

# ANTROPOLÍTICA

Nº 19

2º semestre 2005

ISSN 1414-7378

Antropolítica	Niterói	n. 19	p. 1-283	2. sem. 2005
---------------	---------	-------	----------	--------------

Direitos desta edição reservados à EdUFF - Editora da Universidade Federal Fluminense - Rua Miguel de Frias, 9 - anexo - sobreloja - Icaraí - CEP 24220-008 - Niterói, RJ - Brasil - Tel.: (21) 2629-5287 - Telefax: (21) 22629-5288 - http://www.uff.br/eduff -E-mail: eduff@vm.uff.br

É proibida a reprodução total ou parcial desta obra sem autorização expressa da Editora.

*Normalização:* Caroline Brito de Oliveira

*Edição de texto e revisão:* Rozely Campello Barrôco, Sônia Peçanha, Maria das Graças C. L. L. Carvalho, Tatiane de Andrade Braga e Icléia Freixinho

*Projeto gráfico e capa:* José Luiz Stalleiken Martins

*Editoração eletrônica e diagramação:* Marcos Antônio de Jesus

*Supervisão gráfica:* Kathia M. P. Macedo

*Coordenação editorial:* Ricardo B. Borges

### Catálogo-na-Fonte (CIP)

A636 Antropolítica : Revista Contemporânea de Antropologia e Ciência Política. — n. 1 (2. sem. 95). — Niterói : EdUFF, 1995.  
v. : il. ; 23 cm.  
Semestral.  
Publicação do Programa de Pós-Graduação em Antropologia e Ciência Política da Universidade Federal Fluminense.  
ISSN 1414-7378  
1. Antropologia Social. 2. Ciência Política. I. Universidade Federal Fluminense. Programa de Pós-Graduação em Antropologia e Ciência Política.

CDD 300

## UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE

### Reitor

Roberto de Souza Salles

### Vice-Reitor

Antônio José dos Santos Peçanha

### Pró-Reitor/PROPP

Humberto Fernandes Machado

### Diretor da EdUFF

Mauro Romero Leal Passos

### Diretor da Divisão de Editoração

e Produção: Ricardo Borges

### Diretora da Divisão de Desenvolvimento

e Mercado: Luciene Pereira de Moraes

### Assessoria de Comunicação e Eventos:

Ana Paula Campos

### COMITÊ EDITORIAL DA ANTROPOLÍTICA

Delma Pessanha Neves (PPGACP / UFF)

Eduardo R. Gomes (PPGACP / UFF)

Simoni Lahud Guedes (PPGACP / UFF)

Gisálio Cerqueira Filho (PPGACP / UFF)

Secretária:

Solange Pinheiro Lisboa

### Conselho Editorial da Antropolítica

Alberto Carlos de Almeida (PPGACP / UFF)

Argelina Figueiredo (Unicamp / Cebrap)

Ari de Abreu Silva (PPGACP / UFF)

Ary Minella (UFSC)

Charles Pessanha (IFCS / UFRJ)

Cláudia Fonseca (UFRGS)

Delma Pessanha Neves (PPGACP / UFF)

Eduardo Diatahy B. de Menezes (UFCE)

Eduardo R. Gomes (PPGACP / UFF)

Eduardo Viola (UnB)

Eliane Cantarino O'Dwyer (PPGACP / UFF)

Gisálio Cerqueira Filho (PPGACP / UFF)

Gláucia Oliveira da Silva (PPGACP / UFF)

Isabel Assis Ribeiro de Oliveira (IFCS / UFRJ)

José Augusto Drummond (PPGACP / UFF)

José Carlos Rodrigues (PPGACP / UFF)

Josefa Salete Barbosa Cavalcanti (UFPE)

Laura Graziela F. F. Gomes (PPGACP / UFF)

Lívia Barbosa (PPGACP / UFF)

Lourdes Sola (USP)

Lúcia Lippi de Oliveira (CPDOC)

Luiz Castro Faria (PPGACP / UFF)

Luis Manuel Fernandes (PPGACP/UFF)

Marcos André Melo (UFPE)

Marco Antônio da S. Mello (PPGACP/UFF)

Maria Antonieta P. Leopoldi (PPGACP/UFF)

Maria Celina S. d'Araújo (PPGACP/UFF-CPDOC)

Marisa Peirano (UnB)

Otávio Velho (PPGAS / UFRJ)

Raymundo Heraldo Maués (UFPA)

Renato Boschi (UFMG)

Renato Lessa (PPGACP / UFF - IUPERJ)

Renée Armand Dreifus (PPGACP/UFF)

Roberto Da Matta (PPGACP/UFF-

University of Notre Dame)

Roberto Kant de Lima (PPGACP / UFF)

Roberto Mota (UFPE)

Simoni Lahud Guedes (PPGACP / UFF)

Tânia Stolze Lima (PPGACP / UFF)

Zairo Cheibub (PPGACP / UFF)

## SUMÁRIO

**NOTA DOS EDITORES, 7**

**DOSSIÊ: FRONTEIRAS E PASSAGENS: FLUXOS CULTURAIS  
E CONSTRUÇÃO DA ETNICIDADE**

APRESENTAÇÃO: *PAULO GABRIEL HILU DA ROCHA PINTO*  
E *ELIANE CANTARINO O'DWYER, 11*

**ETNICIDADE E O CONCEITO DE CULTURA, 15**

*FREDRIK BARTRA*

**ETNICIDADE E NACIONALISMO RELIGIOSO ENTRE OS CURDOS DA SÍRIA, 31**

*PAULO GABRIEL HILU DA ROCHA PINTO*

**ENTRE IORUBAS E BANTOS: A INFLUÊNCIA DOS ESTEREÓTIPOS RACIAIS NOS ESTUDOS  
AFRO-AMERICANOS, 63**

*STEFANIA CAPONE*

**OS QUILOMBOS E AS FRONTEIRAS DA ANTROPOLOGIA, 91**

*ELIANE CANTARINO O'DWYER*

### ARTIGOS

**ENGAJAMENTO ASSOCIATIVO/SINDICAL E RECRUTAMENTO DE ELITES POLÍTICAS:  
“EMPRESÁRIOS” E “TRABALHADORES” NO PERÍODO RECENTE NO BRASIL, 113**

*ODACI LUIZ CORADINI*

**CRÔNICAS DA PÁTRIA AMADA: FUTEBOL E IDENTIDADES BRASILEIRAS NA IMPRENSA  
ESPORTIVA, 147**

*ÉDISON GASTALDO*

**O DURO, A PEDRA E A LAMA: A ETNOTAXONOMIA E O ARTESANATO DA PESCA EM  
PONTA GROSSA DOS FIDALGOS, 165**

*ARNO VOGEL E JOSÉ COLAÇO DIAS NETO*

**DE ANTAS E OUTROS BICHOS: EXPRESSÃO DO CONHECIMENTO NATIVO, 191**

*JANE FELIPE BELTRÃO E GUTEMBERG ARMANDO DINIZ GUERRA*

## RESENHAS

LIVRO: **A REVOLUÇÃO URBANA**. TRADUÇÃO DE SÉRGIO MARTINS E MARGARIDA MARIA DE ANDRADE. BELO HORIZONTE: EDITORA UFMG, 1999. 184 p., 205

*HENRI LEFÈBVRE*

AUTOR DA RESENHA: *FABRÍCIO MENDES FIALHO*

LIVRO: **SER POLÍCIA, SER MILITAR**. O CURSO DE FORMAÇÃO NA SOCIALIZAÇÃO DO POLICIAL MILITAR. NITERÓI: EdUFF, 2005. 114 p., 211

*FERNANDA VALLI NUMMER*

AUTOR DA RESENHA: *DELMA PESSANHA NEVES*

LIVRO: **REFLEXÕES SOBRE O CULTO MODERNO DOS DEUSES FE(I)TICHES**. BAURU, SÃO PAULO: EDUSC, 2002. 106 p., 215

*BRUNO LATOUR*

AUTOR DA RESENHA: *VERLAN VALLE GASPAR NETO*

## NOTÍCIAS DO PPGACP

A INTERNACIONALIZAÇÃO DO PPGA: UMA PERSPECTIVA COMPARADA, 223

RELAÇÃO DE DISSERTAÇÕES DEFENDIDAS NO PPGACP, 227

RELAÇÃO DE DISSERTAÇÕES DEFENDIDAS NO PPGCP, 247

REVISTA ANTROPOLÍTICA: NÚMEROS E ARTIGOS PUBLICADOS, 265

COLEÇÃO ANTROPOLOGIA E CIÊNCIA POLÍTICA (LIVROS PUBLICADOS), 277

**NORMAS DE APRESENTAÇÃO DE TRABALHOS, 281**

# CONTENTS

EDITORS NOTE, 7

## DOSSIER: BOUNDARIES AND PASSAGES: CULTURAL FLOWS AND THE CONSTRUCTION OF ETHNICITY

PRESENTATION: *PAULO GABRIEL HILU DA ROCHA PINTO*  
*E ELIANE CANTARINO O'DWYER*, 11

ETHNICITY AND THE CONCEPT OF CULTURE, 15

*FREDRIK BARTH*

ETHNICITY AND RELIGIOUS NATIONALISM AMONG THE KURDS IN SYRIA, 31

*PAULO GABRIEL HILU DA ROCHA PINTO*

BETWEEN YORUBAS AND BANTUS: THE INFLUENCE OF RACIAL STEREOTYPES IN THE  
AFRICAN-AMERICAN STUDIES, 63

*STEFANIA CAPONE*

THE "QUILOMBOS" AND THE BOUNDARIES OF ANTHROPOLOGY, 91

*ELIANE CANTARINO O'DWYER*

## ARTICLES

THE MOON'S SMILE

*ELI BARTRA*

ENGAGEMENT IN ASSOCIATIONS AND TRADE UNIONS, AND THE RECRUITMENT OF POLITICAL  
ELITES: "ENTREPRENEURS" AND "WORKERS" IN BRAZIL'S RECENT HISTORY, 113

*ODACI LUIZ CORADINI*

CHRONICLES OF THE BELOVED HOMETOWN: SOCCER AND BRAZILIAN IDENTITIES IN THE  
SPORT PRESS, 147

*ÉDISON GASTALDO*

THE HARD, THE ROCK AND THE MUD: THE ETHNOTAXONOMY AND THE FISHING HANDICRAFT  
IN PONTA GROSSA DOS FIDALGOS, 165

*ARNO VOGEL E JOSÉ COLAÇO DIAS NETO*

FROM TAPIRS AND OTHER ANIMALS: EXPRESSIONS OF THE NATIVE  
KNOWLEDGE, 191

*JANE FELIPE BELTRÃO E GUTEMBERG ARMANDO DINIZ GUERRA*

## REVIEWS

BOOK: THE URBAN REVOLUTION. TRANSLATED BY SÉRGIO MARTINS AND MARGARIDA MARIA DE ANDRADE. BELO HORIZONTE: EDITORA UFMG, 1999. 184 p., 205

*HENRI LEFÈBVRE*

REVIEWED BY: *FABRÍCIO MENDES FIALHO*.

BOOK: BOTH POLICE AND MILITARY. THE FORMATION COURSE IN THE SOCIALIZATION OF THE MILITARY POLICE. NITERÓI, EDUFF, 2005 114 p., 211

*FERNANDA VALLI NUMMER*

REVIEWED BY: *DELMA PESSANHA NEVES*

BOOK: REFLECTIONS ON THE MODERN CULT OF "FE(I)TICHES" GODS BAURU, SÃO PAULO, EDUSC, 2002. 106 p., 215

*BRUNO LATOUR*

REVIEWED BY: *VERLAN VALLE GASPAR NETO*

## PPGACP News

THE INTERTIONALIZATION OF PPGA: A COMPARATIVE PERSPECTIVE, 223

THESIS DEFENDED AT PPGACP, 227

THESIS DEFENDED AT PPGCP, 247

REVISTA ANTROPOLÍTICA: NUMBERS AND PUBLISHED ARTICLES, 265

PUBLISHED BOOKS AND SERIES – COLEÇÃO ANTROPOLOGIA E CIÊNCIA POLÍTICA (LIVROS PUBLICADOS), 277

NORMS FOR ARTICLE SUBMISSION, 281

## NOTA DOS EDITORES

Com o número 19 da *Revista Antropolítica*, prosseguimos na divulgação de temáticas contemporâneas nas ciências sociais, que também se constituem em linhas de pesquisa nos dois programas do PPGACP. Destacamos, no presente dossiê, a temática “Fronteiras e Passagens”, objeto de reflexão e apresentação pelos professores Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto e Eliane Cantarino O’Dwyer, enriquecida pela adesão de outros colegas, todos voltados para a reflexão sobre fluxos culturais e construção da etnicidade. Nos quatro artigos que compõem o dossiê, autores como Fredrik Barth e Stefania Capone nos prestigiam com a concessão da tradução e publicação de “Etnicidade e o conceito de cultura” e “Entre iorubas e bantos: a influência dos estereótipos raciais nos estudos afro-americanos”, respectivamente. Colaboram ainda com a reflexão os artigos de Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto, “Etnicidade e nacionalismo religioso entre os curdos da Síria”, e Eliane Cantarino O’Dwyer, “Os quilombos e as fronteiras da Antropologia”, professores do Programa de Pós-graduação em Antropologia da UFF.

Tratando de temas variados, são também importantes contribuições os seguintes artigos: “O sorriso da lua”, dedicado ao estudo do artesanato brasileiro, de autoria de Eli Bartra; “Engajamento associativo/sindical e recrutamento de elites políticas: ‘empresários’ e ‘trabalhadores’ no período recente no Brasil”, de Odaci Luiz Coradini, que apresenta reflexões sobre a articulação entre trajetórias de representantes delegados de unidades associativas e constituição de carreiras de políticos partidários; “Crônicas da pátria amada: futebol e identidades brasileiras na imprensa esportiva”, de Édison Gastaldo, que se dedica à análise da relação entre futebol e cultura brasileira contemporânea, mormente da definição social de categorias constituintes de uma “identidade brasileira”; “O duro, a pedra e a lama: a etnotaxonomia e o artesanato da pesca em Ponta Grossa dos Fidalgos”, de autoria de Arno Vogel e José Colaço Dias Neto, que, na oportunidade da comemoração do centenário de um texto seminal, “De quelques formes primitives de classification”, de Émile Durkheim e Marcel Mauss, exploram a atividade classificatória entre pescadores artesanais; por fim, o artigo “De antas e outros bichos: expressão do conhecimento nativo”, escrito por Jane Felipe Beltrão e Gutemberg Armando Diniz Guerra, também voltado para o estudo de formas classificatórias e produção de significados, a partir da contribuição dos estudos antropológicos legados por

Jorge Pozzobon, especialmente pelo livro *Vocês, brancos, não têm alma. Histórias de fronteiras*.

Registramos o empenho de pesquisadores dos programas de pós-graduação responsáveis pela edição da *Revista Antropolítica*, que vêm colaborando na tradução de artigos de autores estrangeiros, objetivando maior intercâmbio acadêmico, embora não haja recursos especialmente destinados a este fim.

Outrossim, também têm sido fundamentais os subsídios para publicação destinados a nossa revista pela Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação (PROPP), da Universidade Federal Fluminense, através da Eduff, obtidos por concorrência no ano de 2004.

Finalmente, registramos que a *Revista Antropolítica* foi reclassificada pela Comissão Qualis/Capes como Nacional A, o que muito nos orgulhou. Continuaremos trabalhando em sua permanente melhoria.

*A Comissão Editorial*



**\_\_\_\_\_ DOSSIÊ: \_**

**Fronteiras e Passagens:  
Fluxos Culturais e a  
Construção da Etnicidade**



## APRESENTAÇÃO

Este dossiê da revista *Antropolítica* tem como objetivo avançar a discussão sobre a produção da etnicidade em contextos regionais, nacionais e transnacionais por meio de análises baseadas em trabalhos de campo realizados em contextos etnográficos muito distintos. Além das etnografias, incluímos a tradução de um texto recente de Fredrik Barth, no qual o autor discute as diferentes dinâmicas de produção e manutenção de fronteiras e identidades étnicas em contextos nacionais e transnacionais.

Os trabalhos aqui apresentados mostram como a etnicidade não decorre de descontinuidades culturais empiricamente observáveis, avançando a questão para uma análise etnográfica dos diversos processos de reificação de elementos culturais como sinais diacríticos pelos atores sociais. Essa produção de fronteiras entre os grupos se contrapõe aos processos de fluxos culturais, que criam semelhanças entre os grupos, assim como àqueles de produção de diferenças internas a cada grupo. Uma questão central neste dossiê é a atuação de agentes políticos devotados à definição das identidades étnicas e de seu conteúdo cultural. A dinâmica instaurada por estes agentes é moldada pelas diferentes arenas disponíveis para a sua atuação – como o Estado, as organizações não-governamentais, o universo acadêmico e os movimentos sociais –, pelos recursos que eles conseguem mobilizar e monopolizar nessas arenas, assim como pelas relações de poder que conseguem instaurar dentro de cada grupo.

O texto de Fredrik Barth avança a já clássica discussão sobre etnicidade na sua introdução ao livro *Grupos étnicos e fronteiras*, ressaltando como os diferentes processos de construção, manutenção e possível dissolução das fronteiras afetam e posicionam de forma desigual os diferentes atores sociais. Barth propõe uma análise das formas de diferenciação e dos fluxos de saberes e práticas que criam laços sociais e padrões culturais que atravessam fronteiras étnicas e possibilitam trajetórias diferenciadas para os membros dos grupos sociais. Porém, essas possibilidades não são completamente aleatórias ou livres, pois elas estão inseridas em relações de poder que procuram controlá-las, silenciá-las e negá-las. Tais formas de controle, alerta Barth, são a base da mobilização política e, em casos extremos, militar da etnicidade, podendo ser contrabalançadas pela criação de espaços de diálogo e negociação.

O texto de Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto analisa a complexa relação entre religião, etnicidade e nacionalismo entre os curdos da Síria. As autoridades religiosas ligadas à vertente mística do islã foram agentes centrais na elaboração das fronteiras étnicas da identidade curda e de sua mobilização política em um discurso nacionalista. Porém, o islã não oferece uma base de contraste cultural, nem de coesão grupal para a constituição da identidade curda, uma vez que nem todos os curdos são muçulmanos ou pertencem à mesma comunidade sectária muçulmana, e o islã também é presente como religião majoritária entre árabes, turcos e persas. O autor mostra como formas seculares e religiosas do nacionalismo curdo competem, coexistem e se articulam em diferentes contextos sociais entre os curdos da Síria. Os promotores da etnicidade e nacionalismo curdo com base religiosa usam estratégias discursivas e rituais para etnificar o sufismo como uma forma específica de “islã curdo”. Usando dados etnográficos de duas comunidades curdas no norte da Síria, o autor mostra de que forma as construções identitárias criam diferentes universos normativos para a organização social e inserção política dos curdos na Síria.

