combinação de diversos traços irá formar planos e camadas diversas. A divisão entre traços descritivos e ornamentais está justamente no destino e na articulação reservada a eles dentro de um desenho. Traços descritivos são aqueles que colaboram para mostrar a figuração de um objeto, como o seu volume e sua densidade. Já os decorativos ou ornamentais podem não apresentar volumetria e podem também não possuir um compromisso com a representação de um objeto reconhecível; eles são geralmente da ordem da superfície e da textura. São eles responsáveis por colocar a linha para passear, vagar por espaços imaginários e distraídos, tais como os desenhos abstratos que fazemos enquanto estamos em uma atenção suspensa, ouvindo alguém ao telefone.

É bem provável que muitos de nós, mesmo aqueles que dizem não desenhar, já tenham tido a experiência de rabiscar em um canto de uma folha de seu caderno ou em uma superfície qualquer disponível ao alcance das mãos. Os traços, para Gemma

Guasch e Josep Asunción (2006), são como a entonação que damos às palavras: podem ser suaves, ríspidos, ondulados ou retos. As variantes que interferem no traço relacionam-se à escolha do suporte, ao meio escolhido (material), aos aplicadores (instrumentos), às técnicas de empregar os materiais, à intensidade e à modulação do gesto.

O último módulo da Oficina foi destinado ao tema dos desenhos realizados nos *Diários Gráficos*. A proximidade entre desenhar e escrever pode fazer com que o caderno ou diário gráfico seja um companheiro nas pesquisas de campo, uma vez que os materiais – caderneta, lápis e canetas – podem ser os mesmos.



Exercício de Vivian Herzog realizado em conjunto com os participantes da oficina. Caneta nanquim e aquarela sobre papel, 2017.

O termo, Diário Gráfico, é utilizado aqui como referência ao trabalho de Eduardo Salavisa (2008), artista e professor português, cujas publicações reúnem trabalhos de diversos desenhadores do cotidiano, perpassando artistas, antropólogos e ilustradores científicos. Neste módulo da Oficina, foram apresentados alguns artistas que trabalharam com os diários gráficos como espaço de anotações e registros, tanto de observação, quanto de imaginação. Edward Hopper (2008), artista integrante deste

conjunto de reflexões, tinha, em suas viagens e perambulações pela cidade de Nova Iorque, a companhia constante dos cadernos de desenho, onde apresentava lugares corriqueiros, pessoas juntas sem se comunicar, isoladas em suas existências. A compra de um carro da marca Dodge, por volta dos anos de 1927, foi importante para o trabalho de Hopper. Ele e a sua esposa viajavam com alguma frequência para a casa de férias, em *South Thuro*, no estado de Massachussets. “Desenhavam dentro do carro, no banco de trás, nas mesas de restaurantes de estrada, em motéis, nas bombas de gasolina” (SALAVISA, 2008, p. 36). Os estudos e as observações sobre a vida de pessoas de classe média da cena americana deste período, presentes nas obras de Hopper, influenciaram a percepção sobre a solidão nas cidades, lugares de passagem, salas de espera com agrupamento de pessoas e aquilo que Marc Augé (1994) designou por não-lugares.

RELATOS E FRAGMENTOS DE DIÁRIOS GRÁFICOS DE PARTICIPANTES DA OFICINA

A partir dessas reflexões e problematizações sobre as potencialidades do desenho para Antropologia, os participantes da referida Oficina aventuraram-se na exploração de outras poéticas visuais em seus estudos e pesquisas, conforme relatos e exercícios gráficos de alguns dos participantes, apresentados a seguir.

Eu sequer lembrava a última vez que havia tentado fazer um traço que não fosse letra. Desafiada pela proposta, fiz desenhos de leituras que considerei importantes, fichamentos da época do mestrado, relacionados a textos de Tim Ingold.

Enquanto professora de Gastronomia, tive curiosidade em experimentar pigmentos naturais extraídos de alimentos para produzir as tinturas aplicadas aos desenhos. Em sua maioria, foram processadas ou misturadas com base de água e utilizadas como aquarelas. Os tons amarelados originaram-se da cúrcuma. Os tons avermelhados, da páprica defumada. Os verdes, da salsa, erva-mate, cebolinha e manjerição. O azul, da fervura do repolho roxo com adição de bicarbonato de sódio. Os tons amarronzados resultaram do café solúvel, misturado com essência de baunilha. As tonalidades roxas, rosas e roseados, do suco de beterraba. Dessas cores básicas, surgiram as derivações e misturas. Cores primárias, secundárias e outras resultaram de tentativas variadas.

Desenhei com lápis e lapiseira, tentei não utilizar régua ou meios de medir, entretanto fiz margens para limitar o espaço desenhável. Alguns esboços, depois de coloridos por meio das cores aquareladas, foram contornados com caneta nanquim; outros tiveram seus limites apagados. Desbravei possibilidades. Já que meus desenhos não poderiam ser comestíveis, que

fossem aromáticos! (Relato de Nicole W. Benemann, docente do curso de Gastronomia e doutoranda do PPG em Antropologia/UFPeI).



“Este desenho inaugura a série do diário gráfico que produzi, sintetiza as primeiras experiências no universo do desenhar. No texto de Ingold, o dragão é para o monge a configuração palpável do que seja conhecer o medo. Ainda, coloca em questão o fato científico (a racionalidade) e a imaginação (a experiência vivida), em uma tentativa de cicatrizar a ruptura entre o ser e o saber”. Fragmento de Diário Gráfico de Nicole W. Benemann sobre fichamento do texto: *Caminhando com dragões: em direção ao lado selvagem* (INGOLD, 2012). Tinturas a partir de elementos comestíveis sobre papel, 2017.



“Este texto foi fundamental na construção teórica da minha dissertação. Para o autor, conhecemos enquanto caminhamos, e não antes de caminhar. Descobrir-caminho é mapear. Utilizar um mapa é navegação”. Fragmento de Diário Gráfico de Nicole W. Benemann sobre fichamento do texto: *Jornada ao longo de um caminho de vida – Mapas, descobrir-caminho e navegação* (INGOLD, 2005). Tinturas a partir de elementos comestíveis sobre papel. 2017.



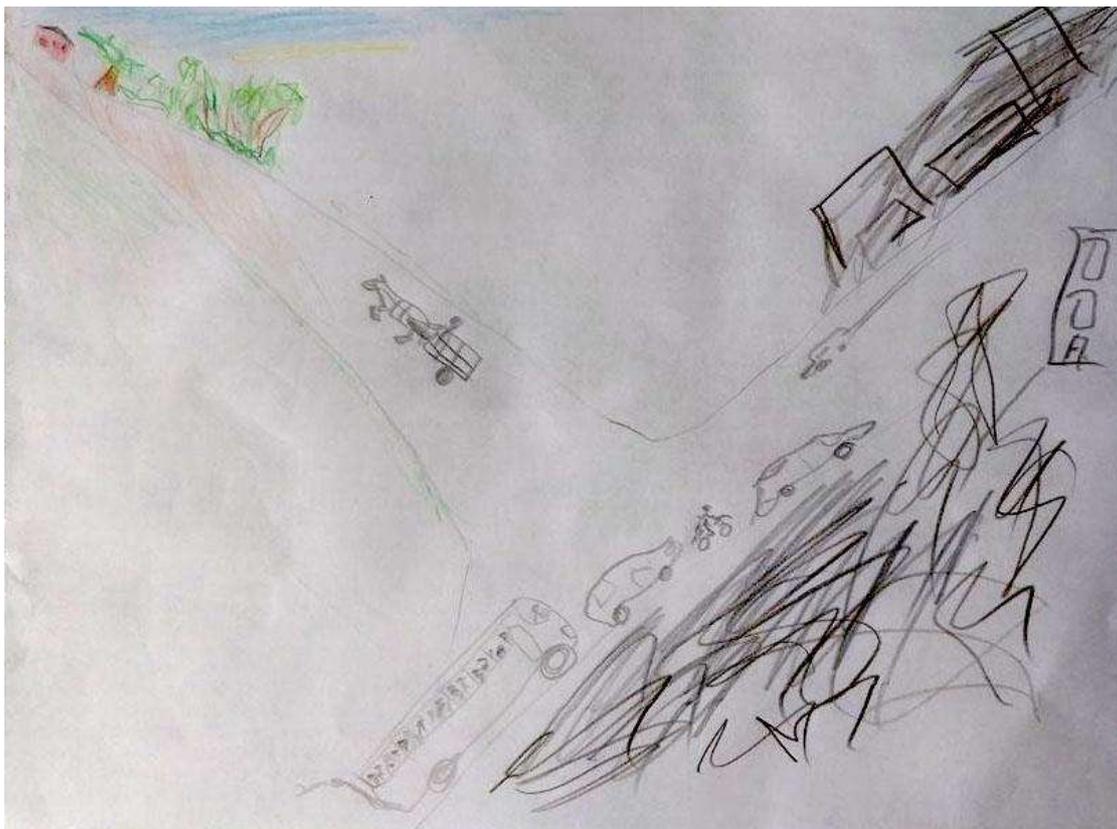
“Considere um livro de receitas culinárias. Ele está abarrotado de informação sobre como preparar uma série de pratos de dar água na boca, mas será que é desta informação que consiste o conhecimento do cozinheiro?” (INGOLD, 2010, p. 18). Este apontamento feito pelo autor trouxe implicações para os desdobramentos do texto da dissertação e implicam diretamente na proposta da tese em andamento” (Diário Gráfico de Nicole W. Benemann, 2017). Fragmento de Diário Gráfico de Nicole W. Benemann sobre fichamento do texto: *Da transmissão de representações à educação da atenção* (INGOLD, 2010). Tinturas a partir de elementos comestíveis sobre papel. 2017.



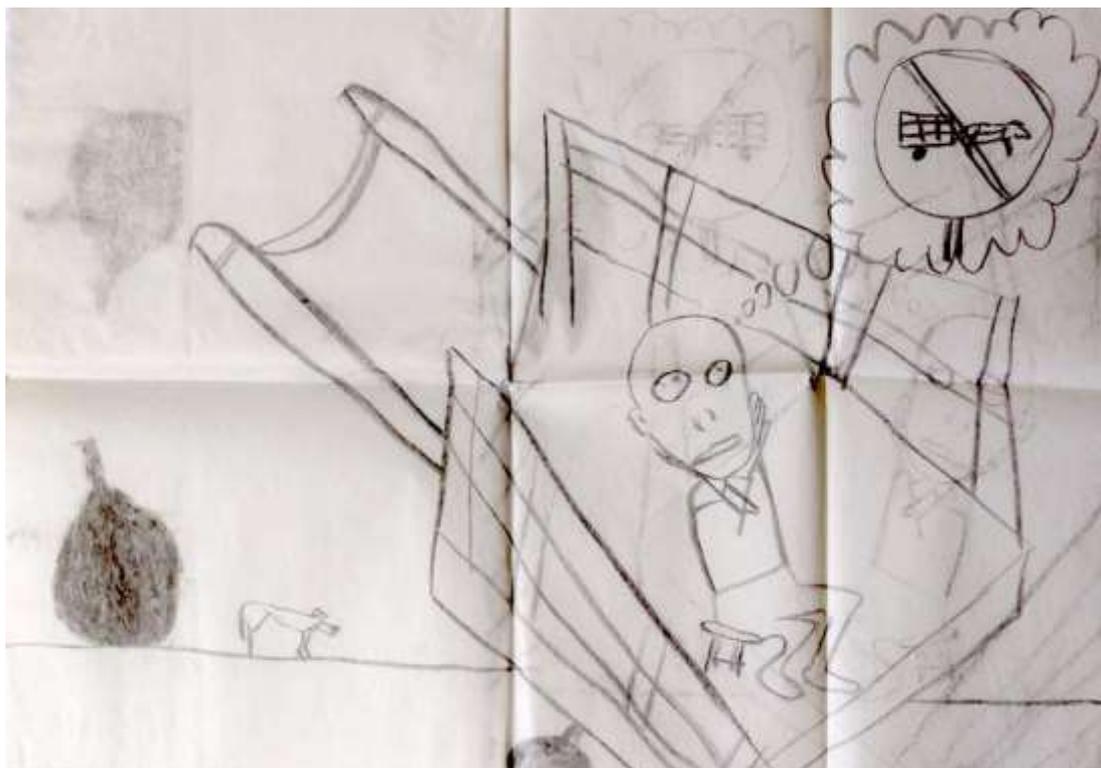
“Ainda que este seja meu desenho favorito e o último da série, ao longo do livro explicita a construção de uma ‘antropologia ecológica’”. Fragmento de Diário Gráfico de Nicole W. Benemann sobre fichamento do texto: *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill* (INGOLD, 2000). Tinturas a partir de elementos comestíveis sobre papel. 2017.

A tese a que atualmente me dedico se desenvolve com pessoas que trabalham com veículos de tração animal na cidade de Pelotas/RS, e os conflitos em

torno da atividade. Tenta compreender as relações dos diversos atores envolvidos em um processo de gradativa proibição das carroças no perímetro urbano. A etnografia apresenta, muitas vezes, uma dimensão corpórea e sensorial bastante densa. É o movimento de um animal de quatrocentos quilos, o balanço de um veículo artesanal em ruas movimentadas, o som das ferraduras no asfalto, buzinas e motores à volta, vocalizações das pessoas com os bichos, cheiros e cores marcantes. Assim, o diário gráfico permitiu adensar minhas percepções, de um modo que a escrita sozinha não permitiria. (Relato de Eric Barreto, doutorando do PPG em Antropologia/UFPel).



“Carroceiro regressando do centro, deixa para trás o terreno onde busca o sustento, e volta para o lugar ‘invisível’, onde compartilha a vida com os seus. O centro é representado apenas na cor preta, de um modo um tanto caótico, enquanto que a vizinhança do carroceiro tem as cores das árvores e flores, apresentada de modo mais ordenado. O intuito é transmitir um pouco das percepções espaciais presentes nas falas de alguns interlocutores”. Fragmento de Diário Gráfico de Eric Barreto. Lápis de cor sobre papel, 2017.



“Sobre a carroça vazia, carroceiro contempla o futuro incerto, diante da proibição de seu veículo”.
Fragmento de Diário Gráfico de Eric Barreto. Carvão sobre papel. 2017.



“Família pelas ruas da cidade, enfrentando a hostilidade dos veículos motorizados, aqui representados por um caminhão”.
Fragmento de Diário Gráfico de Eric Barreto. Carvão sobre papel. 2017.

Considerando a primazia atribuída à visão nas culturas ocidentais, refletir sobre a utilização de outros sensores corpóreos, por parte de pessoas com deficiência visual, foi o desafio a que me propus na pesquisa etnográfica que desenvolvo no Centro de Reabilitação Visual da Associação Escola Louis Braille, em Pelotas-RS.

Neste sentido, a prática do desenho tem contribuído para observar detalhes que passariam despercebidos nas suas vidas diárias, especificamente no que concerne à adaptação ao meio urbano, cuja estética convencional tem sido arranjada para fins de acessibilidade. Pisos táteis coloridos, contrastando com o cimento e o asfalto acinzentados; sinalizações de alto contraste; rampas de acesso; sinais sonoros em faixas de pedestres e sinais luminosos para alerta de veículos marcam novos elementos “postíços” no corpo da cidade.

Nos corpos das pessoas com deficiência visual, óculos solares e de grau com lentes muito espessas, bengalas extensivas ao braço para a identificação de obstáculos e a extrema sensibilidade nos pés para percepção de pisos são diferenciais impressos, os quais tento evidenciar nos desenhos. (Relato de Guilherme Rodrigues, mestrando do PPG em Antropologia da Universidade Federal de Pelotas).



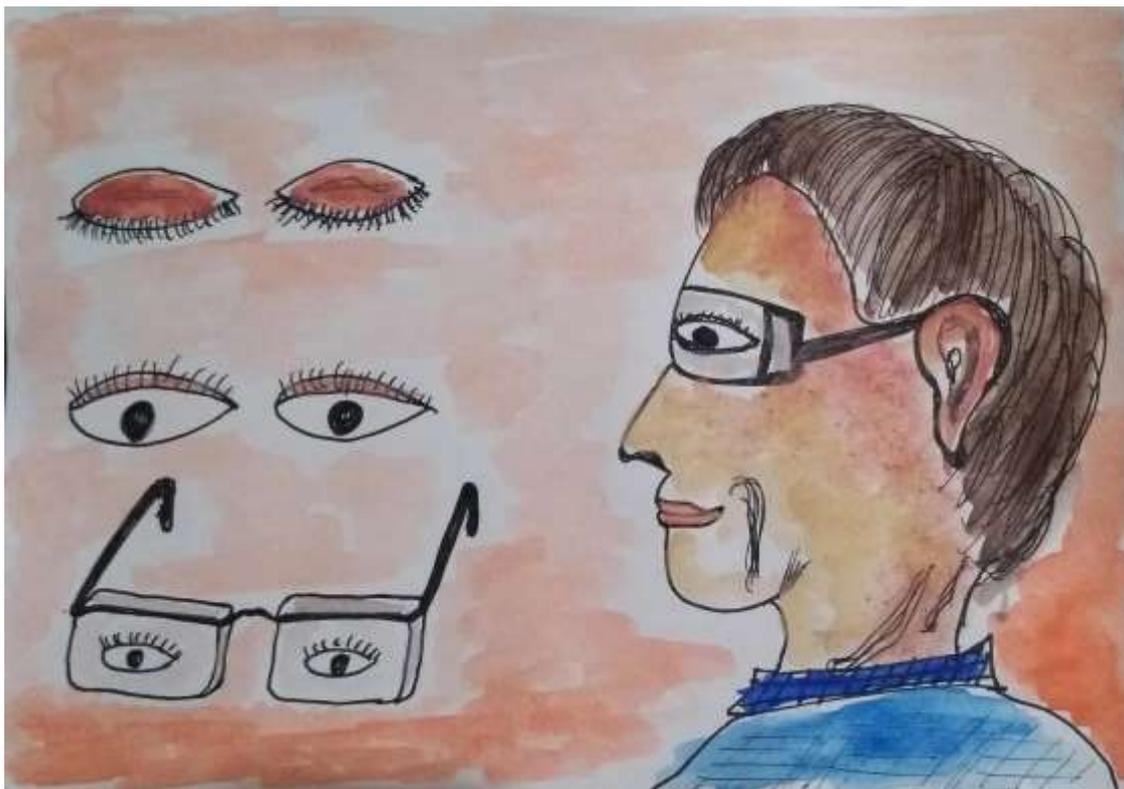
“Os traços tortos do desenho contrastam com as linhas duras e retilíneas das sinalizações. A mobilidade urbana é desafio para as pessoas com deficiência visual. Ouvidos atentos e mãos estendidas por uma bengala são sensores corpóreos necessários para esse caminhar pela cidade”. Fragmento de diário de campo de Guilherme Rodrigues. Aquarela sobre papel, 2017.



Fachada do Centro de Reabilitação Visual da Associação Escola Louis Braille. Fragmento de diário de campo de Guilherme Rodrigues. Aquarela sobre papel, 2017.



“Os pisos táteis são sinalizações que desenham a cidade. Vejo como a própria escrita e pintura das pessoas com deficiência visual nas calçadas de Pelotas. Suas cores contrastantes guiam as pessoas com baixa visão. A textura em círculos indica sinal de atenção/perigo/obstáculo/mudança. E o relevo em tiras é indicação de siga”. Fragmento de diário de campo de Guilherme Rodrigues. Aquarela sobre papel, 2017.



“As lentes espessas são recorrentes nos rostos das pessoas com baixa visão. São os elementos postivos que vão se tornando o próprio corpo da pessoa, dando manutenção aos sentidos”. Fragmento de diário de campo de Guilherme Rodrigues. Aquarela sobre papel, 2017.



Adaptações para assinatura com uma régua de alumínio vazada no meio. Fragmento de diário de campo de Guilherme Rodrigues. Aquarela sobre papel, 2017.



“Relações em campo: o controle absoluto da área da saúde em paralelo com as tentativas de independência da pessoa com deficiência visual. Embora os óculos, bengalas, pisos táteis e outras sinalizações sejam recursos para autonomia da pessoa, o controle biomédico sufoca, muitas vezes, as questões sociais e culturais imbricadas com cada situação. Acompanhamento, então, nessa pesquisa, as diversas formas que as pessoas com deficiência utilizam para traçar seus circuitos diários, evidenciando outras formas corporais de experimentar e viver a cidade”. Fragmento de diário de campo de Guilherme Rodrigues. Aquarela sobre papel, 2017.

UM ESBOÇO DE CONCLUSÃO

Em pesquisa antropológica realizada na África do Sul com os Zulu, Aina Azevedo (2016) narra a elaboração de um desenho, feito a partir de sua participação em um ritual *umsebenzi*, dedicado aos ancestrais. No desenho, vê-se a organização das casas dispostas em círculos, apresentando uma estrutura que nenhuma fotografia poderia abarcar, por tratar-se de um olhar de conjunto, olhar que condensa a sensação daquele espaço e inscreve, através de linhas circulares, sensações que estavam implícitas. Condensar o tempo de percepções – esta é uma das mágicas do desenho. Depois de ter desenhado diversas linhas concêntricas, a antropóloga teve acesso à informação de que os rituais eram realizados perto do chão “[...] e que os movimentos circulares (como cantar em roda) eram formas de arredondar os lugares em que os

ancestrais estavam por ocasião de um ritual – como mostram as linhas circulares –, tudo isso está naquele desenho” (AZEVEDO, 2016, p. 108).

A particularidade do desenho naquele contexto parece residir justamente no fato de que é um fazer processual, as anotações gráficas podem ser feitas em momentos diferentes, retomando-se aspectos percebidos posteriormente. Conforme a autora (AZEVEDO, 2016, p. 108): “A especificidade desse desenho ou sua magia, relaciona-se a essa capacidade de descrever algo em seu desenvolvimento, em seu crescimento, em sua temporalidade, sem que o desconhecido, o ‘não-sabido’ surja como lacuna”.

As contribuições de antropólogas/os, como Aina Azevedo, que vêm servindo-se do desenho em suas pesquisas, associadas às experimentações antropológicas relatadas e discutidas neste artigo, levam-nos a pensar sobre a pertinência do aprendizado e do recurso ao desenho no âmbito da pesquisa antropológica.

Desenhar para quê, afinal? Dentre as reflexões apresentados ao longo deste artigo coletivo, esboçamos algumas respostas:

Para abarcar estruturas implícitas, que muitas vezes não aparecem em forma de linhas demarcadas no lugar observado. O lugar e a experiência que temos nele pode nos levar a interpretá-lo através de linhas que não são observadas, mas são sentidas, percebidas e, assim, expressam significados latentes àquela experiência.

Desenhamos também para partilhar e refletir sobre a intensidade e o indizível de nossas vivências.

Desenhamos, por fim, para abarcar o tempo, condensar olhares que não vêm de um golpe só. Olhares que são revelados através da experiência com o outro e que só o desenho pode apresentar.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANDRADE, Mário de. Do desenho. In: **Aspectos das artes plásticas no Brasil**. São Paulo: Martins, 1975.
- AZEVEDO, Aina. Diário de campo e diário gráfico: contribuições do desenho à antropologia. **Áltera** – Revista de Antropologia, João Pessoa, v. 2, n. 2, p. 100-119, jan. / jun. 2016.
- ASUNCIÓN, Josep, GUASCH, Gemma. **Traço**. Barcelona: Parramón Ediciones, 2006.
- BENJAMIM, Walter. **Escritos Sobre Mito e Linguagem**. São Paulo: Editora 34, 2011.
- BERGER, John. **Sobre El Dibujo**. Barcelona: Gustavo Gili, 2011.
- BISMARCK, Mário. Contornando a origem do desenho. **PIAX, Estudos e reflexões sobre desenho e imagem**. Porto, n. 3 (série I), jun. 2004. Disponível em: <http://repositorio-aberto/bittream/10216/19045/2/124.pdf>. Acesso em: set. 2017.
- DEXTER, Emma. **Vitamin D**. New Yorker: Phaidon Press, 2011.
- DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Felix. **Milles Plateaux: Capitalisme et Esquizofrenie**. Paris: Les Editions de Minuit, 1980.
- INGOLD, Tim. **The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill**. Londres: Routledge, 2000.
- _____. Pare, Olhe, Escute: visão, audição e movimento humano. **Ponto Urbe**, n. 3, 2008.
- _____. Da transmissão de representações e da educação da atenção. **Revista Educação**, Porto Alegre, v. 33, n. 1, p. 6-25, jan./abr. 2010.
- _____. Caminhando com dragões: em direção ao lado selvagem. In: Steil CA, Carvalho ICM, (org.). **Cultura, percepção e ambiente: diálogos com Tim Ingold**. São Paulo: Editora Terceiro Nome, p. 15-29. 2012.
- _____. **Making: anthropology, archaeology, art and architecture**. Londres: Routledge, 2013.
- JENNY, Peter. **Técnicas do Desenho**. São Paulo: Gustavo Gili, 2014.
- KUSCHNIR, Karina. Ensinando antropólogos a desenhar. **Cadernos de Arte e Antropologia**, v. 3, n. 2/2014.
- LEROI-GOURHAN. **O Gesto e a palavra**. Vol. 2. Memória e Ritmos. Lisboa: edições 70, (s/d).

MAGNI, Claudia Turra; BRUSCHI, Mauro. Em busca do nomadismo da imagem, no trânsito entre Antropologia e Artes. IN: SAMAIN, Etienne. **O Fotográfico**. São Paulo, Hucitec, 1998.

MAGNI, Claudia. **Nomadismo Urbano**: uma etnografia sobre moradores de rua em Porto Alegre. Sta Cruz do Sul: EDUNISC, 2006.

MAGNI, Claudia T.; LUNARDI, Adriana (org.). **Letras na rua**. Porto Alegre, UE/Porto Alegre. Coleção Outras Vozes, 1995.

OSTROWER, Fayga. **Universos da Arte**. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1989.

ROIG, Gabriel. **Fundamentos do desenho Artístico**. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

SALAVISA, Eduardo. **Diários de Viagem**. Desenhos do cotidiano. Lisboa: Quimera Editores, 2008.

SAMAIN, Etienne. **O Fotográfico**. São Paulo, Hucitec, 1998.

VALÉRY, Paul. **Degas Dança Desenho**. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

RABISCOS DE UM PERCURSO DE PESQUISA A PARTIR DA MONTAGEM DO DIÁRIO GRÁFICO

Scribbles of a research process starting from a graphic diary assembling

Lisandro Lucas de Lima Moura

Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGAnt/UFPel) e IFSul.

RESUMO. O trabalho apresenta esboços e rabiscos de um trajeto de pesquisa a partir de desenhos, anotações de leitura e de aulas, diários, fotomontagens e outros documentos visuais. Esses recursos, tão familiares ao trabalho antropológico, estão selecionados, recortados e montados em forma de colagens manuais e digitais, que dialogam entre si e com o intuito do projeto desenvolvido pelo autor. Através de processos combinatórios que aproximam diferentes cenários e contextos de aprendizagem, considera-se os desenhos como disposições de gestos que induzem um modo de conhecimento sobre o campo etnográfico e as possíveis maneiras de (des/re)organização de materiais de pesquisa.

PALAVRAS-CHAVE: Desenho. Montagens visuais. Colagens. Rituais de aprendizagem.

ABSTRACT. The following work presents sketches and scribbles of a research process from drawings, notes on readings and lectures, diaries, photomontages and other visual documents. Such resources, so familiar to the anthropological work, were selected, cropped and assembled as manual and digital collages, that dialogue with each other and with the objective of the project developed by the author. Through combination processes that bring different learning contexts and scenarios closer, the drawings are considered as dispositions of gestures that induce a kind of knowledge concerning the ethnographic field and the possible ways of (dis/re)organization of research material.

KEYWORDS: Drawing. Visual assembling. Collage. Learning rituals.