O texto de Stefania Capone destaca que nos cultos afro-brasileiros, como no candomblé, ocorre um movimento de “reafricanização” e valorização de uma origem cultural considerada mais “pura”, representada pelo ioruba em relação às outras contribuições culturais africanas. Tal “reafricanização” se identifica nos últimos anos com processos congêneres observados em Cuba, nos Estados Unidos e seus homólogos da Nigéria. Essa busca pela “verdadeira tradição africana”, identificada com a cultura ioruba, deve ser considerada resultado de uma “aliança” entre os discursos nativos e os textos de antropólogos que têm partici-

pado da construção de uma tradição religiosa, como africana. Deste modo, a oposição entre cultos “puros” e cultos “degenerados” encontra suas raízes nos estereótipos raciais desde a época colonial, os quais produziram uma hierarquia de culturas e civilizações, que tem o caráter de uma construção cultural.

O texto de Eliane Cantarino O’Dwyer aborda a questão da emergência de identidades étnicas e o uso do termo “remanescente de quilombo” pelos grupos que reivindicam o reconhecimento dos territórios que ocupam a partir da Constituição Federal de 1988. Tal identidade, referida a uma origem comum presumida de grupos que orientam as ações pela aplicação do preceito constitucional (artigo 68 do ADCT), tem fomentado debates no campo da antropologia praticada não apenas no Brasil. A perspectiva adotada pelos antropólogos reunidos na Associação Brasileira de Antropologia faz referência à reprodução social de diferenças classificatórias entre categorias autodefinidas de pessoas e grupos na interação social, entre si e com o Estado, envolvendo a comunicação de distintividade cultural. Tal abordagem é contraposta à outra visão que aponta a “pouca” contrastividade cultural das “comunidades” de quilombo no Brasil em comparação com os chamados “quilombolas” do Suriname, Jamaica e Colômbia. O delineamento desse debate sobre as distinções que podem fazer toda diferença remete à análise pela autora de uma situação etnográfica em que as diversidades religiosas invocadas na construção do território comum e das fronteiras étnicas dos “remanescentes de quilombo” dos rios Trombetas e Erepecuru (estado do Pará) não podem ser consideradas uma especificidade cultural desses grupos, pois, quando comparadas com outras experiências de pesquisa sobre a vida religiosa de comunidades amazônicas, indicam a existência de processos de fluxos culturais. Deste modo, as etnicidades demandam uma “visão construída de dentro”, e devem ser relacionadas aos contextos sociais e políticos de sua produção.

Esperamos que os textos aqui reunidos levantem questões e ofereçam caminhos para uma discussão da etnicidade no contexto atual de intercessão cada vez maior entre esferas de poder, saberes e significados locais, nacionais e transnacionais, nos quais está definitivamente implicado o trabalho antropológico.



FREDRIK BARTH\*

ETNICIDADE E O CONCEITO DE CULTURA\*  
TRADUÇÃO: PAULO GABRIEL HILU DA ROCHA PINTO

*Este texto explora a relação entre etnicidade e cultura, mostrando como os dois fenômenos se relacionam sem que possam ser reduzidos um ao outro. O autor argumenta que a cultura está em um contínuo fluxo estruturado e expresso nas interações sociais entre os agentes, o que gera processos de transformação e variação cultural dentro de todos os grupos sociais. Assim, a etnicidade não pode ser reduzida a conteúdos culturais homogeneamente distribuídos nos grupos e transmitidos entre as gerações. A existência do grupo étnico está ligada a fronteiras criadas e mantidas por relações de poder e processos de controle, silenciamento e apagamento das experiências pessoais que fujam ao modelo cultural reificado como definidor dele.*

*Palavras-chave: etnicidade; cultura; poder; conflito; paquistaneses na Noruega; Bósnia.*

---

\* Professor de antropologia na Universidade de Oslo (Noruega) e na Boston University (USA).

A justaposição do estudo da etnicidade no corrente debate na antropologia a um conceito de cultura constitui um esforço de elucidação de um problema por meio de outro. Em 1969, afirmei que a etnicidade representa a organização social de diferenças culturais. Desse modo, este conceito levanta questões sobre a constituição daquilo que chamamos de cultura, mas somente em relação à sua base. Em oposição àquilo que ainda constitui uma visão amplamente compartilhada, argumentei que os grupos étnicos não são grupos formados com base em uma cultura comum, mas sim que a formação de grupos ocorre com base nas diferenças culturais. Pensar a etnicidade em relação a um grupo e sua cultura é como tentar bater palmas com uma mão só. O contraste entre “nós” e os “outros” está inscrito na organização da etnicidade: uma alteridade dos demais que está explicitamente relacionada à asserção de diferenças culturais. Assim, começemos por repensar a cultura, a base a partir da qual emergem os grupos étnicos.

Nós, antropólogos, somos mais conscientes que os demais no que diz respeito à enorme variação global da cultura. Porém, como os demais, estivemos inclinados a pensar essa variação em termos da existência de uma multiplicidade de culturas diferentes e distinguíveis no mundo, sendo cada uma delas uma totalidade em si mesma. Se existem várias culturas no mundo, então devemos ser capazes de especificar onde está cada uma delas, o que as constitui e o que as unifica. Onde imaginamos que uma cultura está armazenada? Ela é algo formado por uma população, ou costumes, ou por todas as idéias compartilhadas pelas pessoas de uma tribo ou uma ilha? Onde está localizada essa unidade no espaço, tempo e pessoas?

Todos concordamos que cultura se refere a algo (tudo?) que é aprendido. Mais precisamente isso significa que cultura é induzida nas pessoas por meio da experiência – logo, para identificá-la, temos de ser capazes de apontar para essas experiências. Temos também de aceitar as seguintes implicações: que a cultura deve ser constantemente gerada pelas experiências por meio das quais se dá o aprendizado. Assim, temos de ter um foco – não para afirmar que a cultura é localizada em algum lugar, mas como uma forma de identificar onde ela está sendo produzida e reproduzida.

Convido-os a olhar para a cultura em termos globais e ver que ela apresenta não apenas uma enorme variação, mas também uma variação contínua. Compartilho algumas idéias com pessoas amplamente dispersas por todo o mundo, outras com meu vizinho mais próximo; e nenhuma outra pessoa no mundo possui um conjunto de idéias e conceitos –



cultura – idêntico ao meu. No entanto, a variação é contínua não no sentido de expressar todas as formas e possuir gradientes uniformes: existem descontinuidades mais ou menos abruptas, e agregados padronizados de algumas idéias compartilhadas ou em contrastes com outros. Ela é então caracterizada por uma continuidade complexa e padronizada. Porém o padrão não é – como ficaria implícito se falássemos em termos de uma multiplicidade de culturas locais – um mosaico de unidades delimitadas e homogêneas internamente. As idéias que compõem a cultura transbordam os seus limites e se difundem de forma diferenciada, criando uma variedade de agregados e gradientes.

Em segundo lugar, devemos pensar a cultura como algo distribuído por intermédio das pessoas, entre as pessoas, como resultado das suas experiências. Ao terem experiências semelhantes e se engajarem mutuamente em reflexões, instruções e interações, as pessoas são induzidas a conceitualizar e, em parte, compartilhar vários modelos culturais. Sugiro que um aspecto crucial das coisas culturais é a forma pela qual elas se tornam diferencialmente distribuídas entre pessoas e entre círculos e grupos de pessoas.

Em terceiro lugar, a cultura está em um estado de fluxo constante. Não há a possibilidade de estagnação nos materiais culturais, porque eles estão sendo constantemente gerados, à medida que são induzidos a partir das experiências das pessoas. Logo, argumento aqui que não devemos pensar os materiais culturais como tradições fixas no tempo que são transmitidas do passado, mas sim como algo que está basicamente em um estado de fluxo.

Todas essas características diferenciam claramente o objeto da cultura do objeto da organização social. Grupos sociais podem perfeitamente ter fronteiras bem definidas. Um grupo pode ser clara e categoricamente distinto de outro. Um grupo pode também ter uma participação interna uniforme, já que todos que compartilham uma determinada posição possuem direitos e deveres iguais. Além disso, os grupos podem ser estáveis, no sentido que a estrutura do grupo permanece sem mudanças através do tempo por meio de um padrão consistente de recrutamento, apesar da mudança e da substituição de pessoal. Em todos esses aspectos, o social apresenta propriedades distintas do cultural. Boa parte da confusão (e talvez também da importância premente) a respeito dos grupos étnicos surge dessa tensão entre a natureza dos grupos sociais e a natureza dos materiais culturais sobre os quais se baseia a definição de grupos étnicos como unidades sociais.

Ao falar nestes termos, estou fazendo uma leve simplificação da etnografia global. Já existiram, e ainda existem, alguns poucos lugares onde as continuidades se rompem. Quando os primeiros exploradores atravessaram o gelo e fizeram contato com os esquimós polares do norte da Groenlândia, eles encontraram pessoas que pensavam que o resto da humanidade havia perecido e que eles seriam os últimos humanos sobreviventes no mundo. Em outras palavras, eles representavam tanto um grupo isolado quanto uma cultura com fronteiras definidas. Isso era verdade naquela época. Não é mais verdade hoje. Porém conheço um lugar que parece ser assim hoje em dia. Nas Ilhas Andaman, na Baía de Bengala, existem os pigmeus de Andaman que vivem em comunidades que sobreviveram dispersas. A maioria dos andamaneses têm algum contato com o mundo, mas existe um grupo isolado em uma pequena ilha, chamada Ilha Sentinela.<sup>2</sup> Os membros desse grupo recusam qualquer contato com pessoas de fora. Alguns anos atrás, houve um artigo na *National Geographic* com uma foto magnífica deles na praia ameaçando e afugentando um pequeno barco que estava tentando atracar e fazer contato com eles. No entanto, existem poucos lugares como este. Nenhum povo consegue ou conseguiu manter este tipo de isolamento truculento em circunstâncias geográficas normais. A Ilha de Manhattan é muito mais típica da condição humana que a Ilha Sentinela, e isso tem sido verdade por muitos milhares de anos. Viver em comunicação em um lugar onde pessoas vêm e vão, interagem e se misturam com um grau considerável de pluralismo cultural é a condição normal da humanidade. Isso não é o resultado da modernização: todas as grandes civilizações através da história foram certamente caracterizadas por este tipo de pluralismo. A Ásia, a África, o Mediterrâneo, e amplas partes do Novo Mundo antes de Colombo, todos tinham essa característica.

Em um seminário anterior sobre Sanções Não-Violentas e Sobrevivência Cultural,<sup>3</sup> David Maybury-Lewis falou sobre grupos indígenas. Grupos indígenas são sobreviventes, em um sentido social, de populações que ocupavam a terra antes de alguns dos mais dramáticos confrontos e encontros de povos. As suas culturas, por outro lado, certamente não são aborígenes. Como David disse, ele poderia mostrar pessoas de vários grupos indígenas que possuem doutorado e que participaram de várias atividades que não podem ser definidas como aborígenes, assim como de intensa interação fora de seu grupo indígena. Ser um indígena não significa que você possui uma cultura indígena separada. Em vez disso, provavelmente significa que em alguns momentos, em algumas ocasiões, diz-se: “Essa é minha identidade étnica. Este é o grupo ao

qual desejo pertencer.” Também cultivam-se alguns sinais particulares que assinalam que essa é a sua identidade. Isso certamente significa que foram aprendidas algumas coisas que mostram uma continuidade cultural da tradição das prévias gerações da população indígena. Porém, essas idéias e habilidades, esse conhecimento, certamente não esgotam aquilo que foi aprendido, a cultura que uma pessoa controla.

Gostaria de insistir neste ponto e prosseguir lentamente de modo a nos livrarmos dos erros conceituais que tendemos a cometer, os quais podem distorcer nossa compreensão da natureza da etnicidade. Farei isso falando sobre a emergência de uma nova categoria étnica, a dos paquistaneses na Noruega. Há cerca de 30 mil paquistaneses vivendo como parte da sociedade norueguesa. A sociedade norueguesa era excepcionalmente homogênea, e esses trabalhadores imigrantes, que vieram do Paquistão a partir do final dos anos 1950 ou início dos anos 1960, pareciam bastante estranhos e anômalos para as comunidades norueguesas. Examinemos, agora, não a reação dos noruegueses a eles, mas a reação deles à Noruega e o que resultou da mesma. Começarei por um *pathan* que conheço, que veio do Paquistão no início dos anos 1960.

No Paquistão, os *pathans* são um dos vários grupos étnicos que periodicamente estão em conflito aberto uns com os outros. Durante anos, houve um movimento étnico pela independência de um Pakhtunistan livre; pela mídia jornalística atual, vocês devem estar familiarizados com os conflitos étnicos que acontecem em Karachi, nos quais os *pathans* têm participação. Logo, ser *pathan* no Paquistão é claramente ter uma identidade étnica distinta.

Assim, esse *pathan* veio para a Noruega bastante consciente de sua identidade. Ele chegou como um trabalhador imigrante. Claro que em tal situação se aprende muita coisa, muito rápido. Ele teve de aprender um pouco de norueguês, embora não perfeitamente. Conforme aprendia a língua, ele aprendia sobre a sociedade norueguesa. Teve de adquirir novas habilidades e novos saberes para conseguir um emprego, e ainda aprendeu mais coisas no seu novo local de trabalho. Sua concepção da sociedade norueguesa expandiu-se e mudou, e isso, insisto, é uma mudança na sua cultura. Não se trata apenas de uma questão de bilingüismo, aprender um pouco de norueguês e continuar sabendo uma língua *pashtu* que não se modificou. Ao contrário, ele está aprendendo vários tipos de coisas que também mudam o que ele costumava saber. Ele reflete ativamente sobre sua posição na Noruega. Sua idéia sobre o que é ser um muçulmano se torna diferente do que era quando

ele vivia em uma sociedade muçulmana. Além disso, a idéia de ser “paquistanês” é uma idéia nova e em expansão. Ela aparece quando ele procura a companhia de outras pessoas que estão na mesma situação que ele, que podem apoiar uns aos outros em uma crescente camaradagem derivada do fato de serem todos paquistaneses na Noruega. Ele nunca tinha se considerado como sendo paquistanês antes, mas as antigas diferenças étnicas do Paquistão parecem bastante irrelevantes em contraste com a experiência que ele tem ao se confrontar com o que é ser norueguês. Ele está reagindo ao que está aprendendo, revendo e reestruturando muitas das coisas sobre as quais ele não tinha refletido muito anteriormente. Ele está descartando alguns dos seus valores prévios e cultivando outros de forma crescente. Em outras palavras, sua cultura total está passando por uma mudança e rapidamente se torna ilusório identificar uma parte dele como sendo moldada pela cultura *pathan* ou paquistanesa e outra parte dele como representante da cultura norueguesa que ele está aprendendo.

Depois de algum tempo, sua esposa se junta a ele na Noruega. Todavia, a experiência de uma mulher vivendo na Noruega é muito diferente da de um homem. Uma vez que ela teve a vida reservada a uma mulher, no momento em que chega à Noruega a sua cultura é, em um sentido bem concreto, diferente da de seu marido. Além disso, suas experiências de vida na Noruega são drasticamente diferentes daquelas de seu marido, tanto porque ela está tendo uma vida diferente, quanto porque ela está interpretando tudo em termos diferentes e próprios a ela. Enquanto ela está limitada de uma forma que ele não estava ao chegar, ele foi forçado pelas circunstâncias a fazer e aprender muitas coisas as quais ela não será exposta. Assim, esses dois *pathans* em Oslo têm diferenças no início que só se acentuam devido às diferentes experiências que eles acumulam. Eles têm filhos nascidos na Noruega, mas de origem paquistanesa. Essas crianças vão a escolas norueguesas e, presumivelmente, aprendem coisas que outras crianças norueguesas também aprendem. Eles moram em um bairro que, em parte, possui outros paquistaneses e, em parte, noruegueses. As crianças são expostas a enormes conjuntos de experiências de aprendizado que são amplamente diferentes daquelas de sua mãe e de seu pai, quando estes chegaram à Noruega.

Assim, as crianças dessa família vão crescer com uma “cultura” – um arcabouço de aprendizado, reflexão e experiência – que será diferente tanto da de sua mãe e de seu pai, quanto das demais pessoas. Quero ressaltar este aspecto de uma pequena família paquistanesa que, embo-

ra seja uma unidade de reprodução do grupo étnico paquistanês, não é uma unidade de reprodução de uma cultura compartilhada, mas, ao contrário, é uma combinação dinâmica de diferenças, contrastes e conflitos culturais. A mulher e o marido têm idéias diferentes sobre como fazer coisas e como se adaptar, e discutem sobre isso. As crianças são levadas para diferentes caminhos por suas distintas relações com seus entes queridos, interpretando as suas próprias experiências individuais e lidando com seus próprios problemas. Seus interesses e suas interpretações podem estar em oposição direta aos de seus pais em muitos aspectos, assim como podem estar se desenvolvendo em direções divergentes. Em outras palavras, este grupo é um “saco de gatos” de interesses e idéias conflitantes, interpretações equivocadas e mal-entendidos, assim como de diferenças culturais – bem no centro de uma pequena família elementar. O que acontece com tal família?

Em primeiro lugar, seus membros irão convergir e compartilhar a idéia de uma identidade paquistanesa. Eles moram em Oslo e possuem contatos comuns em uma crescente comunidade de paquistaneses, a maioria *punjabis*. O que costumava ser um contraste étnico evidente entre *pathan* e *punjabi* se torna irrelevante. Agora eles são todos paquistaneses na Noruega. Eles possuem uma nacionalidade e algum grau de características em comum que permitem justificar isso e, certamente, eles compartilham um elemento de contraste: eles são muçulmanos (embora com uma grande variedade de orientações e afiliações) no meio de uma maioria cristã. Eles experienciam ser estereotipados por outros membros da sociedade norueguesa. Afinal, quem se importa se você diz que é *pathan* ou *punjabi*? Você é um paquistanês! As pessoas procuram laços comunitários com outras que estão em posições similares à sua, e logo “paquistanês” como categoria étnica emerge das suas experiências de serem objeto de estereótipos, de estarem entre estrangeiros, de estarem no mesmo barco. Mas as bases culturais dessa identidade compartilhada são realmente bastante frágeis e limitadas, enquanto as diferenças internas são evidentemente ainda maiores que na pequena família que analisamos. Apesar disso, a experiência que parece ser inegável – embora baseada em eventos distintos entre adultos e crianças, homens e mulheres – é a de ser diferente dos outros noruegueses.

Vejamos como essa comunidade de paquistaneses se forma e afirma seus efeitos progressivamente. Alguns paquistaneses são mais bem-sucedidos que outros em se adaptarem ao contexto norueguês. Aqueles que são menos bem-sucedidos passam mais tempo dentro do seu círculo paquistanês e, portanto, tornam-se mais influentes para articular as

atitudes dominantes da comunidade paquistanesa. De fato, eles usam sua rede de solidariedade paquistanesa como uma forma de simplificar e construir uma auto-imagem mais positiva em um mundo problemático com o qual eles têm de lidar até certo ponto, mas do qual eles podem se refugiar em uma comunidade de paquistaneses. Este é o contexto em que se forma o mito central da etnicidade: o *non sequitur*<sup>4</sup> que afirma que se “nós” da identidade minoritária compartilhamos tantas diferenças em relação aos “eles” dominantes – em termos de situação de vida, preocupações e atitudes – devemos ser semelhantes uns aos outros, compartilhando uma cultura que reflita essas diferenças em relação a outra cultura.