Arrisco alguns rabiscos no caderno de notas. Lembranças de situações corriqueiras do campo de pesquisa. Por conta da falta de prática e talento, meus desenhos às vezes lembram os traços que eu dava quando ainda era criança. Depois desse período deliberado de imaginação criadora, que caracteriza a infância, foram raros os momentos em que ousei desenhar. Agora, motivado por estudos em antropologia gráfica e visual, projetos e oficinas de desenhos oferecidas pelo grupo Antropóéticas do

LEPPAIS (Laboratório de Estudos e Pesquisas em Antropologia da Imagem e do Som – PPGAnt/UFPel), sob orientação da prof.^a Dr.^a Claudia Turra Magni, bem como com o auxílio de alguns autores e autoras¹ que celebram o retorno do desenho à antropologia, passo a considerar a montagem do diário gráfico como recurso de percepção e expressão de acontecimentos vivenciados no percurso de pesquisa. E também, como já demonstrou Taussig (2011), como forma criativa de conexão entre elementos, temas e ambientes diversos e cambiantes, cujas situações e ambiências dificilmente podem ser expressas unicamente pela linguagem escrita.

O PERCURSO DE PESQUISA: notas breves

É do canto sul do Brasil, na região de fronteira com o Uruguai, na travessia entre conhecimentos escolares e saberes tradicionais, que emana o interesse geral da pesquisa em andamento. O foco dos meus estudos está nos processos de ritualização da aprendizagem, suas ambiências figurativas e performáticas observadas em contextos culturais distintos. O alargamento do meu olhar sobre o universo educacional, proporcionado pela antropologia, está na percepção e expressão de gestos do aprender que vou colhendo nas salas de aula, nos terreiros de umbanda, nos picadeiros de circos e nas chamadas de *candombe* afro-uruguaio². Essas performances religiosas, teatrais e musicais, embora não sejam denominadas de “rituais de aprendizagem”, têm chamado minha atenção para o seu potencial educativo e seu aspecto iniciático singular e, sobretudo, pela eficácia em produzir experiências de reconstrução comunitárias. Experiências que exigem de seus participantes a aprendizagem de “habilidades” (*Skills*) (INGOLD, 2011) e o envolvimento numa rede de relações que ignoram fronteiras. Trata-se, em suma, de expressões do aprender que vão da palavra ao gesto, do discurso à metáfora, obedecendo a intervalos de silêncio, ritmos, cores, sons e imagens. As manifestações culturais ritualizadas nesses territórios são bastante recorrentes na cidade

¹ Ver especialmente Ingold (2011), Taussig (2011), Kuschnir (2012; 2014), Azevedo (2016a, 2016b).

² O *candombe* é uma manifestação cultural-musical de origem africana e uma prática social e coletiva profundamente enraizada na vida diária da população dos bairros *Sur*, *Palermo* e *Cordón*, em Montevideo. Sua prática está inserida no contexto ritual e festivo das “*llamadas*” e desfiles de carnaval, que envolvem um cortejo pelas ruas, com tambores, dança, coreografia, personagens, indumentárias e símbolos ancestrais. Em 2009, o *candombe* foi considerado Patrimônio Imaterial da Humanidade pela UNESCO.

de Bagé, onde trabalho como professor, muitas vezes transitando com estudantes por estes locais, por meio do projeto *Narradores de Bagé*³ e outros projetos de ensino, pesquisa e extensão. Mas as razões que me fazem percorrer determinados caminhos são múltiplas e envolvem também um estado de implicação pessoal.

É comum para o habitante de regiões fronteiriças ousar transpor limites impostos pela racionalidade usual que insiste em separar universos tão próximos. Descobrir as relações imprevistas e as continuidades e discontinuidades entre diferentes contextos culturais se configura como tarefa central da minha pesquisa, tal como o habitante que cruza cotidianamente a fronteira entre dois países como se fosse um único lugar. “*Acá y allá es todo lo mismo*”, como se costuma dizer. Nesse entre-lugar que caracteriza a vastidão do pampa, os universos epistêmicos se cruzam e se desterritorializam nas trocas simbólicas, no contrabando de ideias e na confluência de culturas criativas associadas a diferentes formas de vida. Existe aí uma nova linguagem do viver-junto, na qual a questão antropológica clássica da fabricação de laços sociais não se satisfaz como assunto encerrado. Se toda escrita de pesquisa é solidária do ambiente em que nos situamos, como penso, esta não estaria longe das metáforas visuais evocadas na liminaridade das fronteiras.

Nesse território de ambivalências, convivo com estudantes em meio às zoeiras das salas de aula. Depois divirto-me aprendendo com o jogo improvisado dos palhaços em palcos de teatro ou embaixo das lonas de circo. À noite ouço gargalhadas de um Exu zombeteiro num terreiro escondido em um canto periférico da cidade. E nos finais de semana aqueço os tambores num ritual de esquina, para que a batida entrecruzada do candombe ressoe com força ali no bairro. Um olhar lançado na fronteira difusa entre a cena, o público e os bastidores, no cruzamento entre palco e expectadores, onde professore(as), estudantes, palhaços(as), chefes de terreiros, chefes de *cuerdas* e seus *gramilleros* e *mamas viejas* encenam suas performances de maneira ritualizada. Qual seria o potencial educativo que emana da confluência entre palco, esquina, terreiro e salas de aula?

³ Projeto de ensino com pesquisa realizado com estudantes do ensino médio integrado do IFSul (Instituto Federal Sul-rio-grandense). Envolve vivência, produção de textos e imagens sobre a diversidade das manifestações sociais e culturais da cidade de Bagé (MOURA; PETER, 2015).

O trânsito por estes lugares, cujas pontes ainda não foram mapeadas, ajuda-me a entender melhor os processos de afetação que envolvem os sujeitos nas práticas de aprendizagem. Uma educação burladora de instâncias normativas, feita de sensações não verbalizadas e carregada de magia, feitiço e batida de tambor. Se o comportamento cotidiano pode relacionar-se com as experiências teatrais, literárias, fotográficas e cinematográficas, ou seja, se “a conduta de vida pode regular-se por uma axiologia de origem estética”, como defende Galard (2008, p.41), é bem possível também que as encenações dadas numa escola se aproximem da experiência mágica e teatral dos terreiros, picadeiros e *llamadas* de candombe. Para captar isso, seria conveniente incorporar no trabalho antropológico elementos e procedimentos que se consolidaram no campo da arte e que nos ajudam a pensar e a criar linguagens mais apropriadas para expressar nossas indagações. Não apenas no campo da pintura e das artes visuais modernas e contemporâneas, mas também das artes cênicas e artes gráficas digitais, a *collage*, a *photomontage*, o *remix culture* e os *mashups*. Para o momento, detenho-me apenas no meu processo de seleção e montagem de desenhos com imagens digitais.

DIÁRIO GRÁFICO E O EXERCÍCIO DA MONTAGEM VISUAL

O procedimento da montagem, que primeiramente nos remete ao cinema de Serguei Eisenstein e Dziga Vertov, foi e continua sendo motivo de interesse nas mais diversas áreas, notadamente na Antropologia. O uso da colagem como técnica etnográfica em *L'Afrique fantôme* (1934) de Michel Leiris e a importância do *bricoleur* em *La pensée sauvage* (1962) de Claude Lévi-Strauss confirmam isso e colaboram para aproximar a etnografia das principais correntes estéticas do século XX⁴. O Dadaísmo, o Cubismo e o Surrealismo incluíam a montagem como princípio fundamental do processo criativo. Bolle (1994, p.89) reconhece isso ao analisar, a partir do conceito de “imagem dialética”, o uso construtivo que Walter Benjamin faz da montagem na *Obras das Passagens*. “Juntamente com a imagem dialética”, diz Bolle, a montagem é a “base

⁴ Ver Clifford (2002).

de sua historiografia” (BOLLE, 1994, p. 88). É na aproximação com as vanguardas artísticas que podemos compreender a obra fragmentária de Benjamin⁵.

Recentemente, a importância dessa metodologia se atualiza e ganha novos contornos a partir da influência de Didi-Huberman (2002; 2017). Ele reanima as discussões em torno da montagem nas *Passagens* de Benjamin, no *Atlas Mnemoysyne* de Aby Warburg, no teatro épico e nos diários de Bertold Brecht (*Arbeitsjournal*, *Journal de travail*, *Kriegsfibel*). Consequentemente, os conhecimentos provenientes desse lugar repercutem de forma significativa no campo da Antropologia, sobretudo nos estudos de *performance* e na antropologia visual. Merece destaque o trabalho da Fabiana Bruno, que busca inspiração na montagem para operar e pensar as fotografias de família selecionadas e organizadas (“arranjos visuais”) pelos seus informantes. Nesse caso, a montagem é o processo principal que está por trás das *Fotobiografias*. Não somente como metodologia para lidar com imagens e memórias narradas, mas também como modo de evidenciar um entendimento sobre as histórias de vida, pensadas como “perpétuo processo de *montagem*, *desmontagem* e *remontagem*” (BRUNO, 2009, p. 77).

A menção que faço a esses autores e autoras serve para localizar parcialmente a vasta discussão sobre a montagem e ainda lançar algumas pistas, pois com frequência somos levados a constituir nossos produtos de pesquisa a partir da junção de elementos heterogêneos e descontínuos. Afinal, o que fazer com o emaranhado de fotografias, sons, vídeos, memórias, impressões e rabiscos que acumulamos ao longo do percurso de investigação? Entretanto, não tenho pretensão de situar a montagem do diário gráfico nesse conjunto de referências tão importantes, citadas acima. Os desenhos de campo reunidos aqui, bem como as notas e fotografias escolhidas e transformadas em fotomontagens, aludem a um sentido mais metafórico do que representativo. Por isso, tomo emprestado de Carone Netto a noção de montagem, pois nela se percebe a relação de afinidade com a metáfora. Com base nas considerações de Eisenstein, o autor faz uma análise do processo de montagem nos poemas de Georg Trakl. Não só a metáfora

⁵ Ao estudar a obra benjaminiana, Bolle descreve brevemente as particularidades do conceito de montagem no Dadaísmo, no Surrealismo, no teatro épico, nos meios de comunicação de massa, bem como no “Barroco (a alegoria como precursora do princípio de montagem), no Romantismo (a estética do fragmento) e na Revolução Industrial (construções-montagem como a torre Eiffel)” (BOLLE, 1994, p. 89 a 103).

é, segundo ele, a “junção de elementos incongruentes que aponta para um terceiro termo que deles se diferencia, como também a montagem é uma metáfora, na medida em que se apresenta como a ideia que salta da colisão de signos ou imagens justapostas” (CARONE, 1974, p.15). Gosto de recordar essa expressão: montagem tem a ver com ideias que saltam! A intenção, portanto, é deixar as imagens propulsarem, interseccionarem-se, colidirem-se, expandirem-se e afetarem-se mutuamente, em liberdade.

De início, os diários montados estão dispostos de modo a configurarem um mosaico de imagens ou, melhor dizendo, um Atlas visual e imaginal que alude ao cosmo da pesquisa. Depois, cada conjunto de imagens é apresentado em separado, para facilitar a visualização, pondo indiretamente em relevo aspectos singulares da experiência, que muitas vezes permanecem ocultos até mesmo para o autor das imagens. Cabe mencionar rapidamente que o legendário mito de Atlas, conforme lembra Romandini (2017, p. 27) em seu ensaio sobre o legado de Warburg, caracteriza-se, precisamente, “por levar o próprio cosmo sobre os ombros”. Meu propósito de tentar traçar relações entre aprendizagens vivenciadas em ambientes distintos, num universo tão amplo de pesquisa, não teria, assim, equivalências com a árdua tarefa do titã grego? Fabiana Bruno chamou minha atenção, durante a apresentação deste trabalho⁶, para o fato de que a ideia do Atlas corresponde a um modo de conhecimento por imagens, feito de misturas e cujo sentido é puramente visual: “só podemos saber algo experimentando visualmente”. O Atlas seria então, conforme suas palavras, uma forma de operação e, conseqüentemente, um modo de conhecimento visual.

Sendo assim, ao colocar em relação os desenhos, anotações e fotografias, busco evitar chegar a uma síntese homogênea ou a uma ideia que encerra um único significado sobre os temas da pesquisa. Delinear as relações entre a montagem do diário gráfico e os conteúdos da pesquisa seria tarefa para outro momento. A intenção primeira é deixar as imagens colidirem em liberdade, priorizando a mistura como modo de conhecimento inicial. Mais do que a mistura de temas, percursos e ambientes, o trabalho de montagem revela também uma imagem “habitada por uma disjunção irreparável”, conforme as

⁶ Refiro-me à apresentação dos diários gráficos no Painel Aberto *Drawing Rebounds: correspondences between anthropology and drawing* do 18º Congresso Mundial da IUAES (*International Union of Anthropological and Ethnological Sciences*), realizado em Florianópolis de 16 a 20 de julho de 2018.

considerações de Romandi (2017, p. 69) sobre o *Atlas Mnemoysyne*. No atual estágio da pesquisa, tudo parece ser, assim, um corpo desmembrado à espera da sutura.

Para expressar a imprecisão característica do campo de pesquisa, efeitos pictóricos foram adicionados a algumas fotografias com o objetivo de desfigurá-las, reduzindo o peso da representação documental e aproximando-as dos efeitos característicos da fotomontagem.

A fotomontagem pode ser considerada, na visão de Rouillé (2009, p. 326 e 332), uma primeira tentativa de libertar a fotografia do regime de verdade (mimese) para transformá-la num “verdadeiro material artístico”. Parafrazeando Benjamin – que construiu o livro das *Passagens* como obra em aberto, montada com fragmentos da história – penso que o antropólogo que experimenta desenhar, ou mesmo o antropólogo montador, nada tem a dizer, apenas a mostrar (BENJAMIN apud Bolle, 1994, p. 94). Ele se vale de uma documentação diversificada, organizada de forma dispersa, para colocar temas e imagens em relação. Pensando assim, a escrita textual – que ocupa grande parte do nosso trabalho – não seria também uma forma de montagem, com a qual nos entretemos em recortar, copiar e colar? A expressão dos rituais de aprendizagem requer, de qualquer maneira, uma escrita que esteja à altura da indeterminação dos fenômenos performáticos e das sensações que o pesquisador têm em campo, quando ele mesmo está envolvido nos processos de iniciação que estuda.