A formulação de tal mito, e do grupo social que se guia por ele, também tem efeitos ulteriores. Volto aqui ao homem *pathan* com o qual comecei esta exposição. Antes que sua mulher tivesse vindo para a Noruega, ele não precisava se preocupar muito com suas identidades, contatos e pertencimentos, principalmente em relação à cultura. Ele podia circular como um indivíduo solitário entre os noruegueses e podia encontrar outros paquistaneses quando desejasse. Quando sua mulher vai para a Noruega, ele se encontra em uma situação diferente. Em primeiro lugar, porque ele se preocupa com o que ela pode aprender sobre a situação das mulheres na Noruega e suas idéias sobre os direitos e papéis relativos a cada gênero. Além disso, outros paquistaneses o pressionam a aplicar o tipo de controle que eles querem ver instituído sobre as mulheres. Que melhor solução que criar uma aliança com eles de modo a proteger seus interesses? Dentro da comunidade paquistanesa, as pressões coletivas são moldadas de modo a restringir o movimento das mulheres e controlar o que elas podem vir a aprender. Essas novas preocupações irão influenciar e mudar as posições que ele próprio tem em relação às idéias norueguesas que ele aprendeu.

A cultura está sempre em fluxo e em mudança, mas também sempre sujeita a formas de controle. Os principais processos criativos e expansivos de conhecimento e diversificação sobre os quais falei não são ilimitados na sua capacidade de produzir variação contínua. Vejo três processos contrários à variação que gostaria de ressaltar: os processos de controle, silenciamento e apagamento das experiências. A cultura que cada pessoa está acumulando e vivendo está em constante reformulação, não apenas devido à sua expansão, mas também por ser limitada e canalizada por esses três processos. Vemos isso de forma mais dramática nas crianças de origem paquistanesa nascidas na Noruega. Essas crianças obrigatoriamente vão para as escolas norueguesas, o que é ao mesmo tempo celebrado e visto com preocupação pelos pais. À medida

que experienciam a crescente distância e alienação que esse aprendizado e essas experiências produzem nas suas próprias crianças, os pais tentam controlar e minimizar o contato destas com a fonte do conflito. Muitos pais paquistaneses recusam-se a permitir que seus filhos tragam colegas noruegueses para casa ou que os visitem em suas casas. Experiências também são silenciadas: qualquer que seja o tipo de amizade dessas crianças com noruegueses na situação escolar, elas aprendem a não falar a respeito em casa, pois isso causa problemas. Não estou seguro sobre o efeito que isso tem na conceptualização de tais relações e experiências, mas, com certeza, deve ter um efeito. Finalmente, caso o silenciamento falhe, pode haver a necessidade de um apagamento ativo. Tomemos como exemplo a filha de uma família paquistanesa que vai à escola norueguesa e, como todos os alunos, tem aulas de educação física. As meninas, segundo as convenções paquistanesas, podem ser ativas e vivazes, não precisam ser desencorajadas a fazer ginástica. Porém, quando elas completam 10 ou 12 anos, tal atividade física não é mais apropriada, pelo menos do ponto de vista de seus pais. A imagem da filha deles, uma mulher em formação, dançando em um estado de nudez relativa é algo extremamente perturbador. A menina pode ter efetivamente gostado muito da atividade e acumulado uma avaliação favorável dela. Nesse caso, esta experiência positiva precisa ser apagada, e ela deve aprender que isso é ruim. A continuação da educação física para meninas é um ponto de atrito constante entre as autoridades escolares e a comunidade paquistanesa.

Ainda mais dramático, é claro, é o caso das amigas e paixões entre gêneros. As crianças não costumam avançar muito na escola antes de mostrar os primeiros sinais de paixões românticas. Como essas crianças norueguesas de origem paquistanesa lidam com essas questões? Seus pais mostram insatisfação diante da mais leve sugestão ou mesmo do pensamento sobre essas relações, e as dificuldades são inevitáveis. Para os meninos, o controle e o silenciamento entram em ação. No caso das meninas, pode resultar num desespero real, pois qualquer história que circule na comunidade paquistanesa a respeito de uma das filhas possuir um namorado norueguês manchará enormemente sua reputação e reduzirá seu valor no mercado matrimonial entre os paquistaneses. Inevitavelmente as notícias chegarão ao Paquistão e impedirão que se possa conseguir um casamento arranjado para ela. O que os pais podem fazer? Eles certamente não dão à menina nenhuma chance de refletir sobre a experiência, de falar sobre ela e de aceitá-la e aprender alguma coisa positiva a partir dela. Em vez disso, eles agem de modo a apagá-la, eliminá-la. Caso esta tática não tenha sucesso, a menina pode

ser mandada para junto de parentes no Paquistão, o que muitas vezes ocorre para prevenir esses perigos e não como resultado de um fato concreto. Algumas meninas, nascidas na Noruega e fluentes em norueguês e na cultura dominante, são mandadas para “casa” no Paquistão, para viver com avós ou um tio que elas talvez não conheçam, com uma passagem de ida, para descobrir, ao chegar, que não têm a permissão de voltar. As autoridades consulares norueguesas têm estado envolvidas em alguns desses casos, porque as meninas em questão conseguiram ter acesso e contar sua história a elas. Porém, em muitos outros assuntos, as autoridades norueguesas apoiaram os pais, controlando e silenciando com base na sua construção sobre a natureza e o significado das diferenças culturais e da identidade étnica.

Embora algumas formas pelas quais processos de experiência, aprendizado e interação, por serem potencialmente ilimitados, produzam um campo global irrestrito e realmente contínuo de variações, estes são contraditórios por processos sociais específicos de controle, silenciamento e apagamento. Esses processos sociais operam propiciando descontinuidades culturais e uma isomorfia relativamente maior entre o social e suas divisões, e o cultural com sua tendência inconveniente em transbordar, variar e misturar. O campo desordenado de variações e interrupções ocasionais das descontinuidades resultantes é adicionalmente distorcido em termos conceituais pelo mito da homogeneidade e compartilhamento cultural, de modo a permitir que ele ofereça um melhor mapeamento e justificativa para a construção das identidades sociais e dos pertencimentos ao grupo. Alguns itens particulares da cultura, preferencialmente organizados segundo idiomas contrastivos, são então selecionados como ícones dessas identidades contrastantes. Este é o modo pelo qual a variação cultural é mobilizada para servir de base dos grupos étnicos como fenômeno social. O pertencimento ao grupo étnico é construído sem referência à diversidade real da cultura, que atinge até o cerne da família nuclear, mas por meio de um mito exagerado de contraste e compartilhamento respectivamente. Isso é dramatizado por alguns emblemas culturais contrastivos e um certo grau de seleção, relatos históricos de situações nas quais grupos (e não “culturas”) entraram em confronto e praticaram injustiças uns contra os outros.

Todos somos parte dessas histórias e podemos ter dificuldade em nos distanciar das identidades convenientes que elas oferecem. Porém, chama a atenção o fato de que, dependendo de onde estamos e de que tipo de sociedade nos cerca, essas histórias diferem juntamente com a natu-



reza da etnicidade resultante. Não parece haver nenhum processo primordial identificável agindo na produção do mesmo tipo de grupo étnico em situações diferentes, mas sim o fato de que as circunstâncias específicas nas quais as identidades étnicas emergem variam tão amplamente, que os resultados são semelhantemente variáveis. Todas as generalizações feitas até agora foram comprovadamente simplificadoras e erradas.

## ETNICIDADE E AGENTES POLÍTICOS

O argumento acima dizia respeito principalmente à cultura, ao pluralismo cultural e aos processos sociais que moldam as sensibilidades étnicas, e menos às questões da etnicidade na forma pela qual elas são construídas pela mídia contemporânea que lida com conflitos atuais. Quando se fala de etnicidade na mídia ou em boa parte das ciências sociais, a atenção está estreitamente focalizada na politização desse campo de variação cultural dentro de certas estruturas do Estado moderno, ou seja, os conflitos étnicos na sua configuração contemporânea. Para lidar com essas questões, precisamos também de uma análise dos processos pelos quais certos tipos de líderes acionam identidades étnicas na ação política coletiva. Esses eventos contemporâneos são freqüentemente referidos como uma “retribalização”, impondo uma perspectiva histórica que os descarta como sendo, de certa forma, arcaicos e anômalos. Essa é uma das falácias plausíveis que David Maybury-Lewis mencionou no seu seminário. Creio que esse fenômeno não tem nada a ver com tribalismo e sistemas políticos pré-estatais – ao contrário, é uma resposta das pessoas a uma forma particular de organização estatal e às oportunidades políticas criadas por ela. Além disso, é importante reconhecer que a dinâmica da mobilização política em direção ao conflito com base étnica não é a expressão de sentimentos populares coletivos, mas resulta de ações estratégicas feitas por agentes políticos. Nossa habilidade em prevenir e reverter tais perversões das relações sociais em Estados culturalmente plurais depende da nossa habilidade em compreender essa dinâmica com alguma precisão.

Cruamente, diria que os conflitos que vemos hoje em dia resultam da ação de políticos de médio escalão que usam a política da diferença cultural para avançar suas ambições por liderança. As identidades étnicas são tentadoras para eles porque vêem nelas uma base política potencial, por assim dizer, a sua espera, sendo que tudo que eles precisam é achar uma chave para colocar o sistema em movimento. Os líderes procuram essas bases e as mobilizam, fazendo com que as diferenças culturais

contrastivas fiquem mais salientes, preferivelmente relacionando-as com ressentimentos e injustiças, estejam estas no passado ou se intensificando no presente. Eles mobilizam essas bases por meio da insatisfação, de modo a poderem guiá-las na direção de uma satisfação prometida. Eles se envolvem em políticas de confronto em que, na verdade, o apelo étnico de líderes ou candidatos em competição é de um tipo que piora constantemente o conflito e o contraste, porque, uma vez que se entra nesta trajetória, quanto mais se prova o seu próprio empenho à causa por uma retórica feroz, mais se conquistam apoio e autoridade. Cada candidato enfatiza a completa irracionalidade dos outros e dos limites da situação presente, de modo a afirmar o caráter necessário do apoio popular a ele, para que possa liderar seus seguidores à “terra prometida”. A emergência de tal onda de mobilização étnica também intensifica os processos de controle, silenciamento e apagamento das experiências, produzindo, assim, suas próprias pré-condições. Pessoas com uma rica rede de relacionamentos e experiências que se estendam para além do grupo étnico são informadas que tais coisas são proibidas, sem valor ou, pior, que elas não serão mais toleradas, pois devemos ser fortes e unidos para criar a força política necessária para atingir nossos objetivos particulares. Esses objetivos são formulados pelos agentes políticos como uma imposição. Não é dada ao indivíduo a opção de dizer, por exemplo: “Sim, eu quero acionar minha identidade étnica para este fim, mas não para aquele. Eu o apoiarei nesta política, mas não naquela.” Assim, o processo coletivo restringe dramaticamente a liberdade de ação e escolha. Blocos com programas fechados são criados, e escolhas incompatíveis são impostas. A diversidade de vivências e de escolhas das pessoas é reduzida até na sua vida privada, e as suas concepções sobre quem são ou o que poderiam fazer são limitadas e diminuídas.

Tone Bringa, uma colega antropóloga, deu início a sua etnografia em uma cidade da Bósnia, antes que os conflitos começassem. Os católicos podiam até se identificar como croatas, mas, na verdade, eles se pensavam como habitantes da cidade e não como parte da Croácia. Bringa viu o processo pelo qual a politização e a mobilização de grupos étnicos invadiram a sociedade local. Ela procurou mapear os processos que lá ocorreram.<sup>5</sup> Trata-se de uma daquelas tristes histórias de pessoas em uma rede de relações que ultrapassava a fronteira entre muçulmanos e católicos – uma fronteira entre categorias que conferia diferenças em termos de costume e identidade, mas que era colocada em dúvida pelos inúmeros materiais culturais compartilhados e por uma rede de relações que ligava intimamente as pessoas. Alguns casamentos mistos costumavam acontecer, existindo tanto padrões de comportamento nos

quais as pessoas lidavam com o fato de que rapazes e moças de diferentes categorias se apaixonavam, quanto um saber vernacular sobre como acomodar essas relações que cruzavam linhas de separação. Entretanto, os agentes políticos foram mobilizando progressivamente as pessoas. Elas foram colocadas em situações nas quais os jovens não tinham escolha a não ser optar por um dos lados. No entanto, as mulheres mais velhas na aldeia continuaram por muito tempo a trocar notícias sobre seus respectivos filhos e maridos, que estavam matando uns aos outros nas montanhas. Assim, comunidades complexas, que conviviam com um rico capital de pluralismo e diversidade cultural, foram destruídas.

Vale a pena enfatizar que este é um processo que se instaura em um contexto mais amplo de instituições estatais e internacionais, e não na ausência destas. No entanto, a mobilização étnica que ocorre em tais contextos não é necessariamente aquela do nacionalismo. Frequentemente grupos étnicos são mobilizados como facções em busca do controle do centro em um Estado multicultural, ou procuram sobreviver nas periferias de tais Estados. Os grupos étnicos podem ter projetos nacionalistas imputados a eles pelos seus agentes políticos e, subsequentemente, se direcionar na busca de outros fins, ou vice-versa. Em ambos os casos, as estratégias empregadas vão refletir as oportunidades e circunstâncias particulares de cada estrutura estatal dentro da qual elas são empregadas. Está-se tornando óbvio que esse tipo de mobilização étnica ocorre menos prontamente em Estados autoritários. Assim, não é coincidência que a Iugoslávia de Tito era um Estado mais unificado que na era pós-Tito, quando ela se desintegrou. Tampouco é coincidência que a União Soviética se manteve unida quando o terror estava no seu auge. O campo de ação dos agentes políticos de nível médio é muito maior onde a competição por liderança política é mais aberta e descentralizada. Isto faz com que bases políticas desorganizadas como as identidades étnicas se tornem mais atraentes e que sua mobilização seja mais factível.

Por outro lado, as estruturas estatais também podem estar diretamente baseadas em grupos étnicos. A estrutura multiétnica e multicultural clássica na Europa era, evidentemente, o Império Otomano com sua extraordinária organização de grupos culturais dentro de um sistema de divisão de trabalho que o englobava como um todo. Também existiam confrontos étnicos e “limpeza étnica” nesse tipo de estrutura, mas estamos começando a ver que sistemas mais democráticos de governo podem oferecer um campo mais amplo de rivalidades que pode levar a mobilizações e movimentos étnicos. Obviamente, o que chamamos de

democracias não são sistemas simples que expressam diretamente a vontade popular, são sistemas que são governados por meio de processos instituídos específicos que possuem um caráter populista. Elas oferecem um campo aberto para rivalidades e liderança política e, caso exista essa base de contrastes étnicos em termos de identidade que possa ser trabalhada, seguramente alguém irá usá-la. Às vezes, isso leva a uma inevitável escalada de contrastes entre essas bases políticas que estão emergindo na disputa pelo controle do Estado, ou pode levar ao separatismo.

Por fim, vamos refletir nas possibilidades de soluções não-violentas diante da intensificação étnica. Lembremos o exemplo dos paquistaneses na Noruega. Gostaria de lembrar a vocês os processos constantes que estão agindo naquela situação: processos contínuos nos quais pontes estão sendo constantemente construídas, fronteiras são enfraquecidas através de experiências e aprendizados que as ultrapassam, intensa variação cultural em nível individual, redes de relacionamentos que se tornam mais contínuas. Ao mesmo tempo também agem os processos de controle, silenciamento e apagamento que se contrapõem às conexões e criam descontinuidades. Se quisermos evitar uma escalada na situação, creio que esta é a chave da compreensão da dinâmica do fenômeno que devemos utilizar.

A questão é intervir nos elementos que permitem que a mobilização e a separação étnica tenham lugar – em outras palavras, atacar os mitos da cultura. Precisamos reduzir a importância da consciência que as pessoas têm dessas diferenças específicas e chamar a sua atenção para todas as outras diferenças cruzadas e interesses comuns que elas têm como indivíduos compósitos. Queremos criar arenas destinadas à negociação, onde se possa trabalhar a partir de interesses comuns e ir além, permitindo que os processos que criam pontes sejam produtivos e se imponham com menos restrições. Essa é a essência da barganha coletiva nas relações trabalhistas na Escandinávia. Não se começa com grupos opostos e tenta-se juntá-los. Começa-se com os pontos em comum. Pergunta-se quais são os interesses compartilhados pelas partes. Então, negocia-se para expandir os pontos em comum. Este é o procedimento oposto àquele empregado pelos agentes políticos que mobilizam grupos étnicos.

Logo, caso se esteja lidando com um conflito étnico, não se deve criar uma arena que permita que os líderes possam falar estritamente como representantes de bases políticas enquanto divulgam o que vão dizer para suas bases – isto só pode terminar em um impasse. O discurso deve ser definido de modo que ele não seja centrado nas distinções que mar-

cam a fronteira, mas sim em todos os outros interesses que não podem ser estruturados ao longo de uma única linha de confronto. Foi o que Roed Larsen<sup>6</sup> fez na sua mediação secreta entre palestinos e israelenses para romper o impasse nas negociações. Obviamente, é muito cedo para dizer se foi um esforço bem-sucedido, mas ainda há esperança. Em comparação com as negociações sobre a Bósnia<sup>7</sup> é possível perceber uma clara diferença. Os negociadores bósnios estavam presentes com seus símbolos e posições contrapostas, e as negociações tentavam uni-los. Essa técnica é oposta àquela que seria indicada pela dinâmica da etnicidade, a qual procurei expor aqui. Por mais frágeis e pouco reconhecidos que sejam os pontos em comum, é com eles que devemos começar, sempre pretendendo expandi-los progressivamente mediante a exploração de questões compartilhadas. Somente assim as dicotomias das fronteiras étnicas podem ser superadas, por meio do foco em vidas inteiras e na continuidade da variação cultural que atravessa a sociedade mais ampla.

## ABSTRACT

*This article explores the relation between ethnicity and culture. The author argues that culture is in a state of flux that is structured and expressed in the interactions between the social agents. This generates cultural variation within all social groups. Therefore, ethnicity cannot be defined as cultural stuff that is homogeneously distributed in a particular group and distributed across generations. The existence of any ethnic group is connected to boundaries created and maintained by power relations and processes of control, silencing and erasing of personal experiences that escape from the cultural model reified as its own.*

Keywords: *ethnicity; culture; power; conflict; pakistanis in Norway; Bosnia.*

## NOTAS

<sup>1</sup> Texto apresentado na Conferência “Rethinking Culture” (“Repensando a Cultura”) em 1995, na Universidade de Harvard.

<sup>2</sup> Sentinel Island.

<sup>3</sup> Nonviolent Sanctions and Cultural Survival Seminar.

<sup>4</sup> Inferência que não deriva das premissas; falácia [N. T.].

<sup>5</sup> BRINGA, Tone. *Being muslim the Bosnian way: identity and community in a Central Bosnian Village*. Princeton: Princeton university Press, 1995. [N.T.]

<sup>6</sup> Roed Larsen (1947- ), diplomata norueguês e professor de filosofia e sociologia nas universidades de Oslo e Bergen. Em 1981, Larsen fundou o Instituto de Ciências Sociais Aplicadas em Oslo, no qual lançou um projeto de pesquisa sobre as condições de vida dos palestinos em Gaza e na Cisjordânia sob ocupação

israelense. Os contatos feitos durante esta pesquisa lhe permitiram ser o mediador das negociações secretas entre a OLP e Israel que levariam à assinatura dos chamados Acordos de Oslo em 1993. Em 1999, ele foi nomeado Coordenador Especial das Nações Unidas para a Paz no Oriente Médio. [N.T.]

<sup>7</sup> A Guerra Civil na Bósnia opôs forças sérvias, croatas e muçulmanas de 1992 a 1995. [N.T.]

PAULO GABRIEL HILU DA ROCHA PINTO\*

## ETNICIDADE E NACIONALISMO RELIGIOSO ENTRE OS CURDOS DA SÍRIA

*Este artigo analisa o papel do sufismo na constituição das identidades étnicas e nacionalistas entre os curdos da Síria. O papel central dos agentes religiosos, como os shaykhs sufis, na codificação cultural que serviu de base para a delimitação da identidade étnica dos curdos, é expresso na emergência de um nacionalismo religioso curdo no século XX. O autor explora as tensões entre o universalismo do islã e o particularismo das identidades étnicas e nacionalistas dos curdos da Síria, apontando para as estratégias discursivas e práticas de “etnificação” do sufismo como um “islã curdo”.*

Palavras-chave: *etnicidade; nacionalismo; curdos; islã; sufismo; Síria.*

---

\* Professor do PPGA/UFF;  
Coordenador do Núcleo  
de Estudos sobre o Oriente  
Médio/UFF.

O papel da religião na constituição das identidades curdas contemporâneas tem sido amplamente negligenciado devido, em parte, à definição de etnicidade como a expressão de diferenças e descontinuidades culturais. A partir dessa perspectiva, o islã sunita<sup>1</sup> não poderia ser visto como um fator relevante na definição das identidades étnicas e nacionais dos curdos, pois ele não os diferenciava dos demais grupos étnicos com os quais eles estão em contato, como os turcos, árabes e persas. Além disso, o islã sunita também não confere uma unidade aos curdos, pois há entre eles adeptos do xiismo, assim como seguidores de seitas heterodoxas muçulmanas e não-muçulmanas, como, por exemplo, os Ahl-i Haqq, Alevi e Yazidis.<sup>2</sup> A maior parte dos estudos sobre etnicidade e nacionalismo entre os curdos apresenta uma narrativa linear de secularização progressiva das identidades curdas, a qual estaria ligada à emergência do nacionalismo curdo.<sup>3</sup>

Esse tipo de abordagem faz eco às teorias sobre as origens do nacionalismo apresentadas por Benedict Anderson e Ernest Gellner, que colocaram o processo de surgimento e afirmação das ideologias nacionalistas como o resultado do declínio das comunidades religiosas baseadas em princípios universais, como a *umma* islâmica ou a *oikumene* cristã. Benedict Anderson (1991, p. 12-36) apresentou o surgimento do nacionalismo como sendo ligado à fragmentação das comunidades religiosas baseadas em doutrinas codificadas em textos sagrados – a Bíblia, o Alcorão ou os Vedas – as quais eram transmitidas por meio de línguas sagradas, como o latim, o árabe clássico ou o sânscrito. Ele afirmou que essas comunidades religiosas foram substituídas por uma comunidade política baseada no sentimento de pertencimento a uma identidade lingüística, cultural e territorial compartilhada. Em seu livro sobre o nacionalismo, Ernest Gellner (1983, p. 41-43) apresentou uma abordagem ligeiramente diferente, argumentando que o islã constituiria um caso à parte, sendo o sistema religioso que estaria mais bem preparado para se adaptar ao universo dos Estados-nação. Gellner afirmava que o islã compartilhava muitas características com a modernidade, tais como a ênfase em relações igualitárias e verdades textuais como formas de produção de ordem social. No entanto, argumentava ele, a inserção do islã no mundo moderno só poderia ser feita às custas da sua secularização, de modo a criar um “ponto de transição da fé para a cultura, para a sua fusão com a etnicidade e, eventualmente, com um Estado” (GELLNER, 1983, p. 72).

Apesar dos méritos dessas teorias em ressaltarem os processos sociais ligados à emergência do nacionalismo em contextos europeus, elas são



inadequadas para se pensar etnicidade e nacionalismo em sociedades nas quais as identidades religiosas mantiveram a sua força como princípios de organização social e marcadores de expectativas culturais. O antropólogo holandês Peter Van der Veer mostrou em sua análise do surgimento dos nacionalismos hindu e muçulmano na Índia como as comunidades religiosas proveram um quadro de referência institucional, territorial e identitário, a partir do qual se criaram discursos que enfatizavam o caráter sagrado e moral da nação (VAN DER VEER, 1994, p. 25-77). Ele definiu como “nacionalismo religioso” essa articulação entre discursos e práticas fundamentadas em comunidades religiosas e o processo de imaginação criadora da comunidade nacional. Para o nacionalismo religioso, a existência da nação é dada pelo compartilhamento de uma religião pelos seus membros (VAN DER VEER, 1994, p. 22-23). Van der Veer também ressaltou que, apesar de existir uma tradição importante de nacionalismo secular na Índia, os discursos e imagens religiosos continuam a fornecer o substrato para o imaginário nacional (VAN DER VEER, 1994, p. 121-128). As origens dessas formas religiosas do nacionalismo indiano estão na apropriação simbólica do espaço por práticas religiosas, como as peregrinações, que criam laços emocionais e pessoais com o território, que é demarcado por uma topografia sagrada.

Um argumento semelhante poderia ser feito para a maioria das sociedades no Oriente Médio, incluindo os Estados-nação nos quais os curdos estão localizados.<sup>4</sup> No caso da Síria, as identidades religiosas aumentaram de importância nos últimos 20 anos como canais de participação na esfera pública, assim como quadros normativos para as trajetórias individuais e interações sociais (PINTO, 2004b). Desse modo, não chega a ser surpreendente o aumento de importância da religião como elemento de definição das fronteiras da identidade curda na Síria.<sup>5</sup> Os efeitos políticos da crescente importância de elementos religiosos como marcadores culturais da etnicidade curda podem ser vistos nos discursos conciliatórios *vis-à-vis* ao islã de muitos partidos nacionalistas curdos de inspiração secular, inclusive o PKK que tradicionalmente tinha uma postura marcadamente anti-religiosa de cunho marxista.

No entanto, existe uma tensão entre o universalismo religioso do islã e a reivindicação de particularismo cultural e político que sustenta as identidades étnicas e nacionais dos curdos. O violento confronto entre grupos islâmicos curdos, como o *Ansar of-Islam* no Curdistão iraquiano ou o *Hizbollah* curdo na Turquia, e os movimentos nacionalistas seculares curdos é um exemplo da expressão política dessa tensão. Muitos líderes religiosos e políticos curdos procuram promover a idéia de um “islã

curdo” como uma forma de superar as contradições entre o universalismo religioso e o particularismo étnico, de modo a manter o islã como um elemento central na definição das fronteiras da identidade curda. Essa particularização étnica do islã é geralmente construída dentro do universo de práticas e discursos da vertente mística do islã, o sufismo.

O sufismo teve um papel importante na constituição e afirmação das identidades étnica e nacional entre os curdos. Por todo o Curdistão, *madrasas* (escolas corânicas)<sup>6</sup> e *zawiyas* (centros rituais) sufis funcionaram como centros intelectuais nos quais os diversos dialetos curdos foram sistematizados em uma língua escrita, permitindo o desenvolvimento de uma literatura curda. Os *shaykhs* (líderes religiosos) de fala curda, principalmente aqueles afiliados à ordem sufi (*taria*, pl. *туру*) Naqshbandiyya, contribuíram para o desenvolvimento e difusão da cultura literária curda.<sup>7</sup> As comunidades sufis usavam as línguas vernáculas, assim como ritmos e canções populares, nos seus rituais. Isso fez com que as *zawiyas* sufis se constituíssem em espaços privilegiados para a adaptação das tradições religiosas do Islã aos contextos culturais e sociais das comunidades de fala curda. Os *shaykhs* sufis também criaram e divulgaram elementos culturais supralocais e/ou supratribais – tais como a língua escrita, textos e narrativas – os quais foram objetivados como marcadores da “fronteira étnica” (BARTH, 1998, p. 15-16) que gradualmente passou a definir e manter as identidades curdas em um nível supralocal.

Como a maior parte do processo de objetivação cultural foi feito no âmbito das *madrasas* e das *zawiyas* sufis, símbolos e rituais islâmicos foram incorporados como “*sinais diacríticos*” (BARTH, 1998, p. 14) usados para denotar a distinção cultural dos curdos em relação aos demais grupos étnicos. No caso dos curdos da Síria, construções identitárias étnicas ou nacionais a partir de elementos religiosos coexistem com versões seculares das mesmas identidades, as quais podem mesmo apresentar um veio anti-religioso como no discurso nacionalista de partidos de inspiração marxista, como o PKK. Apesar do nacionalismo de inspiração secular permanecer bastante forte entre os curdos da Síria, em particular entre as comunidades curdas em centros urbanos, como a de Aleppo, a religião ganhou força como elemento constituinte das identidades curdas nos últimos dez anos. Este fenômeno está relacionado tanto a processos políticos e religiosos específicos das comunidades curdas, quanto a tendências mais gerais de afirmação de identidades religiosas como quadro de referência para a participação social e política na sociedade síria.<sup>8</sup>

Este artigo analisa o papel do sufismo como uma arena de produção e negociação das identidades religiosas, étnicas e nacionais dos curdos na Síria. Essas identidades são constituídas e disciplinadas<sup>9</sup> dentro dos discursos, práticas rituais e relações de poder que estruturam as comunidades sufis. Os dados etnográficos aqui analisados referem-se a duas comunidades sufis, uma em Aleppo e outra em Afrin, no norte da Síria.

## OS CURDOS NA SÍRIA

Os curdos constituem uma comunidade de 1,2 milhões de pessoas, sendo cerca de 8% da população total da Síria.<sup>10</sup> As regiões da Síria cuja maioria da população é curda estão localizadas no Kurd Dagh, uma região montanhosa entre Aleppo e a fronteira com a Turquia; na região ao longo da fronteira com a Turquia de Ras al-'Ayn até Qamishli; e na parte nordeste da Mesopotâmia Síria ou Jazira. Essas regiões curdas não possuem contigüidade territorial dentro da Síria, sendo conectadas às regiões curdas da Anatólia. Existem também grandes comunidades curdas em Damasco e Aleppo, tendo cada uma delas uma população de 300 mil habitantes. Essas comunidades urbanas, por estarem localizadas nos centros político e econômico da Síria, têm um papel importante na definição das formas de participação dos curdos na sociedade síria.<sup>11</sup>

As comunidades curdas de Damasco e Aleppo são muito diferentes em sua composição e dinâmica social. A comunidade de Damasco data do período da dinastia Aiúbida (séculos XII–XIII), quando soldados curdos foram assentados por Saladino, o fundador da dinastia, no que hoje são os bairros da Salihyya e Hayy al-Akrad. Embora os curdos de Damasco tenham mantido sua identidade étnica, a distância do Curdistão<sup>12</sup> favoreceu a sua integração cultural na sociedade damascena. Tal fato pode ser visto na adoção do árabe como língua franca da comunidade em contextos públicos e, mesmo, privados.<sup>13</sup>

Os curdos tiveram uma presença significativa em Aleppo desde o período Otomano (séculos XVI–XX), quando tribos e famílias curdas se instalaram em seus subúrbios (RAYMOND, 1998, p. 48). Atualmente Aleppo é a segunda maior cidade da Síria com cerca de 2 milhões de habitantes, sendo a capital da província (*muhafaza*) do mesmo nome e um importante centro industrial. A economia de Aleppo é baseada na indústria têxtil e alimentícia, comércio e serviços. A importância econômica de Aleppo e sua posição geográfica geraram um grande fluxo migratório das áreas de maioria curda na Síria, criando uma comunidade curda que permanece conectada às suas origens rurais. Assim, as identidades

curdas no norte da Síria devem ser abordadas no contexto dessas conexões entre Aleppo e as diferentes partes do “Curdistão sírio”.

O contexto social e cultural da comunidade curda de Aleppo permitiu o desenvolvimento de uma identidade curda alepina. Essa identidade se caracteriza por uma forte valorização do uso de *Kurmanji*<sup>14</sup> em trocas linguísticas públicas e privadas, assim como pela exibição pública de sinais diacríticos da identidade curda, tais como os trajes e a música curda. Essa produção de marcadores da identidade curda por meio da objetivação de certos traços culturais é uma forma de construir e afirmar publicamente a fronteira étnica da comunidade em um contexto urbano e multicultural como o de Aleppo, o qual se caracteriza pela posição dominante da cultura árabe, que é tanto promovida pelo Estado quanto sancionada pelo islã. Enquanto o sistema escolar sírio inculca a língua árabe como o contexto lingüístico público e erudito nas novas gerações de curdos de Aleppo, esse processo é contrabalançado pelos esforços de membros de organizações de jovens curdos que ensinam informalmente a versão escrita do *Kurmanji* e oferecem grupos de estudo sobre os textos literários curdos.<sup>15</sup>

A manutenção da fronteira étnica é feita em contraposição a fatores que favorecem a sua dissolução como princípio de organização das diferenças culturais e das interações sociais. Por exemplo, os elementos culturais que os curdos urbanos compartilham com os outros membros de sua classe social (qualquer que seja ela) por meio de padrões de consumo, vestimenta ou entretenimento, são ativamente contrabalançados pela afirmação de diferenças étnicas através da exibição performática de práticas culturais relacionadas à identidade curda. Em Aleppo, isso fica evidente quando curdos de todas as origens sociais se mobilizam para a celebração de *New Ruz*, o Ano-Novo Curdo/Persa de origem zoroastra, que marca o início da primavera em 21 de março. Essa celebração envolve a performance de música curda e danças em torno de fogueiras na noite do dia 20 e refeições rituais (*sofreh*) que congregam grupos familiares, assim como a comunidade curda mais ampla, no dia 21.<sup>16</sup>

A comunidade curda de Aleppo concentra-se nos bairros proletários de Ashrafiyya, Shaykh Maq̄sud e Sh‘ar, que estão localizados na parte norte da cidade. Embora a maioria dos curdos de Aleppo pertença aos estratos populares da sociedade, já que muitos deles são migrantes rurais recém-chegados e empregados como trabalhadores braçais e não especializados, existe uma significativa classe média curda que investe pesadamente em educação como mecanismo de ascensão social. Esses curdos com melhor posição social tendem a morar em bairros com gran-

de população curda, tais como a Hamdaniyya, o que mostra a persistência dos laços étnicos apesar da mobilidade social.

Os padrões de residência dos curdos de classe média em Alepo também mostram uma tendência deles de se estabelecerem em bairros de composição étnica ou religiosa minoritária, principalmente nos bairros cristãos.<sup>17</sup> Vários bairros que eram tradicionalmente cristãos, tais como Maydan, Siryan al-Qadima e Siryan al-Jadida, agora apresentam grande percentagem de curdos na sua população. Esse fenômeno é em parte ligado a uma maior taxa de emigração entre os cristãos, o que cria uma oferta de moradia e o emprego nas áreas cristãs maior do que no resto de Alepo. Elementos culturais também demonstram esse processo. Vários informantes curdos de classe média afirmaram claramente que preferem viver em bairros cristãos a viver em áreas árabe-muçulmanas de Alepo. Eles justificaram essa preferência dizendo que o seu estilo de vida secular é mais parecido com o dos cristãos do que com o dos árabes muçulmanos, que são vistos pelos curdos seculares como seguidores estritos dos princípios islâmicos.

Para além do elemento religioso, a afinidade com o estilo de vida dos cristãos que é expressa pelos curdos também pode ser vista como uma estratégia usada por estes para manter a sua distinção e coesão como comunidade étnica. Isso é corroborado pelo fato de que, mesmo entre os curdos mais religiosos, existe uma preferência por morar em bairros cristãos. Além disso, a afiliação religiosa dos curdos pode ser objetivada como marcador de diferença cultural em relação aos cristãos, uma vez que todos os curdos na Síria são muçulmanos sunitas ou membros de uma pequena minoria Yazidi com 30 mil membros. Esse contraste contrabalança a constante produção de traços culturais compartilhados por meio das interações sociais baseadas em relações de vizinhança e amizade. Desse modo, ao canalizarem seus laços pessoais e interações sociais para outros grupos minoritários aos quais eles não podem ser facilmente assimilados, como é o caso dos cristãos, os curdos reforçam sua fronteira étnica, adicionando a ela as diferenças religiosas que os separam de seus vizinhos. Essa estratégia faz com que seja mais difícil a assimilação dos curdos na cultura dominante árabe-muçulmana por meio das relações de amizade e casamento.<sup>18</sup>

Os laços entre Alepo e as regiões curdas da Síria são mais fortes no Kurd Dagh que, devido à sua proximidade (100km), foi completamente incorporado à esfera econômica de Alepo. O Kurd Dagh (Montanha dos Curdos) compreende uma fértil área agrícola entre Alepo e a fronteira sírio-turca e tem o seu centro administrativo e econômico em 'Afrin,

uma cidade com 20 mil habitantes. A população de 'Afrin é quase toda composta de curdos, com algumas tribos árabes que se "curdificaram" ao se estabelecer na cidade. Muitos curdos de Aleppo têm uma ligação afetiva com 'Afrin, que eles consideram como a "capital do Curdistão sírio".<sup>19</sup> As principais atividades econômicas no Kurd Dagh são o cultivo de oliveiras e a produção de azeite de oliva para abastecer o mercado de Aleppo. Existe também uma grande atividade de contrabando de ovelhas, cigarros e azeite nos dois lados da fronteira com a Turquia. Geralmente o cuidado das oliveiras é feito pelas mulheres e idosos, enquanto a quase totalidade dos homens vai trabalhar em Aleppo, retornando regularmente nos fins de semana e na época de colheita das azeitonas. Desse modo, Aleppo e o Kurd Dagh estão unidos não apenas por laços econômicos, mas também por um fluxo contínuo de população.

Diferentemente das outras regiões curdas da Síria, os laços tribais são bastante fracos no Kurd Dagh e não desempenham um papel relevante na organização social local. O processo de desintegração dos laços tribais já estava bastante avançado no início do século XX, quando um orientalista francês observou que os curdos dessa região "não são mais um 'povo tribal', mas se tornaram simples camponeses ligados apenas à terra que cultivam" (LESCOT, 1988, p. 104). Nesse contexto social e econômico, a distinção social e o poder político eram ligados à propriedade e ao controle da terra. Assim, em vez de conquistar a lealdade de seus subordinados a partir de um sistema de obrigações desiguais, porém recíprocas, os *aghas* (senhores) do Kurd Dagh construíram seu poder sobre a dependência econômica dos camponeses, que eram seus meeiros.<sup>20</sup>

A reforma agrária (1958 – 1966) e a organização dos camponeses em cooperativas estatais criadas pelo governo do partido Ba'th (1963–2006) destruíram a fonte de poder político e social dos *aghas*.<sup>21</sup> Durante meu trabalho de campo no Kurd Dagh, pude constatar que as famílias dos *agha* ainda possuíam algum prestígio social, mas não o suficiente para lhes garantir um papel de liderança política ou social. Por outro lado, embora os *shaykhs* sufis também tenham perdido suas terras na reforma agrária, conseguiram manter seu prestígio social e autoridade religiosa. As redes religiosas que eles presidem ainda ligam distintas partes do Curdistão através da fronteira sírio-turca, permanecendo como uma importante arena de produção e difusão de etnicidade curda, assim como de sua mobilização política em projetos nacionalistas.