Seguindo essa pista, o exercício gráfico que proponho, inédito para mim até então, tenta dar conta de recortar, colar e montar algumas experiências de campo que me parecem ainda tão vagas. Nos momentos de imprecisão, típicos de quem se encontra no limiar das zonas de fronteira entre culturas, o pensamento precisa saber criar novas formas. Formas capazes de produzir outros modos de ver e sentir. A montagem de fragmentos de pesquisa, extraídos aleatoriamente de seus contextos de origem, justifica-se pela dificuldade de narrar/expressar situações que acontecem no fluxo do seu desenrolar. Ao juntar os pedaços, ao colocar uma imagem no lugar da outra, ao recortar e combinar gestos improvisados, talvez seja possível, no mínimo, esboçar os aspectos inapreensíveis das performances presentes nos territórios culturais percorridos. Os desenhos, enquanto estiverem na lógica do esboço, são disposições de gestos que induzem um modo de conhecimento sobre o trajeto de pesquisa e também nos fazem tomar mais consciência das formas de estudo, montagens e (des/re)organização de

materiais. A etnografia, assim, deixa de pertencer unicamente ao domínio da observação e descrição objetiva dos fenômenos para tornar-se também um modo metafórico de apreensão da socialidade.

Longe de crer que cumpri com sucesso os objetivos, o que produzi mesmo foi uma experimentação amadora e uma tentativa de dar visibilidade aos documentos de pesquisa, que comumente são deixados de fora do resultado final do trabalho. Aqui as citações, imagens fotográficas, impressões e notas de campo, que auxiliam na construção do objeto de estudo, aparecem ainda no seu aspecto bruto e inconcluso, reforçando o caráter processual e imprevisível da pesquisa. Talvez esse aspecto inconcluso, caótico e desinteressado passe a ganhar novas conotações e sentidos com a justaposição e ordenação dos desenhos montados em forma de Atlas. Acredito que a arte manual e digital de juntar e montar as coisas pode ser uma forma de atualizar o sentido da artesanaria no trabalho do(a) cientista social, tão bem descrito por Mills (2009).



Figura 2. Desenho a lápis com fotografias próprias recortadas e anotações.

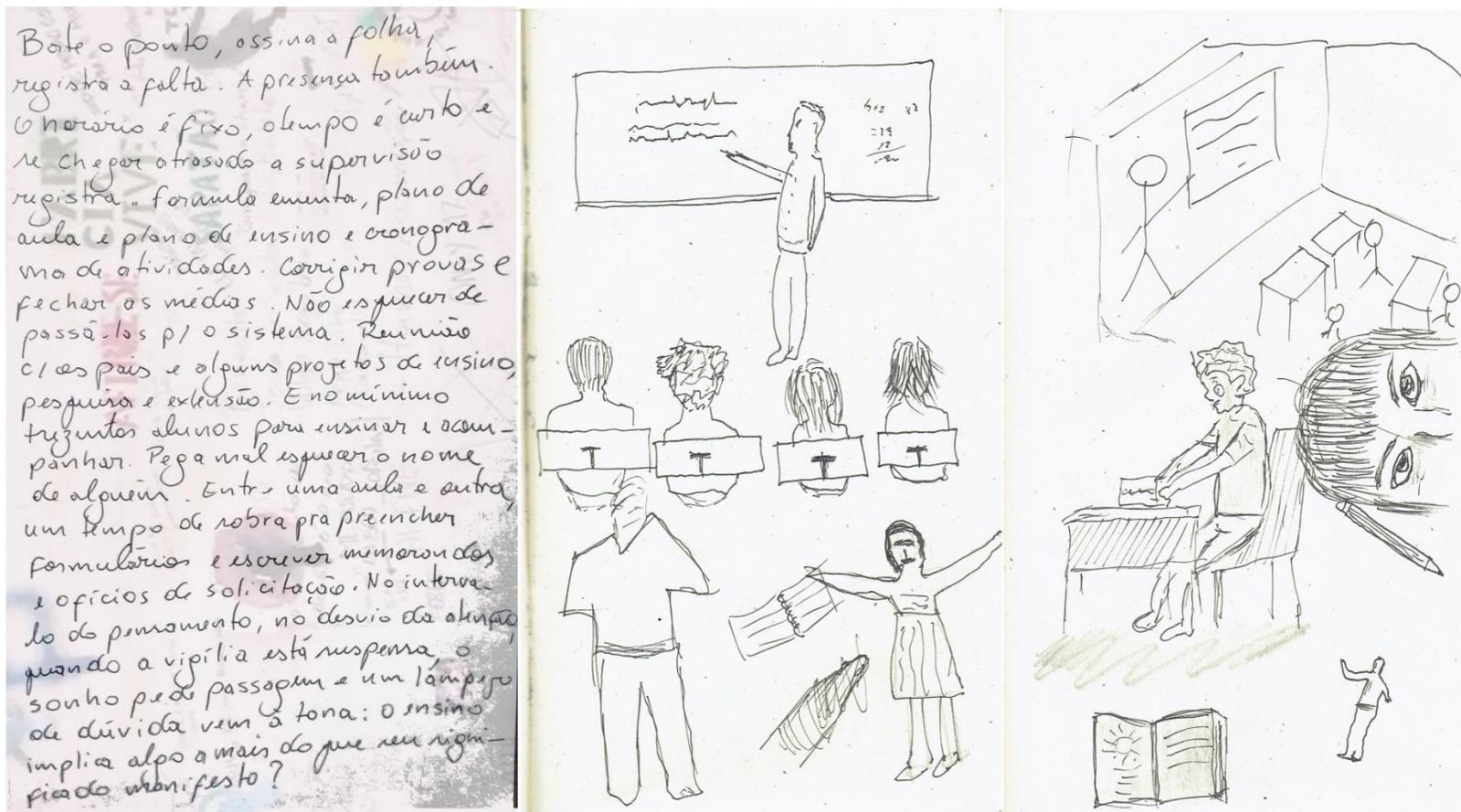


Figura 3. Desenho à caneta com texto e fotografia de fundo.



Figura 4. Desenho à caneta e lápis de cor com notas escritas.

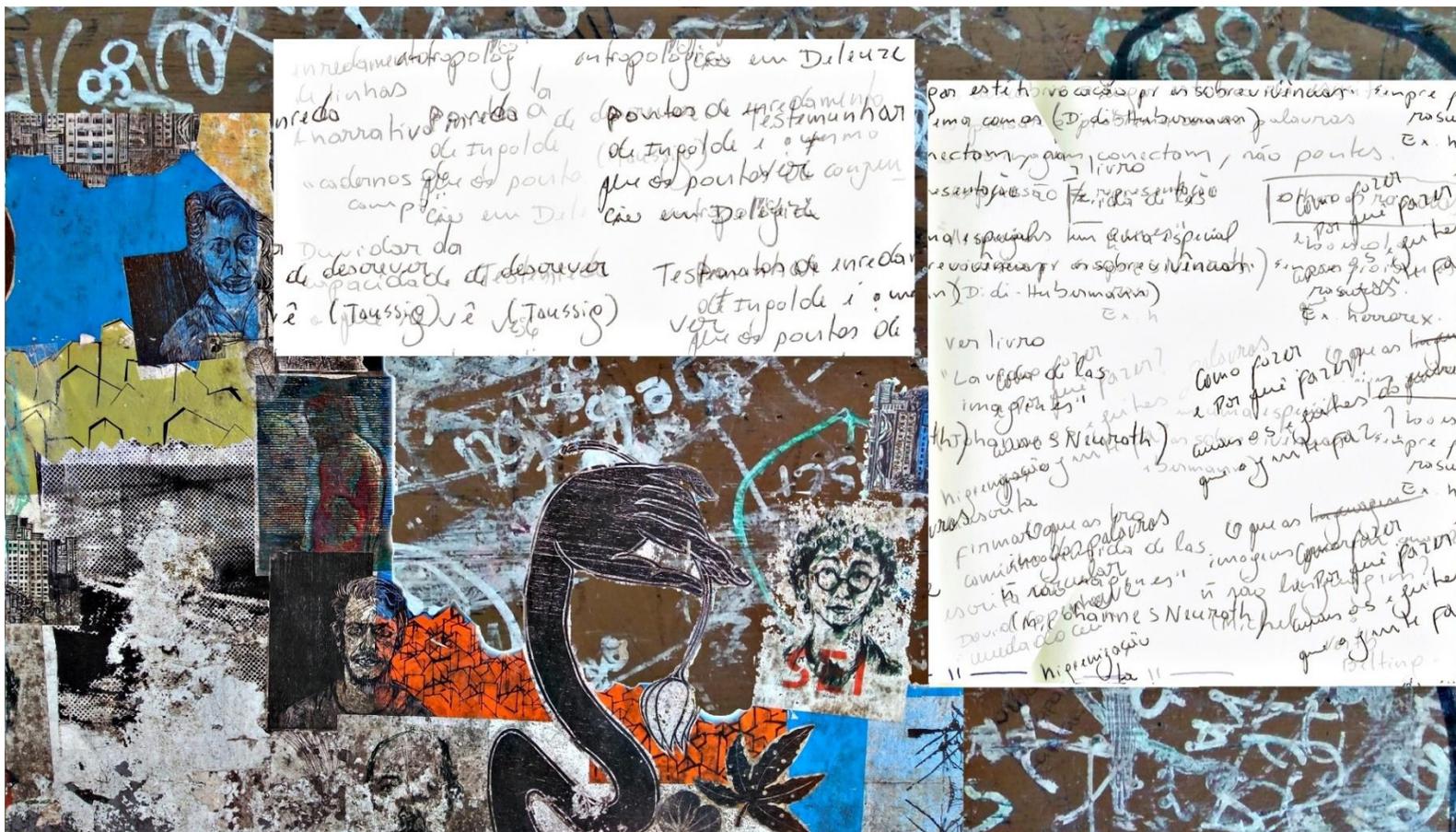


Figura 5. Fotografias de carteira escolar, mural com cartazes e colagem de anotações com efeito distorcido.