## SUFISMO ENTRE OS CURDOS NO NORTE DA SÍRIA

As comunidades sufis enquadram e organizam boa parte da religiosidade muçulmana nas áreas rurais do norte da Síria, assim como nas comunidades curdas dos grandes centros urbanos, como Aleppo. Várias ordens sufis (*taria*, pl. *туру*), tais como a Qadiriyya e a Rifa'iyya, estão presentes nas regiões curdas da Síria e em Aleppo. Além disso, as comunidades sufis que surgiram na última década não costumam se organizar segundo a divisão clássica das ordens sufis. Essas comunidades são definidas pelo seu centro ritual (*zawiya*) sob a liderança carismática de um *shaykh*, que comumente reivindica a afiliação a duas ou mais ordens sufis de modo a legitimar a sua autoridade religiosa na sua capacidade de corporificação de uma via mística única.<sup>22</sup>

Embora muitas *zawiyas* curdas em Aleppo sejam meras extensões urbanas de *zawiyas* rurais, elas devem ser analisadas dentro do contexto do sufismo alepino. Aleppo foi um centro importante para a fusão de diversas correntes místicas em um sufismo cosmopolita desde o século XIII, recebendo influência das tradições místicas oriundas de várias regiões do mundo árabe, turco e persa.<sup>23</sup> No século XIX, algumas ordens sufis de Aleppo, como a Qadiriyya e a Rifa'iyya, passaram por um processo de reorganização hierárquica sob a autoridade de um *shaykh al-masha'ikh*.<sup>24</sup> Essa organização centralizada ainda existe no caso da Qadiriyya, mas não no caso da Rifa'iyya, que se fragmentou em *zawiyas* autônomas.

As diferenças organizacionais entre as *zawiyas* ligadas a cada ordem sufi criam e possibilitam estratégias distintas para a incorporação dos migrantes curdos em Aleppo nas suas respectivas comunidades religiosas. O caráter fragmentário da Rifa'iyya permitiu que as *zawiyas* afiliadas a ela desenvolvessem estratégias mais flexíveis. Por exemplo, a *zawiya* Rifa'i do *shaykh* Hafad, no bairro de Bab al-Maqam, no centro medieval de Aleppo, atrai muitos curdos dos bairros proletários na sua vizinhança, já que incorporou elementos culturais curdos, tais como canções em *Kurmanci*, nos seus rituais. Por outro lado, a estrutura centralizada da Qadiriyya faz com que o conteúdo ritual de todas as suas *zawiyas* tenha de seguir as diretrizes do *shaykh al-masha'ikh*, o que impede que os *shaykhs* das *zawiyas* subordinadas a ele possam adaptar seus rituais às realidades culturais dos bairros onde existe uma presença curda significativa.

A capacidade limitada que as estruturas tradicionais das comunidades sufis de Aleppo apresentam quanto à possibilidade de incorporação de migrantes curdos, apesar de os curdos religiosos geralmente serem ligados a formas sufis de religiosidade, contribui para a dinâmica de cri-

ação de novas *zawiya*s nos bairros curdos. Essas *zawiya*s podem ser classificadas em três tipos: a) comunidades urbanas criadas em torno de *shaykhs* carismáticos locais; b) comunidades urbanas subordinadas a *zawiya*s rurais criadas por *shaykhs* que seguiram a migração dos membros de sua comunidade para Aleppo, ou mandaram seus representantes (*khalifas*); c) ramos locais de redes sufis centralizadas sob a autoridade de um *shaykh*, com conexões hierárquicas e horizontais que cobrem um vasto território. Enquanto o primeiro tipo de *zawiya* cria a possibilidade da criação de um sufismo curdo “alepino”, os outros dois tipos conectam o universo religioso de Aleppo com as áreas curdas da Síria, adicionando uma dimensão religiosa aos múltiplos laços que existem entre essas áreas.

Esses diferentes tipos de organização religiosa sufi não devem ser vistos como estruturas estáticas, mas sim como configurações possíveis em um processo dinâmico e contínuo de produção e reprodução das comunidades sufis. Por exemplo, se um *shaykh* tem *khalifas* (representantes) em diversos lugares, sua autoridade religiosa pode adquirir uma dimensão translocal. Posteriormente, esses *khalifas* podem criar novas *zawiya*s, e ele pode se tornar o elo central em uma rede sufi. Por outro lado, se uma rede se torna grande demais, o controle dos *shaykhs* subordinados pode se tornar inviável, e estes podem se separar da rede, criando redes menores. Da mesma forma, se o *shaykh* supremo morrer ou perder sua atração carismática, a rede pode se fragmentar em comunidades locais completamente autônomas. Essas comunidades locais, por sua vez, podem permanecer como tal, começar novos processos de expansão, ou, eventualmente, desaparecer.

Os *shaykhs* sufis nas áreas rurais tendem a ter sua autoridade totalmente reconhecida na comunidade onde residem, mas nos centros urbanos das regiões curdas da Síria existe uma pluralidade de *shaykhs* em competição para angariar seguidores para além das divisões tribais e da classe social. Alguns desses *shaykhs* conseguem se tornar líderes religiosos em uma escala regional ou, mesmo, transnacional como *shaykh* Naqshbandi Ahmad Khaznawi, que tinha seguidores por toda a Jazira Síria e Curdistão turco. O centro mais importante da Qadiriyya no Curdistão sírio é ‘Amuda, onde nada menos que 30 *shaykhs* ligados a esta ordem tinham as suas *zawiya*s nos anos 1930 (BRUINESSEN, 1992, p. 254). Enquanto o número de *shaykhs* ativos em ‘Amuda se reduziu bastante nas décadas subseqüentes, esta cidade ainda é um importante centro religioso e atrai peregrinos e visitantes de todo o norte da Síria. Outro centro religioso importante é ‘Afrin, no qual está localizada a *zawiya* do



*shaykh* Hasan al-Naqshbandi, o *shaykh al-masha'ikh* da ordem Naqshbadiyya no Kurd Dagh.

Um aspecto importante do sufismo entre os curdos da Síria é o culto dos santos organizado em torno de *shaykhs* milagreiros ou de profetas mencionados no Alcorão, cujos túmulos demarcam a paisagem rural. O culto dos santos permite a fusão entre identidades religiosas, étnicas e territoriais. No Curdistão sírio, os túmulos dos santos conferem uma identidade islâmica à paisagem, criando uma “geografia sagrada” do território ao conectarem crenças e práticas islâmicas com pontos de referência naturais, tais como árvores, lagos, montanhas etc. ou sociais, tais como, cidades, mesquitas, fortalezas etc. Eles também integram no universo religioso do islã os vestígios das paisagens sagradas pré-islâmicas, como túmulos, templos e ruínas. Os túmulos dos santos estão localizados em cemitérios rurais, cumes de montanhas, nascentes de água na margem de lagos, ou mesmo em ruínas de locais sagrados pré-islâmicos. O mais famoso exemplo de apropriação sufi de um local pré-islâmico é o santuário de Nabi Huri no Kurd Dagh. Este santuário é um túmulo romano ricamente decorado, datando do século II a.d., e desde o século XIV é venerado como sendo o local do enterro de um dos predecessores proféticos de Muhammad.<sup>25</sup> O culto dos santos ancora o islã em locais familiares, onde é possível buscar a ajuda e, até mesmo, o contato físico das figuras sagradas que têm o poder de mediação entre a vida cotidiana local e as doutrinas e valores abstratos sancionados pela tradição islâmica (GONNELLA, 1995, p. 148). Isso é feito entre os curdos pela afirmação de que figuras proféticas ou lideranças sufis, tais como ‘Abd al-Qadir Jeilani, o fundador da tradição confrérica no sufismo, eram curdos. Ao corporificarem doutrinas abstratas em figuras e locais concretos e acessíveis, o culto dos santos também permite que as comunidades locais incorporem a tradição islâmica na dinâmica das suas relações de poder.<sup>26</sup>

Por fim, os *mawlıds* (festas dos santos) celebrados nos túmulos dos santos suscitam peregrinações e visitas (*ziyara*), atraindo tanto devotos individuais, quanto comunidades sufis inteiras de todo o norte da Síria. Essas peregrinações sufis produzem um território sagrado, que é delimitado pelos vários trajetos que ligam as comunidades ao túmulo do santo. A celebração de rituais coletivos durante os *mawlıds* produz formas de solidariedade e identidade que ultrapassam a comunidade local, produzindo um quadro de referência mais amplo para as identidades religiosas. O universo territorial dessas comunidades religiosas supralocais pode ser ressignificado como a base topográfica do nacio-

nalismo religioso. No entanto, é importante ter-se em mente que as identidades étnicas e nacionais que se desenvolveram no seio das comunidades curdas da Síria variam de acordo com o contexto social mais amplo no qual elas estão inseridas. A articulação e homogeneização dessas diferentes identidades em um sistema coerente depende da disponibilidade de instrumentos para difundi-lo e da produção de mecanismos normativos para reproduzi-lo localmente.<sup>27</sup>

## CORPORIFICANDO A NAÇÃO: IMAGINÁRIO NACIONALISTA E HIERARQUIA RELIGIOSA EM UMA ZAWIYA RIFA'Ì NO KURD DAGH

A *zawiya* do *shaykh* Mahmud al-Husaiyni é a principal comunidade ligada à ordem sufi Rifa'iyya na região de 'Afrin, e recruta seus membros entre os habitantes da cidade e das aldeias da área rural que a circunda.<sup>28</sup> O prestígio do *shaykh* Mahmud como líder religioso atrai seguidores mesmo entre aqueles que migraram para Aleppo e Damasco ou os seus descendentes, que consideram os laços com essa *zawiya* como parte integrante de sua identidade como curdos de 'Afrin. Os seguidores de *shaykh* Mahmud são todos curdos, principalmente camponeses, trabalhadores rurais ou comerciantes de 'Afrin. O próprio *shaykh* Mahmud possuía uma propriedade rural na qual cultivava oliveiras e fabricava azeite de oliva, que era vendido por seu filho em Aleppo.

A propriedade de *shaykh* Mahmud não era muito maior que a média das propriedades fundiárias na região de 'Afrin, mas sua situação econômica era consideravelmente superior àquela de seus discípulos, assim como da maioria dos habitantes de 'Afrin. Tal fato resultava da grande quantidade de bens materiais e serviços que o *shaykh* recebia de seus seguidores e discípulos (*murids*).<sup>29</sup> Não era raro que *shaykh* Mahmud recebesse presentes em bens – tais como roupas, alimentos, ferramentas agrícolas, etc. – dos comerciantes de 'Afrin como retribuição de favores, tais como a cura de enfermidades ou prosperidade nos negócios, os quais eles atribuíam à força da sua *baraka* (graça/poder religioso). Ele também recebia doações de seus discípulos, dos quais esperava receber dádivas de serviços (*khidma*) como, por exemplo, trabalho agrícola em suas terras ou cuidados de manutenção de sua *zawiya*. Na tradição sufi, o serviço devido ao *shaykh* é considerado como sendo parte da iniciação mística, e os membros da *zawiya* de *shaykh* Mahmud referem-se a essas atividades – que podiam ser caracterizadas como uma forma de trabalho simultaneamente voluntária e compulsória – como contra-dádivas devi-

das ao *shaykh* em troca de sua orientação religiosa e graças concedidas pela sua *baraka*.

Além disso, *shaykh* Mahmud recebia uma porcentagem da renda de seus seguidores, o que era justificado como sendo uma forma de *zakat* (dízimo) e era imposto mesmo aos camponeses que não eram afiliados à sua *zawiya*. Os recursos econômicos em dinheiro e bens materiais arrecadados por *shaykh* Mahmud eram parcialmente redistribuídos entre os seus seguidores segundo a lógica da caridade. No contexto das comunidades sufis de Alepo, a caridade privilegia aqueles que são culturalmente classificados como sendo física e socialmente vulneráveis, tais como os pobres, doentes, viúvas, idosos e desempregados, e é religiosamente definida a partir do termo corânico *mustadafun* (sem poder/oprimidos). O fluxo constante de dinheiro e bens a partir da figura de autoridade do *shaykh* dilui as tensões sociais que poderiam ser geradas por sua posição privilegiada, criando uma imagem pública para ele baseadas em atributos de generosidade (*karam*). Essa construção da *persona* do *shaykh* como sendo indiferente em relação aos bens materiais era extremamente recorrente no discurso de seus seguidores e discípulos, em claro contraste com os outros habitantes de Afrin que costumavam ressaltar a sua óbvia acumulação de riqueza a partir de seu poder religioso.

*Shaykh* Mahmud legitimava sua autoridade religiosa ao reivindicar a posição de descendente de Ali, genro do Profeta e transmissor do saber esotérico na tradição sufi, assim como ao ressaltar o fato de ser parte de uma cadeia de transmissão do saber místico (*silsila*) que incluía o fundador da ordem Rifa'iyya, Ahmad al-Rifa'i. *Shaykh* Mahmud dizia que sua família descendia de *shaykh* Salim, neto de Ahmad al-Rifa'i, que é considerado o introdutor da ordem Rifa'iyya no Curdistão.<sup>30</sup> Essa reivindicação genealógica tinha um contraponto mais profano, porém igualmente prestigioso aos olhos da comunidade local: a “genealogia burocrática” expressa em documentos oficiais da época do Império Otomano e do Mandato Francês que reconheciam o *shaykh* desta *zawiya* como o líder da ordem Rifa'iyya em toda a região. Esses documentos, que eram expostos nas paredes da *zawiya*, revelavam uma tradição de mediação entre a comunidade local e o Estado que *shaykh* Mahmud tinha herdado de seus antepassados.

O principal mecanismo de produção e afirmação de identidades e solidariedade coletiva na comunidade liderada por *shaykh* Mahmud era a *hadra* (reunião ritual) semanal, realizada em sua *zawiya*. O principal elemento da *hadra* era o ritual do *dhikr* (evocação da presença/verdade/realidade divina), durante o qual o *shaykh* exibia publicamente a sua

*baraka* por meio da performance de *karamat* (feitos miraculosos) realizada por ele ou pelos seus discípulos. O *dhikr* começava com a recitação de alguns versos do Alcorão por um *hafiz* (alguém que memorizou todo o texto do Alcorão), seguida pela recitação coletiva do *wird* (fórmula mística) da Rifa'iyya. Em seguida, os músicos começavam a tocar tambores e grandes pandeiros e a cantar repetidamente “*la 'ilah 'ila Allah*” (não há outro deus além de Deus), que é a *shahada* (profissão de fé muçulmana). Nesse momento, os eventuais candidatos à expulsão de *jinn*s<sup>31</sup> (gênios) eram colocados lado a lado deitados no chão da *zawiya*. As luzes eram apagadas, e o *shaykh* recitava a *fatiha* (o capítulo de abertura do Alcorão). Tomava, então, em suas mãos, a espada atribuída ao santo fundador da *zawiya*, que ficava exposta na parede da mesma, e caminhava sobre os corpos deitados no chão. As luzes eram acesas e aqueles que tinham sido curados voltavam aos seus lugares, enquanto os outros participantes procuravam avidamente os sinais de cura que confirmariam o poder da *baraka* de *shaykh* Mahmud.

Depois disso, a parte devocional do *dhikr* começava com os cantores que entoavam, tanto em *kurmanci* quanto em árabe, canções e poemas sobre o amor de Deus e a família do Profeta. As canções tinham um ritmo muito próximo àquele da música curda. A audiência apenas ouvia as canções, não cantando com os cantores em nenhum momento do *dhikr*. Depois de algumas canções, os cantores começavam a cantar novamente “*la 'ilah 'ila Allah*”, e o ritmo dos tambores e pandeiros tornava-se progressivamente mais intenso a cada repetição da frase. Quando se atingia a intensidade máxima do ritmo, geralmente um dos discípulos (*murid*) se levantava e caminhava na direção do *shaykh*, beijando sua mão de modo a pedir permissão para enfrentar uma ordealha (*'imtihān*). *Shaykh* Mahmud dava a permissão levantando a mão na direção dos instrumentos de ordealha, como os espetos de ferro (*shish*), que ficavam pendurados na parede da *zawiya*. O *murid* recitava, então, a *fatiha*, dizia a *shahada* e evocava os nomes de santos sufis, como 'Abd al-Qadir Jilani, e do Profeta Muhammad.

Então, um discípulo pertencente ao grau mais avançado na iniciação mística, *jawish*,<sup>32</sup> retirava o espeto (*shish*) da parede e enfiava-o no abdome do *murid*, atravessando-lhe o corpo. A ponta do espeto saía pelas costas do *murid*, sem que nenhuma gota de sangue fosse derramada. Então o *murid* caminhava com o espeto atravessado no corpo, para que todos os presentes pudessem ver a prova material dos feitos miraculosos que estavam ocorrendo em seu corpo. Depois de alguns minutos, o *shaykh* fazia um sinal para que o *jawish* removesse o *shish* do abdome do

discípulo, que retornava ao seu lugar, após beijar novamente as mãos do *shaykh*. Após isso, a música parava, o *khalifa* cantava uma última canção sobre a ordem Rifa'iyya, e o *dhikr* chegava ao seu final.

O *darab shish* (perfuração do corpo com espetos de ferro), assim como outros feitos extraordinários realizados pelos adeptos da ordem Rifa'iyya, tais como a perfuração do abdome com uma espada (*darab saiyf*), caminhar sobre carvões em brasa, ou comer vidro, são vistos pelos membros dessa *zawiya* como milagres (*karamat*) produzidos pela *baraka* de *shaykh* Mahmud. Os discípulos de *shaykh* Mahmud passam por essas ordalhas para avançar no processo de iniciação mística e na hierarquia religiosa da comunidade, ao mesmo tempo que apresentam evidências tangíveis do poder religioso deste. As técnicas corporais<sup>33</sup> que foram adquiridas no processo de iniciação realizado sob a tutela do *shaykh* permitem a realização desses feitos miraculosos (*karamat*), que criam uma experiência pessoal da realidade divina (*haqiqa*) nos termos definidos pela tradição sufi. Esse quadro experiencial é um mecanismo poderoso de corporificação da tradição sufi como parte constitutiva do *self* religioso dos seguidores e discípulos de *shaykh* Mahmud.

As identidades sufis produzidas na *zawiya* de *shaykh* Mahmud são definidas como uma forma de “islã curdo”. Por exemplo, quando perguntei sobre as atividades religiosas da *zawiya*, *shaykh* Mahmud respondeu que “a coisa mais importante aqui é que somos curdos” (*aham shay nahna akrad*), o que foi seguido de afirmações que ouvi freqüentemente em outras *zawiyas* curdas, como: “nós, os curdos, temos o verdadeiro sufismo”, “Abd al-Qadir Jeilani era um curdo”, “o sufismo não existe entre os árabes”. Essas afirmações eram acompanhadas de sinais de aprovação por parte dos membros da audiência, que confirmavam que sua identidade religiosa como sufis era necessariamente ligada à sua identidade curda.