Figura 6. Desenho de recorte fotográfico em papel pergaminho

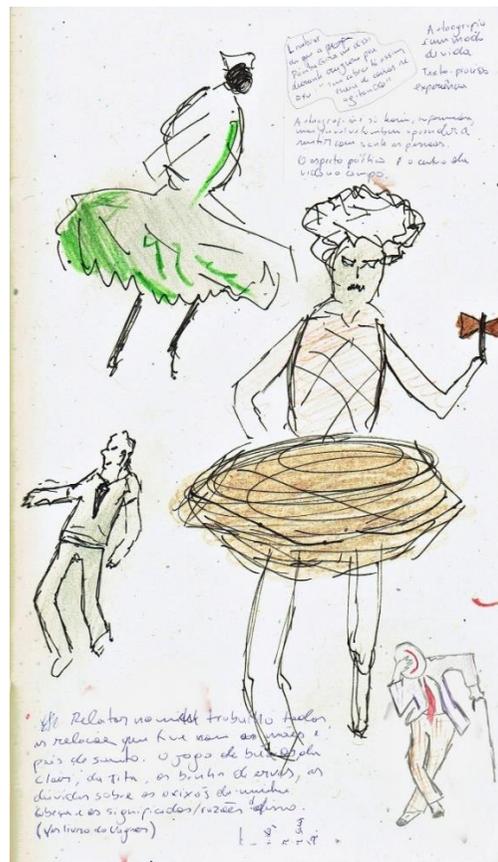


Figura 7. Desenho à caneta e notas de campo

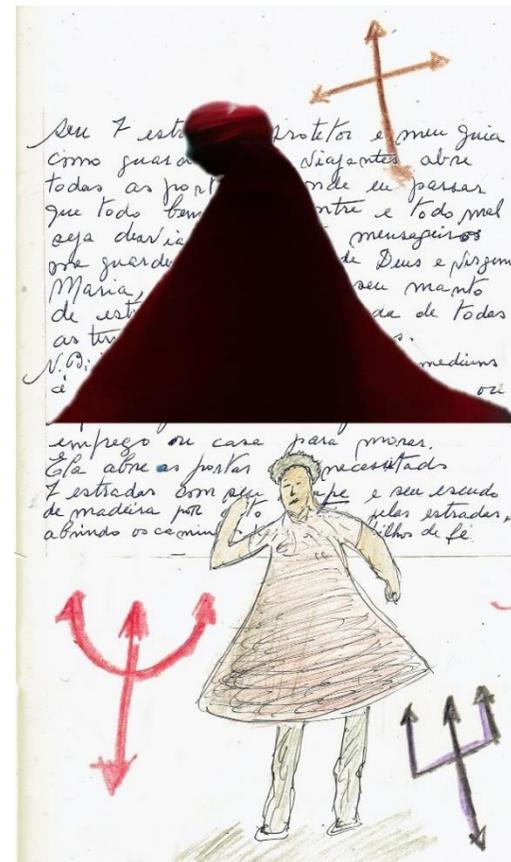


Figura 8. Desenho, foto e manuscrito da Internet

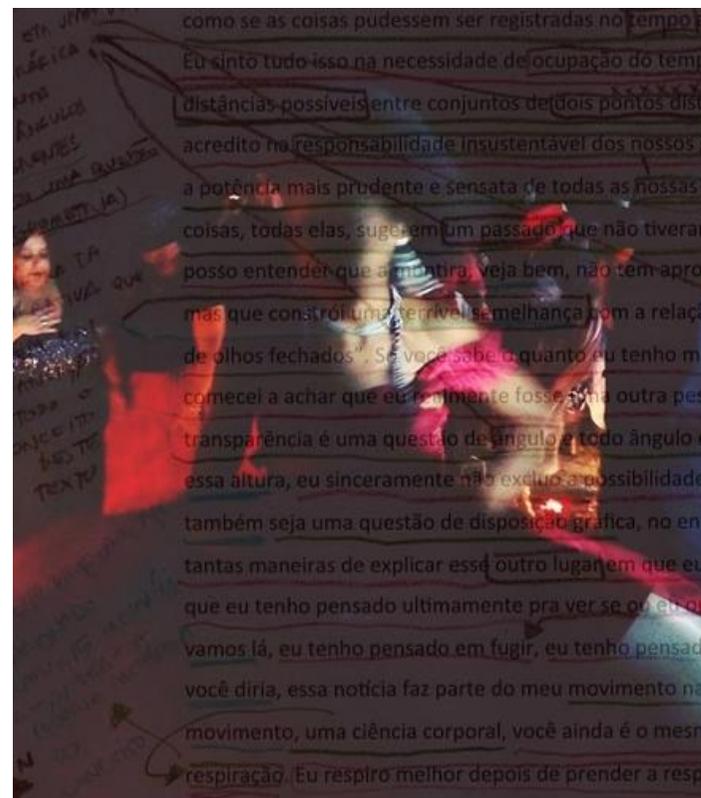
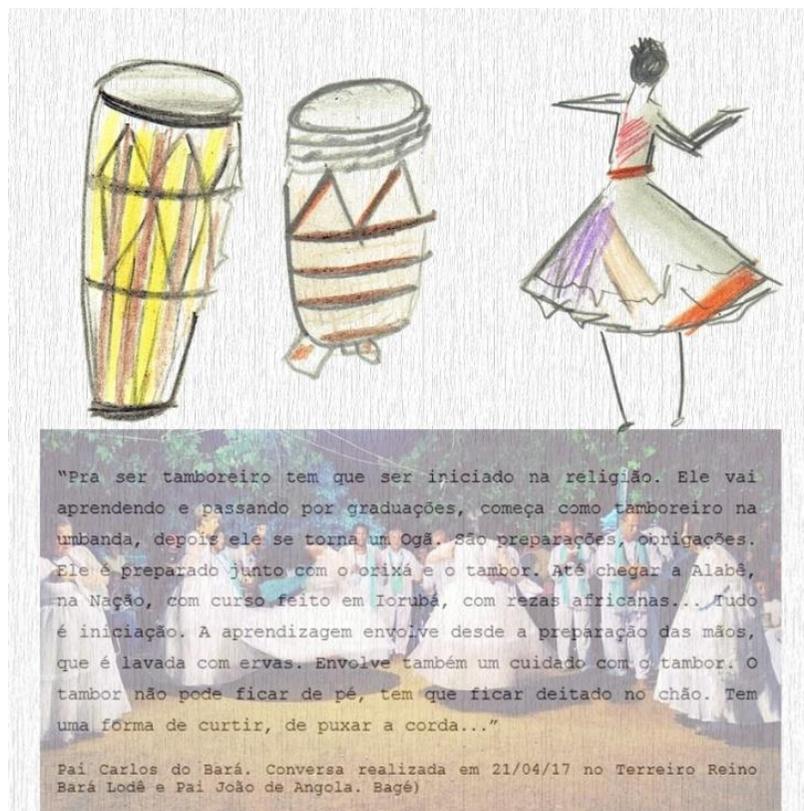


Figura 9. Desenho a lápis inspirado na obra de Caribé + textos e fotografias próprias.



Figura 10. Desenho à caneta com lápis de cor e fotografias recortadas.



Figura 21. Desenho à caneta e a lápis com diário de campo.

The image displays three columns of hand-drawn musical notation and sketches of drums. Each column is headed by a drum name: 'TAMBOR chico', 'TAMBOR Repique', and 'TAMBOR PIANO'. The notation includes rhythmic patterns on staves, with some parts labeled 'MADRON' and 'PIANO BASE'. The sketches are pencil drawings of the drums, showing their cylindrical bodies, lacing, and drumheads. The 'TAMBOR chico' sketch is on the left, 'TAMBOR Repique' is in the middle, and 'TAMBOR PIANO' is on the right. The notation includes various rhythmic symbols like 'x', 'y', and 'H', and some parts are marked with 'MADRON' or 'PIANO BASE'. The sketches are detailed, showing the texture of the drumheads and the lacing patterns.

Figura 12. Desenho a lápis e caneta, com partituras feitas por Guillermo Ceballos, interlocutor da pesquisa.



Figura 13. Recorte de fotografia própria editada e notas de campo.



Figura 14. Desenho à caneta, anotações, fotografias próprias recortadas e edição com efeito aquarela.



Figura 15. Desenho a lápis.



Figura 17. Desenho a lápis, anotações e fotografias próprias editadas.



Figura 18. Desenho a lápis e caneta.

REFERÊNCIAS

AZEVEDO, Aina. Desenho e Antropologia: recuperação histórica e momento atual. **Cadernos de Arte e Antropologia**, v. 5, n. 2, 2016a, p. 15-32.

_____. Um convite à antropologia desenhada. **METAgraphias: metalinguagem e outras figuras** v.1 n.1 (1) março 2016b, p. 194-208.

BOLLE, Willi. **A Fisiognomia da MetrÓpole Moderna**. Representação da MetrÓpole em Walter Benjamin. São Paulo: Edusp, 1994.

CARONE NETTO, Modesto. **Metáfora e Montagem**. Um estudo sobre a poesia de Georg Trakl. São Paulo: Perspectiva, 1974.

CLIFFORD, James. Sobre o surrealismo etnográfico. In: **A experiência etnográfica - Antropologia e literatura no século XX**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

DIDI-HUBERMAN, Georges. **L'image survivante**. Histoire de l'art et temps des fantômes selon Aby Warburg. Paris: Les Éditions de Minuit, 2002.

_____. **Quando as imagens tomam posição**. O olho da história I. Tradução de Cleonice Paes Barreto Mourão. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2017.

GALARD, Jean. **A beleza do gesto: uma estética das condutas (Críticas Poéticas, 7)**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.

INGOLD, Tim. Da transmissão de representações à educação da atenção. **Educação**, Porto Alegre, v. 33, n. 1, p. 6-25, jan./abr. 2010.

_____. **Being Alive: essays on movement, knowledge and description**. London and New York: Routledge, 2011.

KUSCHNIR, Karina. Ensinando antropólogos a desenhar: uma experiência didática e de pesquisa. **Cadernos de Arte e Antropologia**, v. 3, n. 2, 2014, p. 23-46.

_____. Desenhando Cidades. **Sociologia & Antropologia**, v. 02.04, ano 2012, p. 295-314.

MILLS, Wright. **Sobre o artesanato intelectual e outros ensaios**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

MOURA, Lisandro; PETER, Rafael. **Narradores de Bagé**. Porto Alegre: Deriva, 2015.

ROMANDINI, Fabián Ludueña. **A ascensão de Atlas**: glosas sobre Aby Warburg. Tradução de Felipe Augusto Vicari de Carli. Desterro: Florianópolis. Cultura e Barbárie, 2017.

ROUILLÉ, André. **A fotografia entre documento e arte contemporânea**. São Paulo: Editora Senac, 2009.

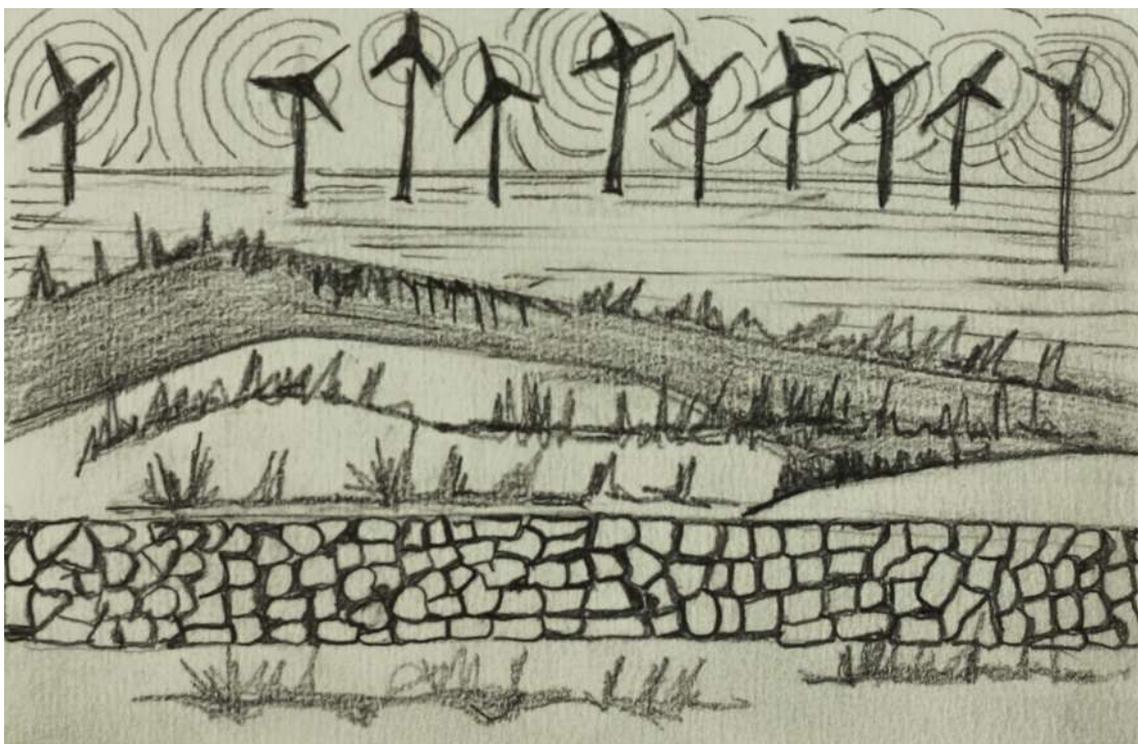
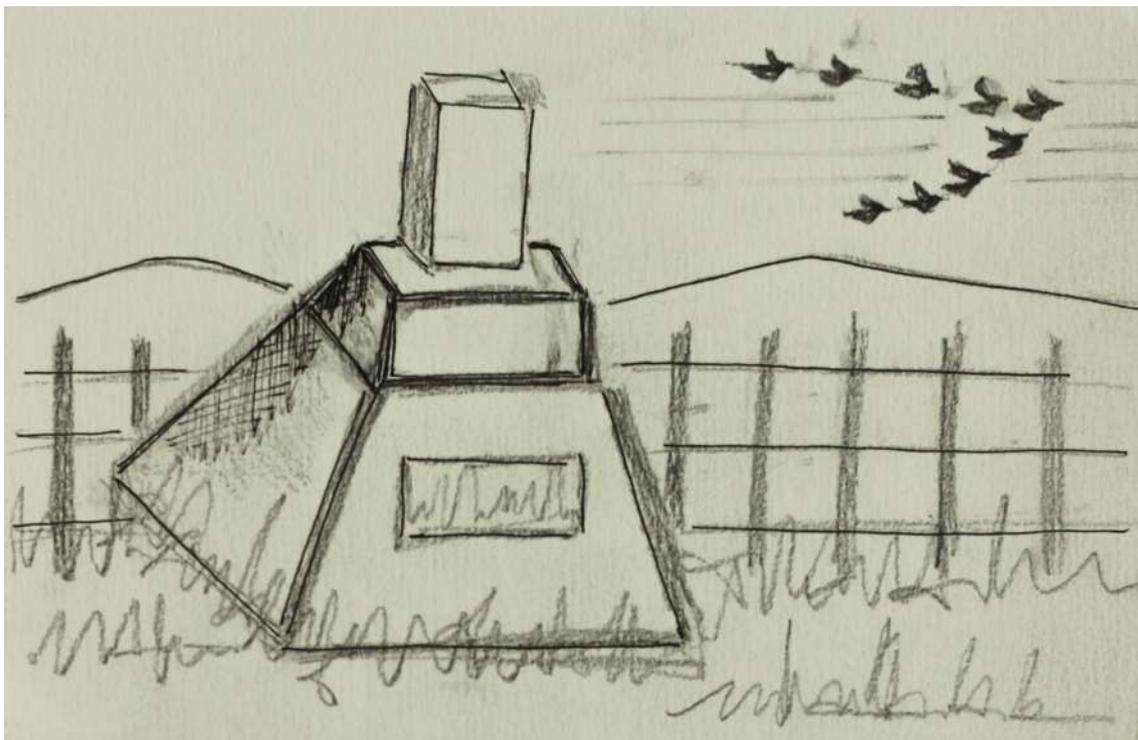
TAUSSIG, Michael. **I swear I saw this**. Drawings in fieldwork notebooks, namely my own. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2011.

TRAÇADOS *Outlines*

Flávia Rieth

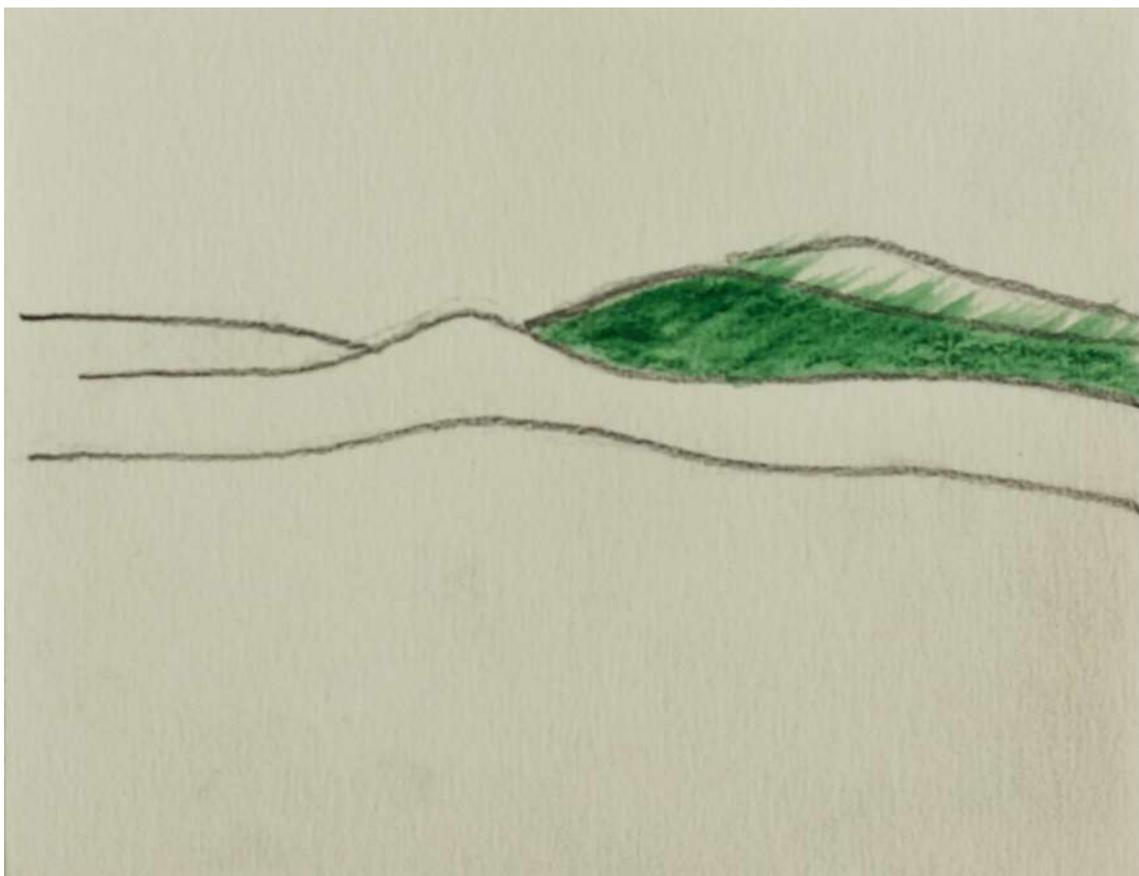
Mestre e Doutora em Antropologia Social, na Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), Bacharel e licenciada em Ciências Sociais (UFRGS). Professora no Departamento de Antropologia e Arqueologia (DAA), na UFPel, e pesquisadora do Grupo de Estudos Etnográficos Urbanos (GEEUR).