A auto-imagem dessa comunidade sufi mostra como a reivindicação de distinção religiosa permite a definição de barreiras étnicas em relação aos muçulmanos árabes. A afirmação de que ‘Abd al-Qadir Jeilani era um curdo ampliou esse caráter religioso atribuído à identidade curda, pois colocou os curdos não apenas como simples membros da tradição sufi, mas sim como aqueles que a transformaram em uma das principais correntes religiosas do islã. A consequência lógica dessa afirmação é que, se os árabes receberam a revelação divina, os curdos foram aqueles que mantiveram vivo o seu espírito. Assim, uma distinção religiosa entre curdos e árabes foi estabelecida, apesar do fato de ambos serem majoritariamente muçulmanos sunitas. A definição dos curdos como

sendo os portadores do sufismo “verdadeiro” também faz uma inversão em termos morais das hierarquias culturais que atribuem aos curdos uma posição subordinada na ordem social e política da Síria.

A construção religiosa da identidade curda também se ancora no papel social e político dos *shaykhs* sufis, como *shaykh* Mahmud, como mediadores de conflitos. Os *shaykhs* sufis são responsáveis pela manutenção da ordem social e moral nas regiões curdas da Síria, estabelecendo limites para a capacidade do Estado de intervir nas comunidades locais. Essas atividades fazem com que os *shaykhs* sufis sejam considerados, por muitas pessoas, como defensores da autonomia cultural dos curdos e, por conseguinte, como líderes curdos em uma ordem política hostil à identidade curda. O papel político de *shaykh* Mahmud como mediador entre o Estado sírio e sua comunidade permitiu que ele ressignificasse o seu poder religioso dentro do quadro de referências do nacionalismo curdo. Por exemplo, uma vez ele afirmou que:

Aqui (‘Afrin) é o Curdistão, esta terra não pertence ao governo sírio (*hun mu ard al-hukuma*), ela pertence à nação curda (*al-watan al-kurdi*). Aqui a única lei (*haqq*) é a nossa lei, não são os costumes dos árabes, mas os nossos costumes e o respeito à *shari’a* (lei islâmica).

Esse discurso mostra como os valores culturais ligados à identidade étnica podem ser articulados com o sistema moral do “verdadeiro islã”, como os curdos consideram suas tradições sufis, na construção do nacionalismo religioso curdo.

No entanto, *shaykh* Mahmud e os membros de sua comunidade não pensam a sociedade curda em termos igualitários. Na verdade, eles vêem a sociedade curda como sendo estruturada por uma ordem hierárquica baseada na distribuição desigual de poder religioso e social. *Shaykh* Mahmud considera sua autoridade como o resultado de sua capacidade moral de corporificar virtudes religiosas. Para ele, essas virtudes corporificadas são expressas e comprovadas nos atos miraculosos (*karamat*) realizados por ele e seus discípulos. A idéia de distinção religiosa é parte constitutiva da tradição sufi. Os sufis definem-se em relação aos demais muçulmanos como sendo *khasat-al-din* (a elite religiosa). *Shaykh* Mahmud e seus seguidores legitimam sua visão hierárquica da sociedade recorrendo ao conceito sufi de *khas* *khasat-al-din* como instrumento de classificação social. Assim, o processo de construção de um imaginário nacionalista sobre o Curdistão na *zawiya* de *shaykh* Mahmud é guiado pela mobilização de conceitos da tradição sufi como grade interpretativa das relações sociais.

A visão da sociedade curda compartilhada pelos membros da *zawiya* de *shaykh* Mahmud não é muito diferente daquela existente entre a elite curda tradicional. A articulação de discursos religiosos e étnicos na retórica nacionalista veiculada por *shaykh* Mahmud é acompanhada pelo estabelecimento de relações sociais hierárquicas entre a sua comunidade religiosa e os demais membros da sociedade, sejam eles curdos ou não. O horizonte político dessa construção hierárquica do nacionalismo religioso enquadra-se no padrão tradicional da liderança política curda, que visava à autonomia política e cultural em nível local, de modo a manter sua posição de liderança a partir de redes de clientelismo. Desse modo, ao mesmo tempo que *shaykh* Mahmud defendia incansavelmente a distinção cultural e religiosa dos curdos, ele buscava ativamente o estabelecimento de relações favoráveis com a rede de clientelismo burocrático e político que estrutura a capilarização do governo do partido Ba‘th nos níveis locais de poder.<sup>34</sup>

#### UMA IRMANDADE ÉTNICA: O IMAGINÁRIO NACIONALISTA CURDO EM UMA ZAWIYA DA QADIRIYYA EM ALEPO

O contexto urbano de Alepo permite o confronto de diferentes tradições locais curdas com o universo dominante da língua e cultura árabe, assim como com a discriminação social dos curdos. Esse contexto cria condições propícias para a objetivação das identidades curdas. Os traços e tradições culturais selecionados para definir o que significa ser curdo tornam-se, desse modo, menos inseridos nas práticas e relações sociais locais e adquirem um caráter mais abstrato e sistemático. Enquanto muitas *zawiyas* curdas em Alepo são apenas extensões urbanas de comunidades rurais, reproduzindo distinções baseadas no *status* social e local de origem de seus membros, as *zawiyas* novas criadas nos bairros curdos atraem seguidores de diferentes origens geográficas e sociais. Assim, a definição étnico-religiosa das identidades curdas produzidas nas *zawiyas* curdas de Alepo tem um caráter mais incluyente que aquela presente na *zawiya* de *shaykh* Mahmud.

Um exemplo deste tipo de *zawiya* urbana é aquela liderada por *shaykh* Yasin no bairro curdo da Ashrafiyya, em Alepo. *Shaykh* Yasin é originalmente de ‘Ayn al-‘Arab, onde era discípulo de um *shaykh* Qadiri que lhe conferiu uma *‘ijaza* (diploma de estudos religiosos). Ele terminou a sua educação escolar em ‘Ayn al-‘Arab e mudou-se para Alepo há cerca de 20 anos. *Shaykh* Yasin trabalhou como funcionário em um hotel e, apesar de ser extremamente religioso, levou uma vida desvinculada do

sufismo até uma noite em que, segundo seu relato, viu Ali em um sonho e decidiu dedicar-se à vida religiosa. Então, *shaykh* Yasin reuniu alguns amigos e começou a pregar e a liderar sessões de *dhikr*, revivendo seu passado sufi de modo a legitimizar sua nova autoridade religiosa. Em pouco tempo, outras pessoas se juntaram ao grupo, e ele fundou uma *zawiya*.

Hoje em dia, *shaykh* Yasin tem cerca de 100 seguidores, 20 dos quais são seus discípulos (*murids*), que freqüentam regularmente as *hadras* na sua *zawiya* toda quinta-feira à noite. Os membros da *zawiya* de *shaykh* Yasin são todos curdos, e geralmente, ou vivem em Alepo há muito tempo, ou nasceram lá. A maior parte dos discípulos e seguidores de *shaykh* Yasin vivem na Ashrafiyya e trabalham como empregados na indústria, no comércio ou na construção civil. Alguns dos discípulos são professores ou empregados na burocracia estatal. *Shaykh* Yasin dedica a maior parte de seu tempo à *zawiya*, embora também tenha uma quitanda de frutas e verduras na Ashrafiyya, que é gerenciada por um de seus filhos. Além disso, ele recebe doações em bens e dinheiro de seus seguidores.

O *dhikr* (evocação mística da presença de Deus) semanal é o principal ritual coletivo da *zawiya*, sendo a ocasião na qual toda a comunidade se reúne sob a liderança de *shaykh* Yasin. O ritual começa após a oração noturna de *'isha'* com uma curta recitação do *wird* (fórmula mística) da ordem Qadiriyya, que é seguida pela saudação do *shaykh* por parte dos participantes, que se posicionam de pé formando círculos concêntricos em torno dele. Aqueles entre os discípulos de *shaykh* Yasin que estão mais avançados no processo de iniciação sufi ocupam os lugares mais próximos do *shaykh*, e os meros participantes no ritual ficam em posições mais distantes dele, fazendo com que a disposição espacial dos participantes reflita sua posição na hierarquia religiosa da comunidade. O *dhikr* começa com a recitação de "*la 'ilah 'ila Allah*", acompanhada de movimentos corporais da esquerda para a direita, cadenciados pelo ritmo dos tambores e címbalos. Em seguida, cantam-se canções em *kurmanci* sobre o Profeta e o amor de Deus. Quando os cantores realizam uma performance particularmente bonita ou emocional, alguns dos participantes do ritual exclamam "*Allah*" ou "*Ya Khuda*" (Ó Deus). Após uma hora de canto, as luzes são apagadas, dando início à parte mais emocional do *dhikr*. Os participantes deixam-se envolver pelo fluxo de emoções e sensações causadas pelos movimentos corporais para a frente e para trás, enquanto os cantores entoam versos sobre o amor e a beleza de Deus. Após uma hora de entrega sensorial, as luzes são



acesas novamente, os participantes cantam “*la ʿilah ʿila Allah*”, e o *dhikr* chega ao final.

O uso quase exclusivo de *kurmanci* como contexto lingüístico das canções e expressões verbais no ritual mostra como o caráter explicitamente “curdo” deste é bem mais marcado que no ritual da *zawiya* de *shaykh* Mahmud. Tal fato ficou ainda mais evidente na celebração do *mawlid* de ‘Abd al-Qadir Jeilani que ocorreu na rua em frente à *zawiya* de *shaykh* Yasin. Um palco foi construído em frente à *zawiya*, no qual o *shaykh* ficou sentado sobre o seu tapete de orações.<sup>35</sup> Na parte posterior do palco, músicos tocavam tambores (*daf*), flautas (*zurna*) e uma espécie de cítara típica da música curda e turca (*tambur*); cantores entoavam canções em *kurmanci* sobre ‘Abd al-Qadir Jeilani, celebrando-o como o santo fundador de todas as ordens sufis. Enquanto isso, os membros da *zawiya* se dedicavam a alegres performances de diversas variações do *dabke* (dança popular) curdo, como parte do *dhikr*. Essa celebração pública atraiu espectadores dos bairros próximos, muitos dos quais não eram ligados ao sufismo, mas vinham à festa motivados por um misto de devoção e entretenimento. Às vezes, os membros da audiência eram tomados pelo clima feérico do ritual e da música e juntavam-se à dança dos seguidores de *shaykh* Yasin. A incorporação de elementos das tradições culturais curdas no ritual do *dhikr* criava uma identificação total entre ser sufi e ser curdo. Além disso, a mistura de diferentes tradições musicais e de danças locais era articulada na construção de uma tradição “nacional” curda.

O uso de elementos “profanos”, tais como instrumentos musicais e danças no ritual do *dhikr*, atraía muitas críticas dos participantes que não eram membros da *zawiya*, em particular daqueles mais inclinados a versões do sufismo orientadas pelas diretrizes da lei islâmica (*shariʿa*). Esses críticos consideravam a presença desses diacríticos étnicos no ritual sufi como *bidʿa* (inovação condenável), revelando as contradições desse processo de construção de identidades curdas com base no sufismo. A principal fonte de tensão, neste caso, decorre do fato de que, enquanto a identidade religiosa dos sufis implica um comprometimento moral com o quadro normativo do islã, a identidade étnica implica uma aliança com os códigos e práticas que definem a “cultura curda”. Como Fredrik Barth bem ressaltou, pertencer a um grupo étnico implica “ser um certo tipo de pessoa, ter determinada identidade básica, isto também implica reivindicar ser julgado e julgar a si mesmo de acordo com os padrões que são relevantes para tal identidade” (BARTH, 1998, p. 14). O discurso do nacionalismo religioso curdo apresenta os sistemas

normativos do sufismo e da “cultura curda” como se eles fossem equivalentes e intercambiáveis. Se, por um lado, esses sistemas se sobrepõem em alguns contextos, eles não são completamente compatíveis, o que possibilita a crítica ou, mesmo, a rejeição de toda a construção da distinção cultural que serve de base à etnicidade curda a partir de critérios religiosos.<sup>36</sup>

Quando, durante uma conversa com *shaykh* Yasin, afirmei que muitas pessoas condenavam o uso de elementos “profanos” da cultura curda nas performances do *dhikr* realizadas em sua *zawiya*, ele respondeu: “Essas pessoas são ignorantes! ‘Abd al-Qadir Jeilani era curdo. Logo, essa é a forma correta de se realizar o *dhikr*.” Perguntei, então, se isso significava que existiria uma tradição especificamente curda no sufismo, ao que ele respondeu: “Os árabes nunca tiveram sufismo. O sufismo é a escola jurídico-ritual dos curdos (*al-tasawwuf hurwa al-madhab al-kurdi*).” O tema do caráter curdo do sufismo foi reafirmado e, mesmo, expandido no discurso de *shaykh* Yasin, que o definiu como sendo o equivalente curdo das quatro escolas jurídico-rituais que compõem o islã sunita. Ao fazer isso, ele tentou colocar a identificação entre a fronteira étnica da identidade curda e a tradição religiosa do sufismo fora do alcance da crítica religiosa, pois, se o “verdadeiro” sufismo é somente aquele praticado pelos curdos, as práticas culturais curdas são formas perfeitamente aceitáveis de expressão de devoção mística.

A caracterização do sufismo como um fenômeno puramente curdo por parte do *shaykh* Yasin também empresta uma dimensão religiosa à identidade curda. O argumento utilizado por ele tem uma lógica circular, pois, se os curdos criaram o sufismo, o sufismo definiu e permitiu a manutenção da identidade curda. Assim, o sufismo, segundo o *shaykh* Yasin, é menos um sinal de distinção moral ou social que parte da herança cultural curda, constituindo um elemento central na construção da solidariedade étnica entre os curdos. Tal identificação entre sufismo e tradição cultural curda também aparece no discurso dos membros da *zawiya*. Por exemplo, um deles, que é professor de literatura em uma escola secundária em Alepo, afirmou “a literatura curda começou com poemas escritos por *shaykhs* sufis. Sem eles, não haveria língua curda”.

Uma consequência importante que decorre dessa identificação entre o sufismo e uma forma objetivada da identidade étnica curda é o apagamento discursivo de diferenças regionais ou sociais. Isso permite a construção de uma versão mais igualitária e inclusiva do nacionalismo religioso curdo do que aquela veiculada pelo *shaykh* Mahmud e seus discípulos. *Shaykh* Yasin é conhecido e respeitado para além dos limites de

sua comunidade, devido à sua atuação na mediação de conflitos, assim como por suas atividades de aconselhamento moral e pela caridade. Frequentemente, ele usa sua influência e contatos na burocracia estatal para resolver problemas para outros curdos em Aleppo, sejam eles membros de sua *zawiya* ou não. O engajamento de *shaykh* Yasin e seus discípulos na construção de redes incluídas de solidariedade para os curdos de Aleppo pode ser visto nos esforços de seus discípulos, liderados pelo professor mencionado anteriormente em criar um programa de alfabetização em *kurmanci* para os curdos da Ashrafiya.<sup>37</sup> Com certeza, essas práticas de assistencialismo e solidariedade são estratégias desenvolvidas pelo *shaykh* Yasin para atrair seguidores e afirmar seu papel de líder junto à comunidade local, mas elas também refletem sua visão inclusiva do nacionalismo religioso curdo. Entretanto, a equação entre cultura curda e tradição sufi proposta por *shaykh* Yasin deixa extremamente ambíguo e problemático o lugar que os curdos não-muçulmanos, ateus ou yazidis, teriam na sua visão do nacionalismo curdo.

## CONCLUSÃO: O NACIONALISMO RELIGIOSO CURDO E O ESTADO SÍRIO

A combinação de elementos locais e supralocais na constituição das comunidades sufis permitiu que elas se tornassem um contexto privilegiado para a criação de uma definição religiosa da etnicidade curda e de sua ressignificação dentro do quadro político do nacionalismo religioso. Os rituais sufis são realizados em *kurmanci* e incorporam muitas tradições culturais curdas. Além disso, os túmulos dos santos e profetas venerados dentro do universo religioso do sufismo ancoram a história sagrada do islã no território curdo, conectando a construção da nação como o cumprimento de um plano divino. As redes e rotas de peregrinação sufis definem e conectam o território, criando uma “geografia sagrada” que serve de base e objeto para o discurso nacionalista. O nacionalismo religioso curdo na Síria funde identidades étnicas e religiosas, ligando o imaginário nacionalista inspirado pelos símbolos sagrados do sufismo com o imaginário religioso sufi, configurado pela história dos curdos.

É importante lembrar que o nacionalismo religioso articula regimes discursivos e práticas disciplinares distintos daqueles que compõem o nacionalismo secular. Enquanto o nacionalismo secular lida com uma concepção abstrata da nação, que é imaginada antes de ser experimentada como realidade sociocultural, o nacionalismo religioso lida com

comunidades preexistentes, as quais são experienciadas como um sistema de identidades supralocais antes que possam ser reimaginadas como a base da nação (VAN DER VEER, 1994, p. XIII). Essa relação faz com que o nacionalismo religioso varie de acordo com a configuração das relações de poder e a forma de codificação religiosa que moldam e definem as comunidades religiosas nas quais ele se baseia. A codificação dos princípios religiosos da tradição sufi como qualidades místicas corporificadas na *persona* carismática do *shaykh*, como na *zawiya* de *shaykh* Mahmud, permite que ele e seus seguidores possam pensar a comunidade curda como uma extensão da hierarquia interna da comunidade, definindo-se nos termos do conceito sufi de *khasat-al-din* (elite religiosa). Por outro lado, a codificação da tradição sufi como qualidades místicas corporificadas na *persona* carismática do *shaykh*, como na *zawiya* de *shaykh* Yasin, permite que ele e seus seguidores possam pensar a comunidade ainda como uma extensão da hierarquia interna da comunidade, definindo-se nos termos do conceito sufi de *Khasat-al-din* (elite religiosa). Por outro lado, a codificação da tradição sufi em discursos doutrinários e rituais públicos que articulam e expressam as tradições culturais curdas, como na *zawiya* de *shaykh* Yasin, permitem que o sufismo seja ressignificado como um elemento cultural de solidariedade e integração cultural da comunidade curda. Desse modo, é possível afirmar que as várias construções que competem para a definição da “comunidade imaginada” do nacionalismo religioso curdo são moldadas pelas diferentes formas de codificação religiosa e, por conseguinte, tipos de religiosidade<sup>38</sup> presentes em cada comunidade sufi.

No entanto, o nacionalismo religioso curdo tem em si uma tensão constante entre a reivindicação de distinção cultural da identidade étnica curda e o universalismo arabizante do islã. Essas forças contraditórias limitam a capacidade de suas várias configurações se fundirem em um projeto nacional homogeneizante para as diferentes comunidades curdas. Isso fica evidente no caso da comunidade curda de Damasco, na qual o alto grau de arabização cultural e lingüística limita o apelo da politização da identidade curda pelo discurso nacionalista, seja ele secular ou religioso. Por exemplo, a ordem sufi da Kaftariyya, que é bastante poderosa entre a classe média curda de Damasco, embora seja dominada por uma elite religiosa curda, não mobiliza a identidade curda como forma de distinção religiosa ou cultural. Na verdade, essa ordem sufi enfatiza o universalismo islâmico como forma de construção de um igualitarismo moral extensível a toda a sociedade síria.<sup>39</sup>

Apesar dessas limitações, o nacionalismo religioso curdo é uma parte importante da consciência étnica e nacional dos curdos na Síria, mesmo após duas décadas da bem-sucedida mobilização política e social dos curdos em torno do nacionalismo secular do PKK (Partido dos Trabalhadores do Curdistão). O PKK, fundado no Curdistão turco nos anos 1970, pregava uma forma revolucionária e secular do nacionalismo curdo, tendo uma forte influência do marxismo leninista na sua visão de mundo. Frequentemente o discurso político do PKK voltava-se para a denúncia dos *shaykhs* sufis como exploradores feudais do povo curdo. Após seu estabelecimento na Síria nos anos 1980, com o consentimento do governo do partido Ba'ath, o PKK introduziu uma política de massas moderna na paisagem do nacionalismo curdo, atraindo uma grande porção da juventude curda na Síria, que não se identificava mais com os partidos tradicionais curdos, quase todos mera expressão política de hierarquias tribais ou religiosas. Milhares de curdos sírios, mais da metade mulheres, foram recrutados para lutar na guerra de guerrilha que o PKK efetuou contra o governo turco de 1978 a 1999.

No entanto, desde o fim dos anos 1990, havia um crescente descontentamento dos curdos da Síria com a política do PKK, pois eles tinham de arcar com o ônus financeiro e humano de uma luta que ignorava os seus anseios políticos e sociais. Visando evitar atritos com o governo sírio, o PKK havia adotado um discurso oficial que definia os curdos da Síria como refugiados que deveriam “voltar” ao Curdistão independente, quando este fosse criado na Anatólia oriental. A derrota política e militar da rebelião curda na Turquia, a prisão do líder do PKK, Abdallah Ocalan, em 1999, e a reestruturação do partido em um movimento político não armado nomeado KADEK em 2002, que visava à autonomia, e não mais à independência, do Curdistão turco, aprofundou a crise do nacionalismo secular entre os curdos da Síria.<sup>40</sup>

A reticência do principal movimento nacionalista secular curdo na Síria, o PKK, em lidar com as questões locais também contribuiu para aumentar a importância do papel social e político que o nacionalismo religioso tem tido entre os curdos da Síria. Os *shaykhs* sufis conquistam o reconhecimento de seu poder a partir de sua capacidade de reconhecer e resolver problemas dos membros da comunidade curda. Desse modo, sua atuação social lhes confere o papel de líderes e mediadores entre o Estado sírio e as comunidades curdas locais. O nacionalismo elaborado pelos *shaykhs* sufis é orientado para a afirmação e defesa dos curdos como uma comunidade etnicamente distinta na sociedade síria, e não como exilados de uma entidade política imaginária como era o

caso do discurso nacionalista do PKK. Dessa forma, os promotores do nacionalismo religioso curdo têm uma atitude que é ao mesmo tempo mais acomodativa e ativa em relação às estruturas do Estado sírio, se conectando às redes de clientelismo burocrático que estruturam a governabilidade local no governo do partido Ba'ath e mobilizando-as em prol das suas próprias hierarquias clientelísticas.<sup>41</sup>

O papel dos *shaykhs* sufis como mediadores entre o regime do Ba'ath e as comunidades curdas ganhou uma enorme relevância política, uma vez que a invasão anglo-americana do Iraque, em 2003, levou a uma deterioração dramática da situação dos curdos na Síria. Isso porque os curdos do Iraque lutaram junto das tropas americanas contra o governo de Saddam Hussein, que foi responsável por duas décadas de brutal repressão contra os curdos, e asseguraram a autonomia que o Curdistão iraquiano já gozava sob proteção norte-americana desde 1991. Enquanto os curdos do Iraque consolidaram sua reivindicação de autonomia após o fim do governo de Saddam Hussein, os curdos na Síria começaram a ser vistos pelo governo sírio como potenciais traidores no caso de uma intervenção militar norte-americana contra o país.

A situação piorou ainda mais após o confronto entre a polícia e civis curdos durante uma explosão de violência em Qamishli, em março de 2004. De acordo com os informes da imprensa internacional e grupos de direitos humanos, a violência começou durante uma partida de futebol no estádio de Qamishli, após os torcedores árabes e curdos terem trocado insultos e agressões.<sup>42</sup> A polícia entrou no estádio, prendeu várias pessoas e atirou na multidão, matando 14 curdos. Seguiu-se uma semana de revolta e protestos nas regiões curdas do norte da Síria, inclusive em Alepo e Afrin. Uma nova onda de repressão policial e confrontos de rua deixou um saldo entre os curdos de 30 mortos, 100 feridos e um grande número de manifestantes presos.

Mesmo após o fim dos protestos no norte da Síria, um processo que foi mediado pelo *shaykh* Muhammad Ma'shuq Khaznawi – que era um famoso *'alim* (especialista religioso), líder espiritual de uma grande rede sufi no norte da Síria e possuía contatos importantes no *establishment* político sírio –, as forças de segurança do Estado mantiveram uma forte vigilância da comunidade curda, periodicamente prendendo líderes e ativistas curdos. Em junho de 2004, as atividades dos partidos curdos “não-oficiais” foram proibidas, restringindo ainda mais a expressão política das identidades curdas na Síria. Após um ano de calma tensa nas regiões curdas, em maio de 2005, *shaykh* Khaznawi foi seqüestrado e assassinado, provavelmente por membros da polícia secreta síria

(*mukhabarat*). Esse fato foi um sinal da crescente deterioração da relação entre o aparelho de Estado e as lideranças curdas, assim como da importância política dos *shaykhs* curdos. O assassinato de *shaykh* Khaznawi deflagrou um novo ciclo de protestos e violenta repressão nas regiões curdas da Síria.

Apesar de seus efeitos trágicos, a crescente hostilidade do regime Ba'athista contra os curdos fortalece a posição dos *shaykhs* curdos como atores políticos, pois eles se tornaram um elo necessário na negociação entre as comunidades curdas locais e a ordem política do Estado sírio. Tal processo tem paralelo claro com a emergência dos líderes religiosos xiitas como líderes políticos no Iraque pós-Saddam, o que aponta para a possibilidade dos *shaykhs* curdos e seus seguidores se constituírem como uma força política organizada no caso da liberalização ou mesmo desintegração do regime do Ba'ath na Síria.

Por fim, é preciso ter em mente que, apesar das diferenças entre os nacionalismos religioso e secular entre os curdos da Síria, eles não constituem necessariamente projetos políticos mutuamente exclusivos. Na realidade, existem várias arenas sociais e políticas nas quais eles estão articulados nos discursos e práticas dos agentes. O foco local do nacionalismo religioso assegura sua presença como uma força significativa no universo político sírio, pois seus promotores se constituem como lideranças políticas na negociação dos limites da autonomia e distinção da comunidade curda dentro do Estado e da sociedade síria. Por outro lado, os mesmos agentes que são ligados aos *shaykhs* sufis podem apoiar os esforços dos promotores do nacionalismo secular curdo para criar um Curdistão independente ou autônomo na Turquia ou no norte do Iraque, uma vez que tal projeto expressa seus laços com uma “comunidade imaginada” da nação curda para além das fronteiras políticas e culturais que a divide em diferentes realidades sociais. Desse modo, as formas religiosas e seculares do nacionalismo curdo são mais que simples projetos políticos em competição por recursos e poder, pois elas criam arenas discursivas e práticas para a afirmação pública das várias instâncias de significado e ação que procuram delimitar fronteiras no universo plural das identidades curdas na sociedade síria.

## ABSTRACT

*This article analyzes the role of Sufism in the constitution of ethnic and nationalist identities among the Kurds in Syria. The central role of religious leaders, such as the Sufi shaykhs, in the cultural codification that served as basis for Kurdish ethnicity, allowed the emergence of a Kurdish religious nationalism in the twentieth century. The author explores the tensions between the universalistic ethos of Islam and the particularistic character of ethnic and nationalist identities among the Kurds in Syria, highlighting the discursive and practical strategies used to “ethnify” Sufism as “Kurdish Islam”.*

Keywords: *ethnicity; nationalism; kurds; islam; sufism; Syria.*

## REFERÊNCIAS

- AHMAD, Muhammad Mella. *Al-Qadiyya al-Kurdiya fi Suriya*. Berlin: Havibun, 2001.
- AL-AHSAN, Syed Aziz. Economic policy and class structure in Syria: 1958-1980. *International Journal of Middle East Studies*, [S.l.], v. 16, n. 3, p. 301-23, 1984.
- AL-SAMARA'I, Shaykh 'Ibrahim *Al-Said Ahmad al- Rifa'i*. Baghdad: Maktaba al-Sharq al-Jadid, [19—].
- ANDERSON, Benedict. *Imagined communities*. London: Verso, 1991.
- ASAD, Talal. *Genealogies of religion: discipline and reasons of power in christianity and Islam*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993.
- \_\_\_\_\_. *The idea of an Anthropology of Islam*. Washington, D.C.: Georgetown University, Center for Contemporary Arab Studies, 1986. (Occasional Papers Series)
- BARTH, Fredrik. Introduction. In: \_\_\_\_\_. *Ethnic groups and boundaries*. Prospect Heights, IL: Waveland Press, 1998. p. 9-38.
- BRINGA, Tone. *Being muslim the Bosnian way: identity and community in a Central Bosnian Village*. Princeton: Princeton University Press, 1995.
- BLAU, Joyce. Le rôle des Cheikhs Naqshbandi dans le Mouvement National Kurde. In: GABORIEAU, Marc; POPOVIC, Alexandre; ZARCONI, Thierry (Ed.). *Naqshbandis, historical developments and present*



*situation of a muslim mystical order*. Istanbul: Institut Francais d'Etudes Anatoliennes d'Istanbul/Isis, 1990. p. 371-377.

BOTTCHER, Annabelle. "L'Élite Feminine Kurde de la Kaftariyya, une Confrérie Naqshbandi Damascene." In Martin van Bruinessen & Joyce Blau (eds.): *Islam des Kurdes (Les Annales de l'Autre Islam, no. 5)*. Paris: ERISM/INALCO, 1998 pp.125-39.

\_\_\_\_\_. Le Ministère des *Waqfs*. *Monde Arabe - Maghreb/Machrek*, [S.l.], n. 158, p. 18-30, 1997.

BRUINESSEN, Martin van. *Agha, Shaykh and the State: the social and political structures of Kurdistan*. London: Zed, 1992.

\_\_\_\_\_. *The Kurds and Islam*. Tokyo: Islamic Area Studies, 1999. (Working Paper Series n.13).

\_\_\_\_\_. *Muslim Politics*. Princeton: Princeton University Press, 1996.

FARTACEK, Gebhard. *Pilgerstätten in der Syrischen Peripherie, Eine ethnologie Studie zur Kognitiven Konstruktion Sakraler Plätze und deren Praxisrelevanz*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2002.

DARWISH, Abd al-Hamid. *Lamha Tarikhiya 'an Akrad al-Jazira*. [S.l.: s.n.], 1996.

GELLNER, Ernest. *Nations and Nationalism*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1983.

GELVIN, James. *Divided loyalties: nationalism and mass politics in Syria at the close of empire*. Berkeley: University of California Press, 1998.

GEOFFROY, Eric. *Le soufisme en Egypte et en Syrie sous les derniers Mamelouks et le premiers Ottomans: orientations spirituelles et enjeux culturelles*. Damascus: IFEAD, 1995.

GONNELLA, Julia. *Islamische Heiligenverehrung im Urbanen Kontext, am Beispiel von Aleppo (Syrien)*. Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1995.

JONG, Fred de. Les confréries mystiques musulmanes au Machreq Arabe, centres de gravité signes de déclin et de renaissance. In: POPOVIC, Alexandre; VEINSTEIN, Gilles (Ed.). *Les ordres mystiques dans l'Islam, cheminements et situation actuelle*. Paris: EHESS, 1986. p. 205-243.

LESCOT, Roger. Le Kurd Dagh et le mouvement mouroud. *Studia Kurdica*, [S.l.], v. 1, n. 5, p. 101-125, 1988.

LUIZARD, Pierre-Jean. Le Moyen-Orient Arabe. In: POPOVIC, Alexandre; VEINSTEIN, Gilles (Ed.). *Les Voies d'Allah, les ordres mystiques dans le monde musulman des origines à aujourd'hui*. Paris: Fayard, 1996. p.342-371.

MAUSS, Marcel. Les techniques du corps. In: MAUSS, Marcel (Ed.). *Sociologie et Anthropologie*. Paris: PUF, 1995. p. 363-386.

MCDOWALL, David. *A modern history of the Kurds*. London: I.B. Tauris, 2000.

PERTHES, Volker. *The political economy of Syria under Asad*. London: I.B. Tauris, 1995.

PINTO, Paulo G. Performing *Baraka*: Sainthood and power in syrian sufism. In: STAUTH, Georg (Ed.). *On archaeology of Sainthood and local spirituality in Islam: past and present crossroads of events and ideas*. Hamburg: Transaction Verlag, 2004a. (Yearbook of Sociology of Islam – v.5)

\_\_\_\_\_. The limits of the public: sufism and the religious debate in Syria. In: SALVATORE, Armando; EICKELMAN, Dale (Ed.). *Public Islam and the common Good*. Leiden: Brill, 2004b.

RAYMOND, André. *La Ville Arabe, Alep, à l'Époque Ottomane (XVI-XVIII siècles)*. Damascus: IFEAD, 1998.

VAN DAM, Nikolaos. *The struggle for power in Syria, politics and society under Asad and the Ba'th Party*. London: I.B. Tauris, 1996.

VAN DER VEER, Peter. *Religious nationalism, hindus and muslims in India*. Berkeley: University of California Press, 1994.

WHITEHOUSE, Harvey. *Arguments and icons: divergent modes of religiosity*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

## NOTAS

<sup>1</sup> Cerca de 70% dos curdos são muçulmanos sunitas (BRUINESSEN, 1992, p. 23-24).

<sup>2</sup> Existe também uma comunidade de judeus curdos que vivia no Curdistão iraquiano, principalmente nas cidades de Zakhu, Arbil e Suleimaniya. Os membros dessa comunidade migraram para Israel entre 1948 e 1952, onde muitos deles ainda conservam sua identidade curda. Os cristãos que viviam no Curdistão nunca foram considerados curdos, mesmo quando falavam dialetos curdos, sendo classificados a partir de categorias étnico-religiosas, como armênios, assírios, siríacos ou nestorianos. Ver Bruinessen, (1999) e McDowall, (2000, p. 10-13).

- <sup>3</sup> A narrativa de “secularização” pode ser vista em Ahmed (2001), Blau (1990), McDowall (2000). Um quadro mais nuançado do papel da religião na constituição das identidades curdas pode ser visto na obra de antropólogos que fizeram trabalho de campo entre os curdos, por exemplo, Martin van Bruinessen (1999).
- <sup>4</sup> Para o uso de símbolos islâmicos na mobilização nacionalista na Síria após o fim do Império Otomano, ver Gelvin (1998).
- <sup>5</sup> Este processo não é limitado à Síria, pois a expressão de religiosidade também é um importante marcador cultural entre os curdos sunitas da Turquia. A dinâmica da etnicidade curda deve ser compreendida em relação aos vários contextos que se articulam a ela, tais como as sociedades local e nacional onde cada grupo se insere, os discursos transnacionais sobre a identidade curda que são veiculados pela mídia e pelos partidos políticos, assim como o fluxo de pessoas e idéias através das redes de imigração e laços familiares que conectam as comunidades curdas no Oriente Médio à diáspora curda na Europa e nos EUA. Os processos políticos e sociais que se desencadearam no Curdistão iraquiano desde a invasão e ocupação do Iraque por forças anglo-americanas em 2003 também são de extrema relevância para os processos identitários dos curdos em geral. O Curdistão iraquiano é visto por muitos curdos como o local para a possível concretização das suas aspirações por independência ou, ao menos, ampla autonomia. Porém, muitos dos meus informantes curdos na Síria expressaram desconforto com o fato de que tais realizações tenham sido alcançadas por meio de uma aliança estratégica dos curdos iraquianos com os EUA, que sempre apoiou as políticas militaristas e repressivas da Turquia e de Israel.
- <sup>6</sup> A transliteração das palavras árabes segue uma versão simplificada do sistema do *International Journal of Middle East Studies*.
- <sup>7</sup> Cf. Blau (1990, p. 372-377); Bruinessen (1999, p. 13-14).
- <sup>8</sup> Os dados etnográficos analisados neste artigo foram colhidos duante meu trabalho de campo em Aleppo e no Kurd Dagh, na Síria, de 1999 a 2001, e em um mês de pesquisa em maio de 2002.
- <sup>9</sup> Para o conceito de disciplina, ver Asad (1986, 1993).
- <sup>10</sup> A Síria possui 17 milhões de habitantes.
- <sup>11</sup> Cf. McDowall (2000, p. 466-467); Van Dam (1996, p. 1).
- <sup>12</sup> O termo “Curdistão” (*kurdistan*) já era usado por geógrafos árabes para designar as áreas habitadas por tribos curdas. Antes do século XIX, o termo “*kurdi*” era usado para designar os membros de tribos nômades (MCDOWALL, 2000 p. 6-7). Nos séculos XIX e XX, houve um esforço por parte de intelectuais informados pelas ideologias nacionalistas europeias no sentido de selecionar e objetificar alguns traços culturais, como a língua, os trajes típicos e a memória coletiva, que foram aglutinados em torno dessa categoria, transformando-a em um “significante étnico”.
- <sup>13</sup> Cf. Botcher (1998, p. 129); MacDowall (2000, p. 466-467).
- <sup>14</sup> *Kurmanci* é o dialeto falado pelos curdos da Síria, Turquia e em partes do norte do Iraque (BRUIESSEN, 1992, p. 21-22).
- <sup>15</sup> Enquanto outras minorias étnicas e religiosas, como os armênios, podem ter educação em sua própria língua, escolas curdas são proibidas na Síria. Entretanto, em um efeito irônico do baixo grau de investimento estatal nas regiões curdas, a falta de professores nas escolas públicas permitiu que membros das comunidades locais se organizassem e passassem a ensinar o currículo em língua curda.
- <sup>16</sup> Devido à sua importância na afirmação das identidades étnica e nacional entre os curdos, as celebrações do *New Ruz* adquiriram um caráter político. Essas festividades são geralmente toleradas pelo governo sírio, embora elas sejam alvo de repressão violenta em períodos de tensão entre o Estado e os movimentos curdos.
- <sup>17</sup> Cerca de 25% da população de Aleppo é composta de cristãos ligados a várias igrejas – Ortodoxa, Melquita, Maronita, Assíria, Siríaca, Católica, Protestante etc. – e identidades étnicas, armênia, árabe, siríaca etc.
- <sup>18</sup> O investimento curdo nessa estratégia fica mais evidente quanto se sabe que os cristãos de Aleppo não apreciam a crescente presença curda em bairros onde eram ou são maioria. Tal fato é particularmente evidente entre os armênios, muitos dos quais descendem dos sobreviventes do Genocídio Armênio ocorrido durante a Primeira Guerra Mundial, e lembram com ressentimento o papel dos curdos nos massacres que dizimaram 75% da população armênia, assim como a de outras comunidades cristãs como os nestorianos, na Anatólia.