Campos da pecuária, linhas de fronteira e de tempo

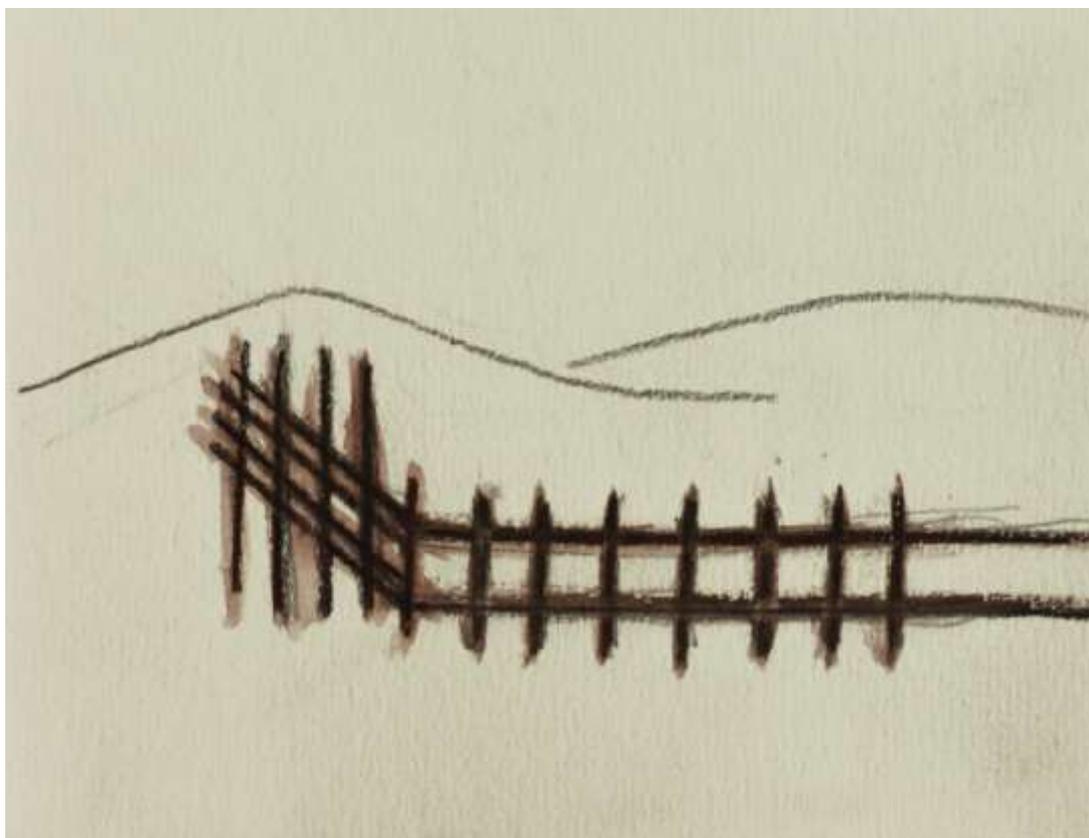




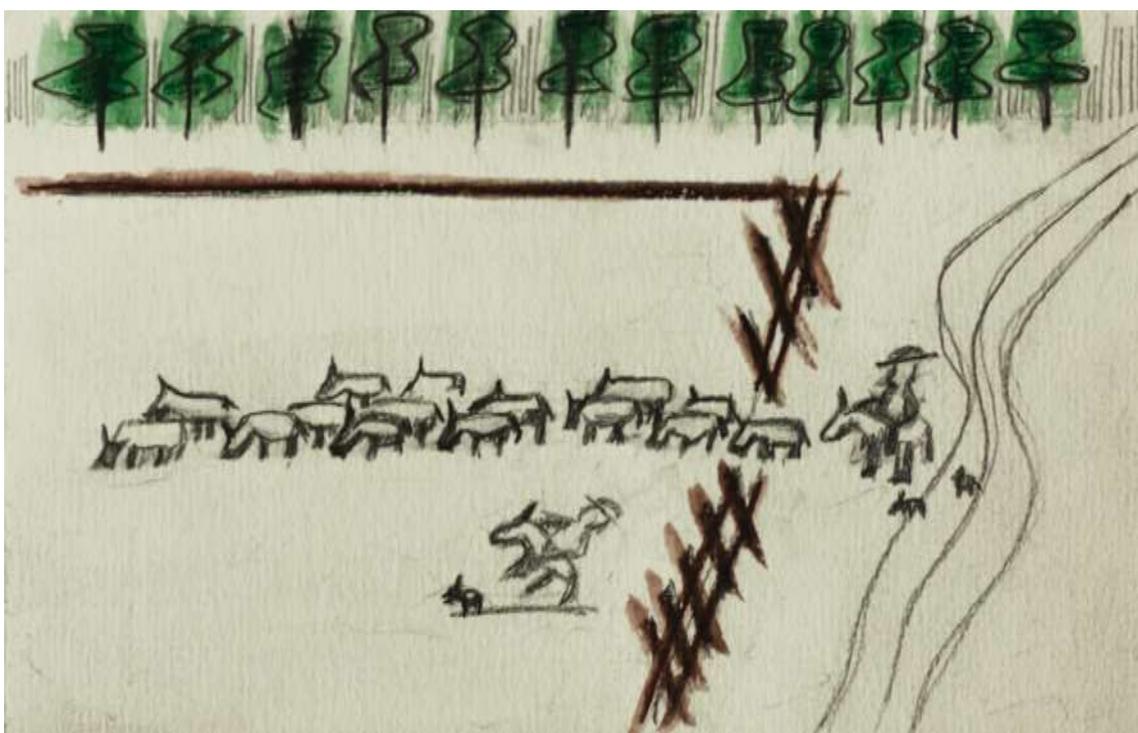


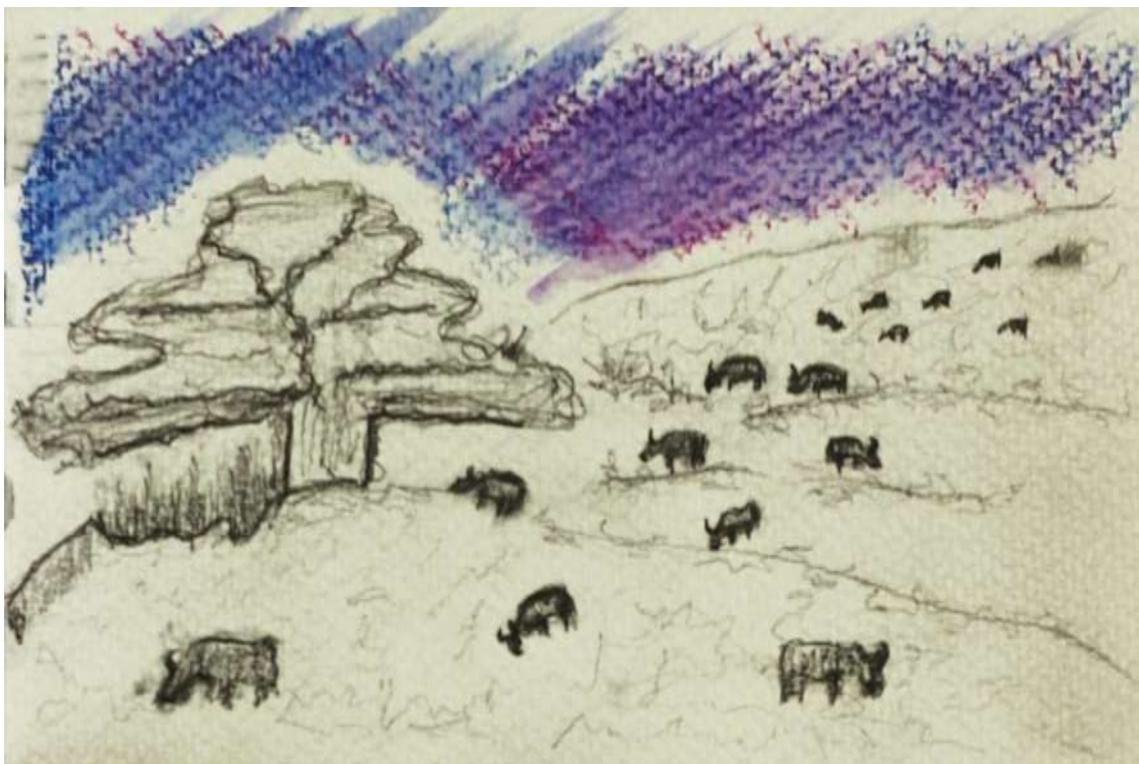


Cercas e bretes

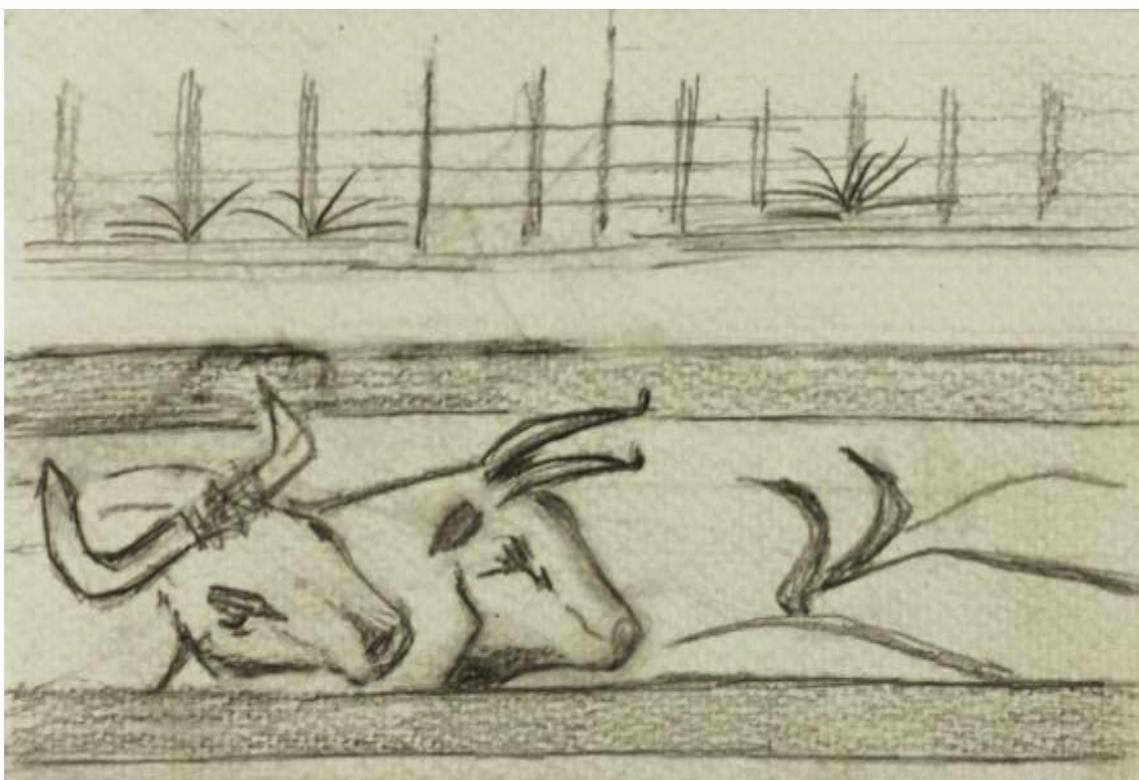


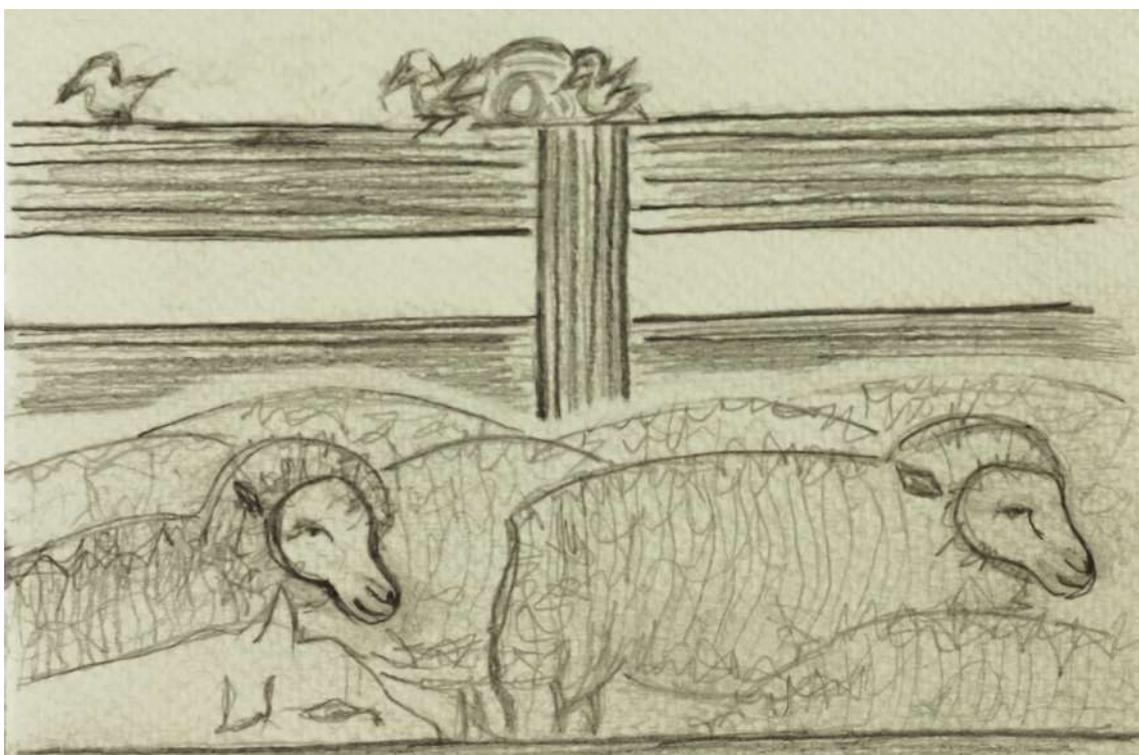
Lida campeira





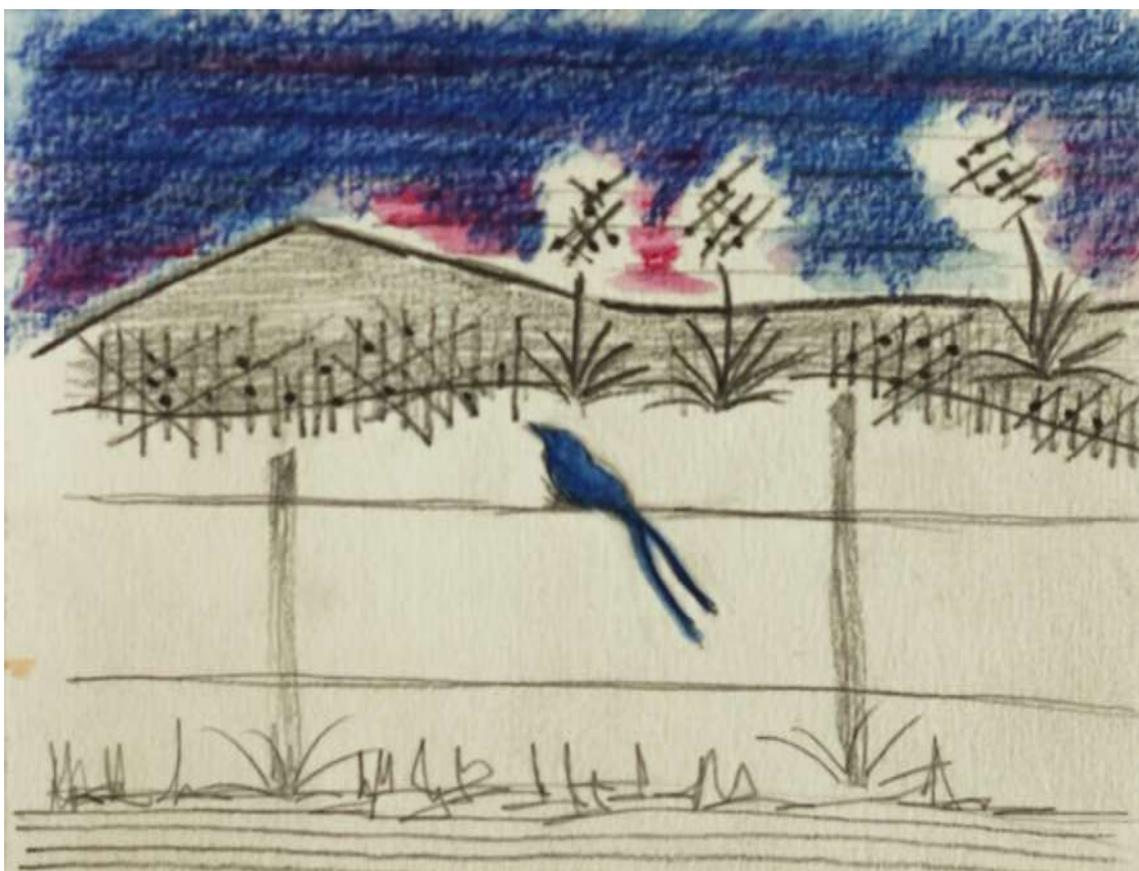
Pastoreio de bois e ovelhas





Os animais, os campos e o mato





TRAÇADOS *Outlines*

Flávia Rieth

Ao longo do processo de pesquisa do Inventário Nacional de Referências Culturais – lida campeira nos campos dobrados do Alto Camaquã/RS (INRC Lida Campeira)¹, o desenho passou a figurar como um recurso para a reflexão, a partir de minha participação na Oficina de Desenho com a Professora Vivian Herzog, organizada junto ao Laboratório de Ensino, Pesquisa e Produção em Antropologia da Imagem e do Som (Leppais/PPGAnt/UFPel). A lida campeira consiste em uma série de atividades realizadas em propriedades rurais que desenvolvem a pecuária extensiva com o objetivo de criar, manter e reproduzir os rebanhos de gado bovino, ovino, caprino e equino no pampa sul-rio-grandense.

Nesse sentido, o modo de vida campeiro está sendo traçado em linhas da escrita e do desenho, na composição do diário de campo e no acervo da pesquisa. O pressuposto de buscar a compreensão da lida campeira na relação entre humanos, animais e ambiente se afigura aqui em um emaranhado de linhas “[...] e la que sus actores, a través de sus propias actividades, fraguaran constantemente las condiciones para sus vidas y las de los demás” (INGOLD, 2015, p. 18). As linhas dão continuidade e

¹ A pesquisa do Inventário Nacional de Referências Culturais: Lida Campeira na Região de Bagé/RS se constituiu a partir da demanda da Prefeitura Municipal de Bagé, do financiamento e cedência da metodologia pelo Instituto do Patrimônio Histórico, Artístico Nacional (IPHAN) e da realização pelo Bacharelado em Antropologia da Universidade Federal de Pelotas. O trabalho de campo foi executado no período de 2010 a 2012. A entrega dos Relatórios Finais, dos cinco Filmes e do CD-room Interativo foi realizada em 2013. O Inventário teve como objetivo identificar, documentar e construir conhecimento sobre a “lida campeira” para fins de registro como Patrimônio Cultural Imaterial brasileiro. Desde 2016, temos realizado a extensão do INRC para a região dos campos do Alto Camaquã, na Serra do Sudeste. Disponível em: <<http://wp.ufpel.edu.br/lidacampeira/>>. Acesso em: 03. nov. 2017.

movimento aos desenhos que, no conjunto, buscam tecer a compreensão da vida campeira na pecuária no pampa brasileiro. Uma relação de duração, entre a tradição e a invenção (WAGNER, 2012), que sobrepõe tecnologias e justapõe linhas de tempo e de lugar, com a presença de cercas de pedra, marcos de fronteira e parque eólico.

Os traçados dos campos lisos e dos campos dobrados – campos de pedra – conformam um pampa diverso, levando em conta os manejos na pecuária. Aramados, cercas, poteiros, compõem o ambiente da pecuária extensiva, conformam as aprendizagens de bois, cavalos, cachorros, ovelhas e humanos para a lida. Já as cabritas, são consideradas danadas, se vão para o mato, sem paradeiro, atravessam cercas e bretes (KOSBY, 2017). Por intermédio do desenho, marca-se a presença-ausente, ou a ausência-presente, das cobras, predador quase invisível, entre as pedras, no meio do mato, mas sempre anunciada em algum causo. Presença que exige a habilidade de apurar a atenção ao estar no campo. O mato, as cabritas, as emas também evocam a potência do asselvajamento de humanos e outros animais, tensionam processos no inacabamento da domesticação.

No desenho, destacam-se os atores, para além das relações. Na síntese das linhas ou uso da cor, evidenciam-se estas presenças. Atenta-se para as ondulações do pampa, para as pedras, para o mato, as cercas e os bretes, a presença da figueira, dos caraguatás, dos carunchos, do taquaral que mostram a riqueza do ambiente do pampa diverso.

Referências

INGOLD, Tim. **Líneas**: uma breve historia. Barcelona: Gedisa Editorial, 2015.

KOSBY, Marília Floôr. **Alma-carroço**: peregrinações com cabras negras pelo extremo sul do Brasil. 173f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2017.

RIETH, Flávia *et al.* **Inventário Nacional de Referências Culturais**: Lida Campeira na Região de Bagé/RS. v. 2, 1. ed. Arroio Grande: Complexo Criativo Flor de Tuna, 2013.

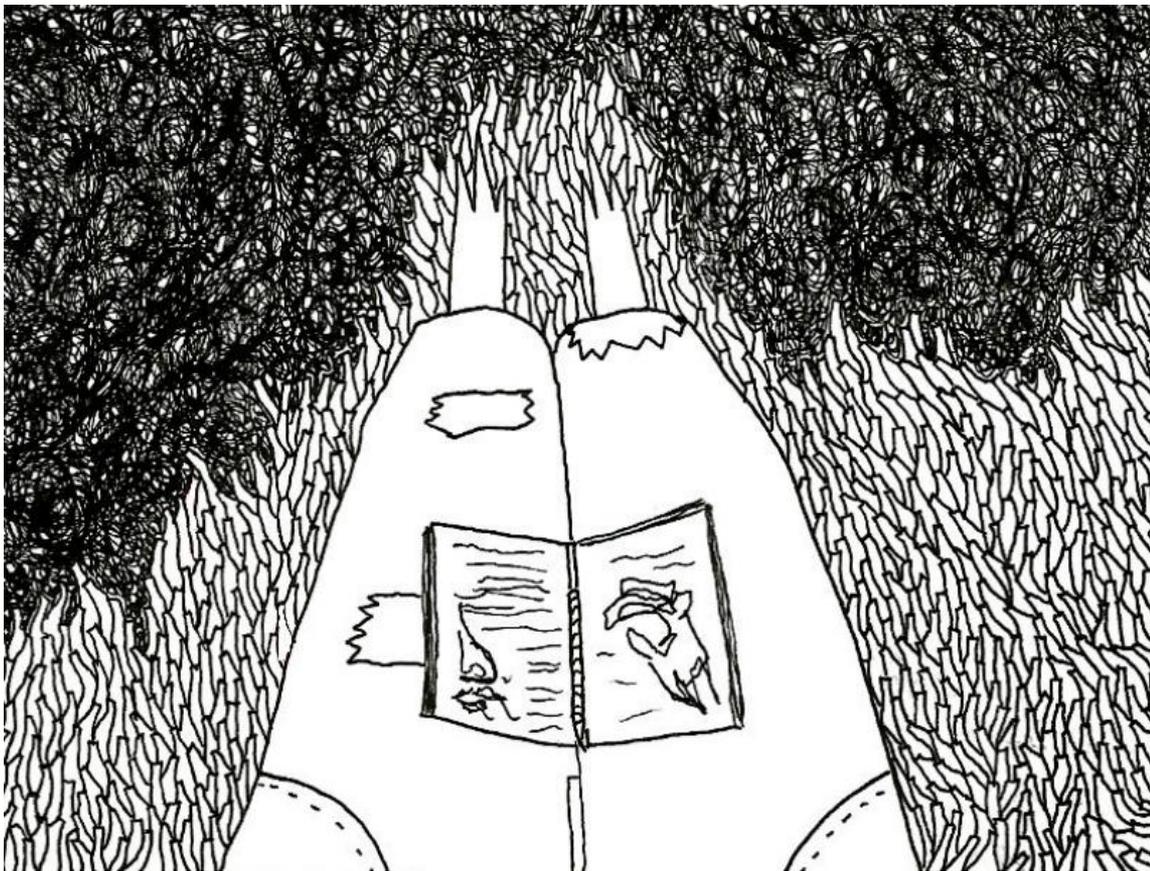
ROY, Wagner. **A invenção da cultura**. São Paulo: Cosac & Naify, 2012.

ENTIDADES COSMOLÓGICAS NAS NARRATIVAS POTIGUARA
COSMOLOGICAL ENTITIES IN THE POTIGUARA'S NARRATIVE

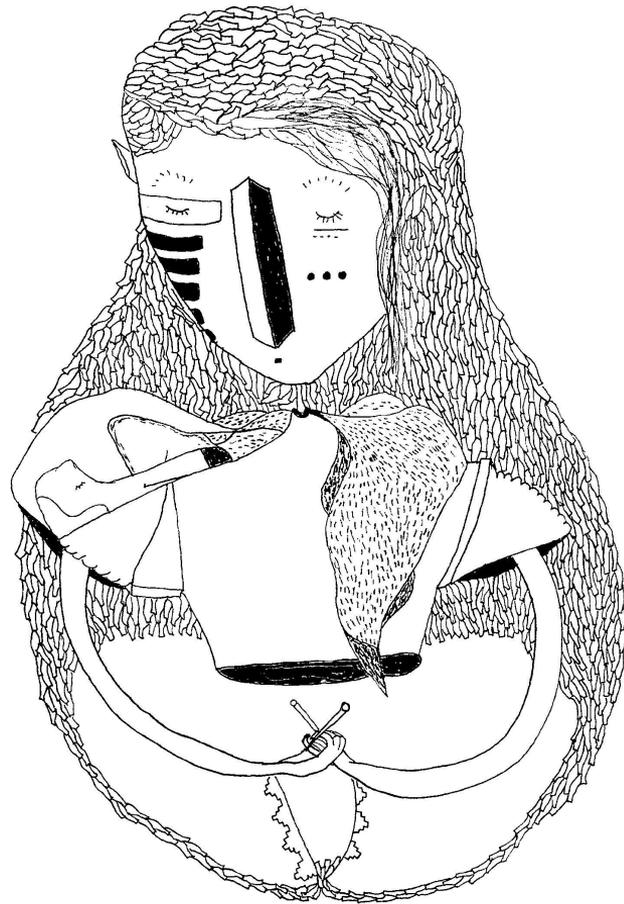
João Vítor Velame

Universidade Federal da Paraíba, Campus IV – Rio
Tinto.

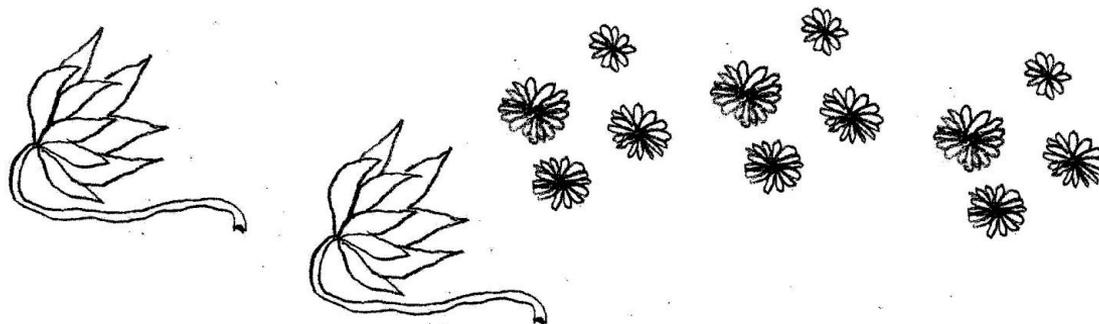
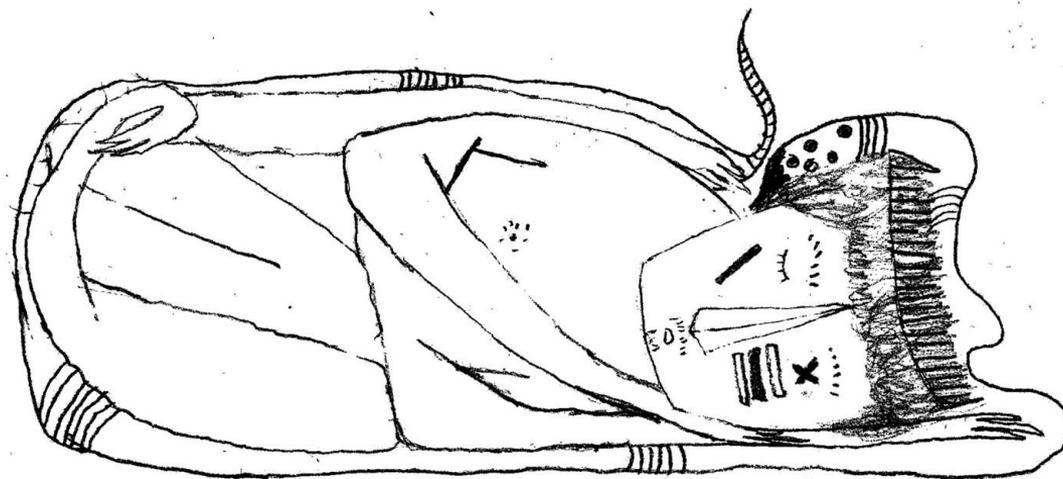




Escuta etnográfica – as narrativas conseguem explicar o inexplicável



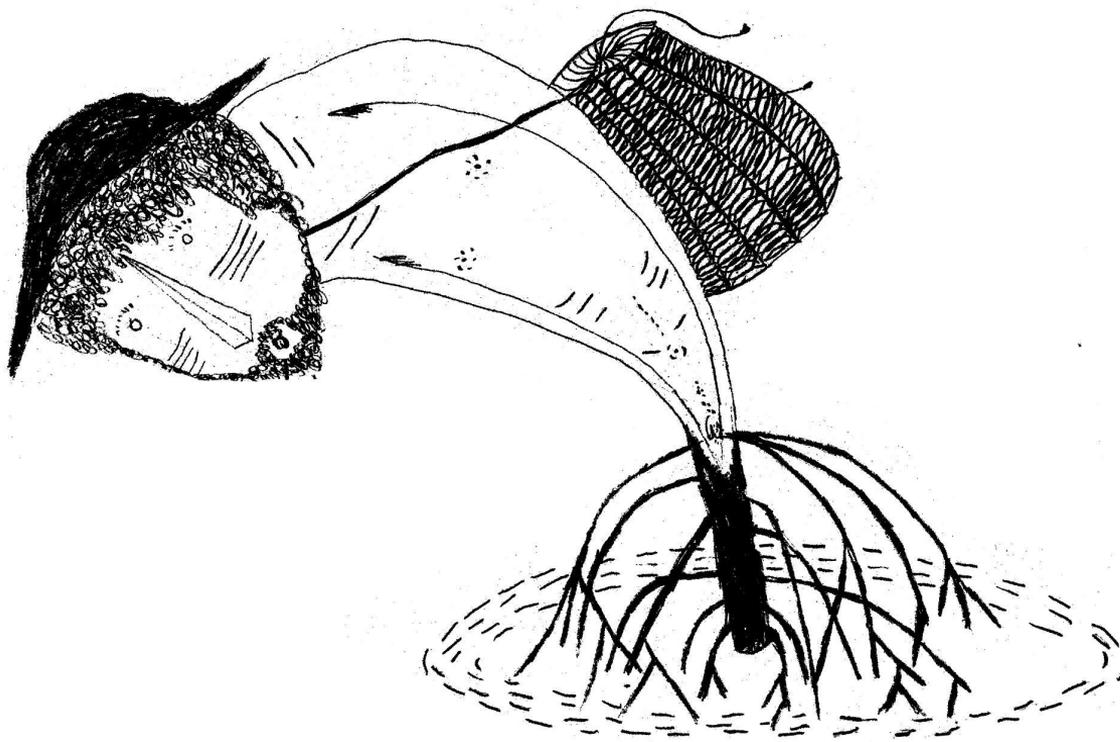
Ela costurava a si mesma a cada vez que colocava uma nova história para fora



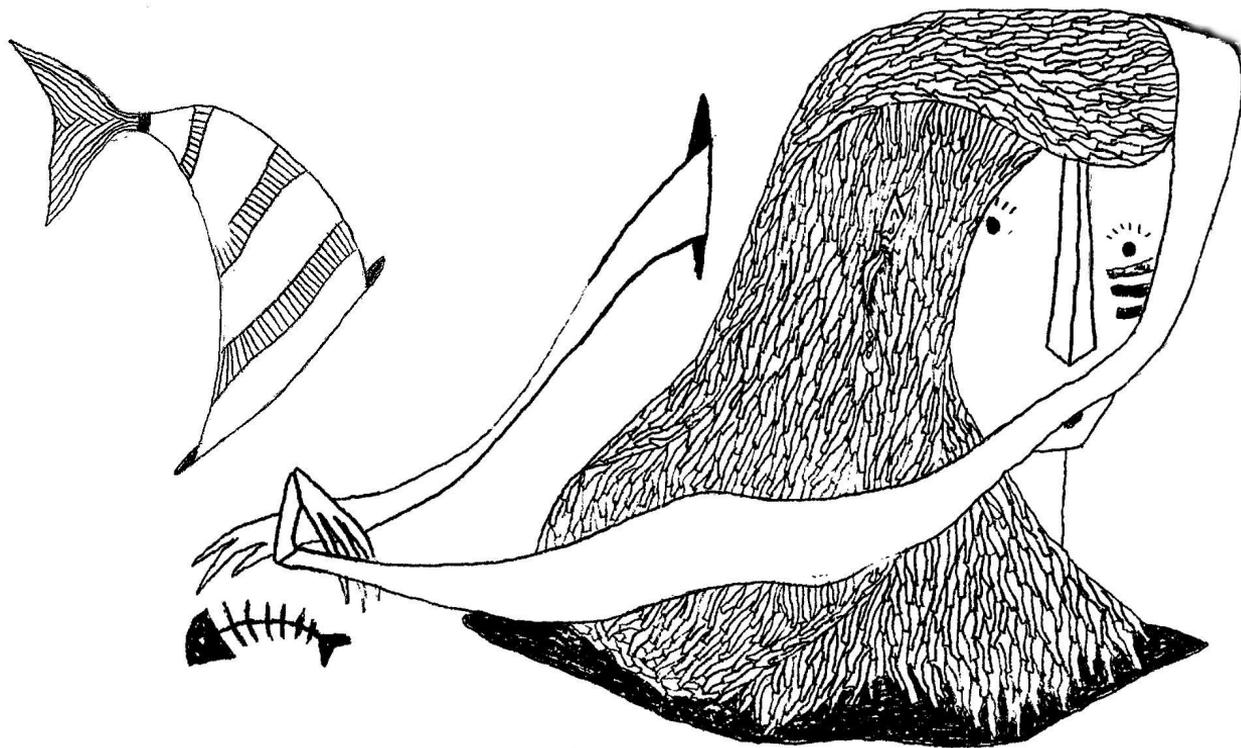
O Boitatá - deslizando pelas matas, espalhando clarões na noite, o pesadelo dos caçadores e viajantes



Haja Pau - antes garoto, agora um pássaro, vive no fundo das matas cheio de remorso cantando tristemente
Haja Pau... Haja Pau... Haja Pau



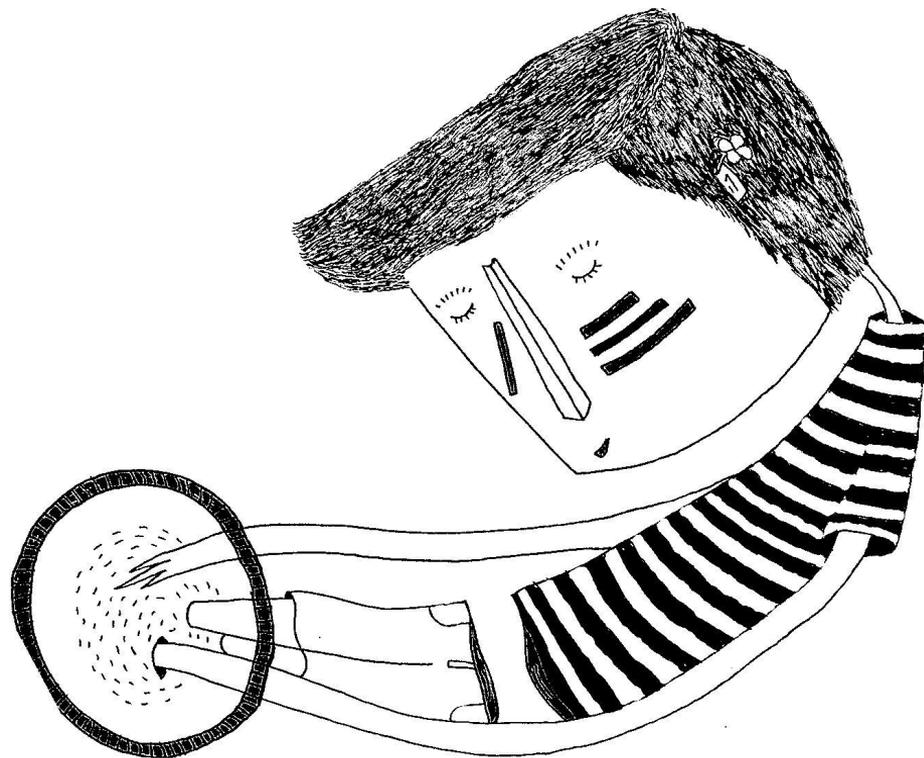
Pai do Mangue – com um chapelão e um samburá, protege os mangues assombrando pessoas ruins que desrespeitam a mãe natureza



Mãe D'água - metade mulher, metade peixe, protege os rios da pesca predatória, atraindo os pescadores para dentro do rio com sua beleza



João Galafice - o protetor do mar, com o seu candeeiro ilumina o caminho dos bons pescadores em alto mar



Recordando as narrativas e mergulhando no tempo dos antepassados para ter força na vida do presente e avançar ao futuro...

ENTIDADES COSMOLÓGICAS NAS NARRATIVAS POTIGUARA

COSMOLOGICAL ENTITIES IN THE POTIGUARA'S NARRATIVE

João Vítor Velame

Este ensaio gráfico é parte de um experimento realizado com narrativas ouvidas na aldeia indígena Potiguara de São Francisco durante uma breve incursão etnográfica entre outubro e novembro de 2017. Os seres da mata, seres encantados, espíritos zombeteiros e outras entidades aparecem em muitas das narrativas que podem ser escutadas entre o povo Potiguara do Litoral Norte da Paraíba. Estes seres são efetivamente importantes para a formação pessoal e moral desta população indígena, na medida em que marcam suas maneiras de ver, de conceber e de agir no seu próprio meio físico ou natural.

A série aqui apresentada mostra algumas dessas entidades recriadas pelo meu desenho artístico, num estilo próprio, que experimentei na medida em que ia ouvindo e transcrevendo as diferentes narrativas indígenas locais. O trabalho teve como base a Oficina de Diário Gráfico ministrada pela professora Aina Azevedo e a disciplina de Metodologia do Trabalho Científico ministrada pelo professor Alberto Arruda, ambas no primeiro semestre de 2017 na Universidade Federal da Paraíba. As legendas que acompanham cada desenho oferecem um breve comentário que permite identificar verbalmente um ou mais atributos relativos a cada entidade representada pelo desenho.