- <sup>19</sup> Por outro lado, curdos oriundos da Jazira e vivendo em Alepo demonstram o mesmo tipo de ligação afetiva em relação a outros centros urbanos, como Hasake ou Qamishli, ou religiosos, como 'Amuda. Os vários centros atribuídos à "geografia sentimental" do Curdistão sírio revela os diferentes imaginários étnicos e nacionalistas presentes entre os curdos de Alepo.
- <sup>20</sup> Cf. Bruinessen (1992, p. 80-81); Lescot (1988, p. 104).
- <sup>21</sup> Cf. Ahsan (1984, p. 306-308); Perthes (1995, p. 80-95).
- <sup>22</sup> A afiliação múltipla a várias ordens sufis e a grande variação local de rituais e doutrinas não constituem um fenômeno novo no sufismo, sendo um fato aceito pelos *shaykhs* sufis desde o século XI (GEOFFROY, 1995, p. 200-201).
- <sup>23</sup> Cf. Geoffroy (1995, p. 216-239).
- <sup>24</sup> Esse processo de centralização das ordens sufis estava ligado à reforma administrativa do Império Otomano (LUIZARD, 1996, p. 350).
- <sup>25</sup> Para os curdos, Nabi Huri era Uriah, figura citada no Velho Testamento. É importante notar que Uriah não é um profeta na tradição judaica e, logo, também não é reconhecido como tal na tradição textual islâmica (FARTACEK, 2002, p. 73). Este exemplo mostra as múltiplas articulações entre práticas religiosas locais e a tradição textual islâmica que serve como base para a elaboração cultural e intelectual de um "islã curdo" pelos divulgadores do nacionalismo curdo.
- <sup>26</sup> Cf. Pinto (2004).
- <sup>27</sup> Cf. Anderson (1991, p. 67-82); Van der Veer (1994, p. 18-24).
- <sup>28</sup> *Shaykh* Mahmud morreu em maio de 2000, sendo sucedido por seu filho mais velho na chefia da *zawiya*.
- <sup>29</sup> Nesta análise, diferencio os seguidores, que defino como aqueles que participam regularmente da comunidade religiosa organizada em uma *zawiya* sufi, mas que não estão inseridos no processo de iniciação mística, dos discípulos (*murids*), que são aqueles que estão engajados no processo de iniciação mística.
- <sup>30</sup> É importante ter em mente que a reivindicação de descendência de Ahmad al-Rifa'i por meio de seu neto é uma engenhosa estratégia, a fim de disfarçar o fato de este não ter tido uma linhagem de descendentes masculinos (AL-SAMARA'I, [19—], p. 8-10) em uma sociedade que idealmente só reconhece a descendência patrilinear.
- <sup>31</sup> Os *jinn*s são seres mencionados no Alcorão, que seriam feitos de fogo e povoariam a terra como os homens e os animais. Existiriam *jinn*s muçulmanos, que seriam bons, e não-muçulmanos, que tentariam controlar os homens, possuindo seus corpos e mentes e causando doenças e loucura.
- <sup>32</sup> Existem três graus de iniciação entre os discípulos de *shaykh* Mahmud: *murid*, *javish* e *khalifa*.
- <sup>33</sup> Marcel Mauss (1995, p. 371-372) definiu as "técnicas corporais" como formas culturalmente determinadas de usar o corpo de modo a atingir resultados materiais ou simbólicos reconhecidos socialmente.
- <sup>34</sup> Cf. Perthes (1995, p. 180-187).
- <sup>35</sup> O tapete de orações (*sajada*) simboliza a conexão entre o *shaykh* sufi e Deus e, por conseguinte, sua autoridade religiosa. O tapete também é um símbolo da "presença" (*hadra*) mística do *shaykh* e, em última instância, de Deus nos rituais nos quais o *shaykh* não pode estar presente fisicamente.
- <sup>36</sup> Essa é uma diferença importante entre o discurso do nacionalismo religioso, que é baseado apenas na afiliação religiosa de uma população, como o nacionalismo hindu na Índia, e aquele que tenta fundir processos étnicos e religiosos na construção da idéia de nação, como é o caso do nacionalismo religioso curdo. Enquanto no primeiro caso a crítica moral pode ser canalizada para a ordem política e social, reforçando as fronteiras identitárias do grupo (VAN DER VEER, 1994, p. 138-164), no segundo, a ênfase na moral religiosa pode levar à dissolução das fronteiras étnicas. Sem dúvida, o risco de "de-etnificação" presente no nacionalismo religioso é menor quando os processos religiosos, étnicos e nacionalistas coincidem em um determinado território, como é o caso dos judeus em Israel (ANDERSON, 1991, p. 149) ou dos muçulmanos, croatas católicos e sérvios ortodoxos na Bósnia (BRINGA, 1995, p. 30-36).
- <sup>37</sup> Essa iniciativa foi inspirada nos programas de alfabetização organizados pelo PKK (Partido dos Trabalhadores do Curdistão) na Síria, o que mostra como formas seculares e religiosas de nacionalismo curdo compartilham estratégias de legitimação, recrutamento e mobilização na comunidade curda da Síria.

- <sup>38</sup> Para as diferentes formas de codificação religiosa e seu impacto na constituição de comunidades políticas, ver Whitehouse (2000).
- <sup>39</sup> A Kaftariyya era liderada pelo *shaykh* Ahmad Kaftaru, que ocupou o cargo de Grande Mufti da Síria de 1964 até seu falecimento, em setembro de 2004. Ele foi sucedido na liderança da Kaftariyya por seu filho Salah al-Din Kaftaru, que assumiu o posto de *shaykh* da ordem em 2005. Ver Bottcher (1998, p. 128-129).
- <sup>40</sup> Cf. McDowall (2000, p. 426-451, 479-480).
- <sup>41</sup> Cf. Perthes (1995, p. 180-187)
- <sup>42</sup> Cf. BBC News, 14 e 16 de março de 2004, disponível em: <[http://news.bbc.co.uk/1/hi/world/middle\\_east/3508710.stm](http://news.bbc.co.uk/1/hi/world/middle_east/3508710.stm)> e <[http://news.bbc.co.uk/1/hi/world/middle\\_east/3517848.stm](http://news.bbc.co.uk/1/hi/world/middle_east/3517848.stm)>



STEFANIA CAPONE\*  
TRADUÇÃO: REGINA VASCONCELLOS

ENTRE IORUBAS E BANTOS:  
A INFLUÊNCIA DOS ESTEREÓTIPOS RACIAIS  
NOS ESTUDOS AFRO-AMERICANOS<sup>1</sup>

*Este artigo visa analisar uma das oposições constitutivas do discurso científico sobre os cultos afro-americanos, a oposição entre os cultos considerados como mais tradicionais (os yoruba) e aqueles considerados como mais sincréticos (os banto), à luz dos estereótipos raciais em vigor no final do século XIX, época que marcou o nascimento dos estudos afro-brasileiros e afro-cubanos. O imaginário ligado aos diferentes povos africanos trazidos à América contribuiu para a formação de uma identidade nacional no país como resultado da experiência escravagista. A raridade dos estudos sobre as modalidades de culto de origem banto, elemento comum sobre domínios afro-brasileiros, afro-cubanos e afro-americanos (Estados Unidos), parece ainda sofrer, nos dias de hoje, desta oposição, herança evolucionista, entre os objetos dos estudos considerados como mais “puros” e de outros que não chegam a obter tais distinções de nobreza.*

Palavras-chave: *akan; banto; yoruba; candomblé; cultos afro-americanos; estudos afro-americanos; quilombos; rebeliões de escravos; santeria; tradição.*

---

\* Diretora de pesquisa no CNRS, Centro de Estudos sobre a Religião e Cultos afro-americanos (CERCAA). Laboratório de Etno-logia e Sociologia Comparativa MAE – Universidade de Paris.

Nos cultos afro-brasileiros, sobretudo no candomblé, o desejo de redescobrir as raízes africanas e purificar as práticas religiosas de toda influência ocidental tem-se tornado sempre mais forte nesses últimos anos. Este movimento tem assumido cada vez mais as características de um processo de reafrikanização. Tenta-se, dessa forma, o retorno a uma pureza original, a uma África mítica e legitimadora que se inscreve em um modelo de tradição identificado com a cultura dos ioruba da Nigéria. Além disso, há muito tempo esse modelo ioruba tem sido dominante em outros contextos religiosos, como o de Cuba, e está agora se impondo nos Estados Unidos, graças ao atual desenvolvimento dos cultos de origem africana neste país (CAPONE, 1999b, 2005).

A valorização de uma origem cultural considerada mais “pura” e a rede internacional que é a base desse movimento de reafrikanização instituíram, nos últimos anos, novos laços entre os iniciados dos cultos de origem africana no Brasil, em Cuba e nos Estados Unidos, e seus homólogos da Nigéria. Essa valorização do modelo ioruba em relação às outras contribuições culturais africanas não constitui, entretanto, um fenômeno recente. Nos estudos afro-brasileiros, essa identificação de uma origem cultural, a cultura ioruba, julgada a mais fiel à “verdadeira tradição africana”, é o resultado de uma “aliança” entre os discursos nativos e os textos dos antropólogos que têm participado no Brasil da construção de uma tradição religiosa.<sup>2</sup> Veremos, portanto, como esta oposição entre cultos “puros” e cultos “degenerados” encontra suas raízes nos estereótipos raciais que estruturavam as relações entre senhores e escravos durante a época colonial. Estes estereótipos reproduziam uma hierarquia de culturas e de civilizações que mostrava alguns povos africanos mais suscetíveis de aperfeiçoamento que outros, e cujas “qualidades” intrínsecas eram diferentemente valorizadas.

## AS DIFERENÇAS ENTRE OS ESCRAVOS

Os primeiros autores que escreveram a respeito da presença dos escravos negros nas colônias americanas postularam a existência de uma diferença intrínseca entre os costumes dos diversos povos africanos transportados para o Novo Mundo. Essas diferenças inscreviam-se ao longo de uma escala evolutiva marcada pelos vários graus de desenvolvimento de sua “cultura moral” (DORSAINVIL, 1931, p. 29). Esses autores reproduziam, assim, as teorias do evolucionismo, estabelecendo uma hierarquia entre os diferentes povos, a partir de suas características físicas e de suas “qualidades morais”.



M. d'Avezac, que era o vice-presidente da Sociedade Etnológica de Paris e membro das Sociedades Geográficas de Paris, Londres e Frankfurt, oferece-nos um panorama do que eram as idéias dominantes no século XIX sobre os povos africanos. Seu *Esquisse générale de l'Afrique et l'Afrique ancienne* inscreve-se no debate a respeito da “multiplicidade das raças humanas”. Diante dos defensores da unidade da raça humana, confirmada pelos textos bíblicos, o autor lembra que a Bíblia faz referência a três grandes ramos da raça branca, individualizados em três tipos: o grego, o egípcio e o siríaco, “cujas tradições respectivas conservaram através dos séculos, como um testemunho indelével da veracidade de Moisés, os nomes de Jafet, de Cam e de Sem” (D'AVEZAC, 1844, p. 17).

O autor propõe, então, definir a posição ocupada pelos diferentes tipos africanos no vasto quadro das populações do globo. Para isso, M. d'Avezac retoma as três divisões de Swainson, um zoólogo inglês que tinha estabelecido em toda seção natural do reino animal uma subdivisão tripartite, apresentando um tipo, um subtipo e um grupo “aberrante” ou menos desenvolvido. Ele supõe, portanto, que, no conjunto das raças humanas, a “espécie branca” ou caucasiana constitui o tipo fundamental, a “espécie amarela” ou mongólica, o subtipo, constituindo a “espécie etíope” o grupo aberrante formado por três subespécies: a negra, a americana e a “malaia”. Ele propõe igualmente a aplicação deste método de análise à “espécie branca”, que se divide assim em três variedades: “jafética” ou indo-germânica, que constitui o grupo normal; “semita” ou sírio-árabe, que constitui o subtipo; “camita” ou “fenício-egípcia”, formando o grupo aberrante (D'AVEZAC, 1844, p. 17). No que diz respeito à “espécie etíope”, M. d'Avezac lamenta a carência de dados sobre o assunto, mas “como hipótese aventurosa e conjectural” designa o negro africano propriamente dito como variedade tipo, o papua da Oceania como subtipo e, como grupo aberrante, “o Hotentote, o Cafre e o Alfourou” (D'AVEZAC, 1844, p. 18). As diferenças entre as raças são, então, ilustradas pelas “diferenças acentuadas entre as belas raças do Norte e aquelas que, indo para o Sul, se aproximam do Hotentote nas suas formas corporais” (D'AVEZAC, 1844, p. 18).

Os banto (cafre) e seus grupos assimilados, como os hotentote, parecem, assim, ocupar os últimos degraus na escala da civilização humana:

Na penosa marcha ascendente realizada pela humanidade, que partiu do estado selvagem para chegar ao estado de civilização aper-

feiçãoada à qual proclamamos orgulhosamente pertencer, parece-nos que, ao olharmos para trás depois de termos alcançado o nosso objetivo, podemos ver alongar-se do Norte ao Sul, desde as margens do Mediterrâneo até a extremidade austral do continente africano, essa longa escala cuja base é ocupada pelo *Bosjesman* ou Hotentote da mata, que os viajantes representam como muito próximo do animal (D'AVEZAC, 1844, p. 24).<sup>3</sup>

Esta hierarquia dos diferentes povos africanos não é apenas uma invenção do evolucionismo. Na realidade, durante toda a época colonial, as tentativas de classificação dos escravos africanos estão presentes tanto nas narrativas de viagens ao Brasil como nos textos dos missionários católicos. Assim, no século XVIII, o padre Antonil (1976) escrevia que “como os escravos pertencem a nações distintas, umas mais selvagens que outras, [...] eles são, por conseguinte, diferentes em seus aspectos somáticos”, convindo, pois, escolhê-los cuidadosamente. Cada um tinha a sua especialização: os arda e os mina eram robustos, os de Cabo Verde mais fracos e os congo bons para os trabalhos dos campos e os trabalhos domésticos.

Passado um século, esse costume de classificar os escravos segundo suas qualidades físicas e morais ainda não tinha sido totalmente abandonado. C. Lavollée (1852), autor de *Voyage en Chine*, ao passar pelo Rio de Janeiro observou que nesta cidade os negros angolanos eram os escravos preferidos, acrescentando: “Os negros, como os cavalos, são classificados segundo a sua raça, cada uma tendo suas qualidades particulares e sua cotação no mercado” (apud MACEDO, 1944, p. 78).

Esse interesse pelas particularidades dos escravos africanos parece ter sido compartilhado por outras sociedades coloniais. Assim, Fernando Ortiz (1975, p. 71) nos lembra que em Cuba a compra de um escravo africano (*negro de nación*) era fortemente influenciada por sua origem: “Para um comprador, existia uma diferença, no nível psicológico, entre um Lucumí (Ioruba), um Congo ou um Mandinga”. Mas os testemunhos a respeito das diferentes qualidades de cada povo africano eram às vezes contraditórios. Henri Dumont (1915-1916), que escreveu no fim do século XIX um artigo consagrado à antropologia e à patologia comparada dos negros escravos em Cuba, ressaltava a “inequívoca resignação” dos lucumí (ioruba) e sua obediência, “embora apresentassem uma certa inclinação para o suicídio”, afirmando que os congo, ao contrário, eram “fortes, porém tímidos e extravagantes, inclinados à insubordinação e à ociosidade”. F. Ortiz (1975, p. 74), por outro lado, citava Moreau de Saint-Méry (1784, p. 36) para demonstrar a superioridade

dos lucumí, “os escravos mais inteligentes e mais suscetíveis de serem civilizados, ainda que altivos e difíceis de subjugar”; já os congo, na sua opinião, eram muito mais “adaptáveis ao trabalho colonial” e bastante apreciados pelos senhores que os escolhiam como domésticos.

Essa classificação, muitas vezes contraditória, das diferentes características dos escravos provenientes da África poderia não representar mais do que uma página curiosa da história colonial, se não revelasse toda uma série de questões que alimentavam o debate sobre as características nacionais e sobre o papel que cada país das Américas devia representar no conjunto das nações.

### A POLÊMICA SOBRE A PREDOMINÂNCIA BANTA

No Brasil, a abolição da escravatura foi decretada em maio de 1888, graças à Lei Áurea, um dos últimos atos da Monarquia antes da promulgação da República, em 15 de novembro de 1889. Essas grandes modificações foram acompanhadas, no meio das elites intelectuais, por um debate apaixonado sobre a realidade brasileira e seus componentes humanos: o branco, o negro e o indígena. Era a época da difusão das teorias sobre as desigualdades raciais, que se impunham no Brasil juntamente com as idéias positivistas e evolucionistas, mostrando a influência dos modelos europeus, como os da história natural e da etnologia, que ofereciam os instrumentos necessários para a interpretação da natureza tropical e das relações entre raça e cultura no Brasil.

Em 1838, o imperador D. Pedro II criou o Instituto Histórico e Geográfico, cuja missão era repensar a história brasileira para ajudar a consolidar o Estado nacional. Dois anos mais tarde, o naturalista bávaro Carl Friederich von Martius foi o vencedor do concurso para o melhor projeto historiográfico consagrado ao Brasil. Segundo ele, a principal missão do Brasil era a de realizar a mistura das raças sob a tutela atenta do Estado. Entretanto, o debate sobre a necessidade da mestiçagem provocava também um debate sobre a degenerescência inevitável do povo brasileiro, forçado a misturar raças que não se encontravam no mesmo nível da escala evolutiva.

O conde J. A. de Gobineau (1884), cuja obra foi alvo de vivos debates no Brasil – onde tinha permanecido algum tempo na qualidade de ministro da França junto à corte –, profetizava a decadência da civilização como consequência da mistura das raças. A inaptidão das raças não-brancas para a civilização não podia ser corrigida pela educação: embora a mestiçagem pudesse elevar as raças inferiores, ela tinha o inconve-

niente de “rebaixar” as raças superiores que participassem desta mistura. A questão “étnica” tornava-se, portanto, central para a construção de uma identidade nacional brasileira. Fazia-se necessário estudar tudo o que tinha contribuído para a especificidade nacional, deixando de lado a valorização do índio, característica do movimento romântico, em benefício da análise da cultura negra que ainda não havia sido estudada de modo científico.

Foi nesse contexto que os primeiros estudos sobre os negros surgiram no Brasil. Raymundo Nina Rodrigues (1900-1988), médico legista e precursor dos estudos afro-brasileiros, criticava a opinião predominante em sua época de uma supremacia banta entre os negros brasileiros, supremacia esta demonstrada pelos estudos lingüísticos e defendida pelos textos de Von Martius e Von Spix (1824). Esta predominância dos banto desvalorizava a contribuição cultural e antropológica de um dos três componentes do povo brasileiro – o africano –, já que os banto ocupavam, como já mencionamos, os últimos degraus da escala evolutiva dos povos africanos.

Nina Rodrigues substituiu, pois, o método fundado na análise lingüística, que levava a admitir a predominância da influência banta, por outro, fundamentado na observação dos “fatos religiosos”, comparando-os com os dados disponíveis na época sobre os povos africanos. Ora, no final do século XIX, tinha sido descoberta, graças à expansão colonial, a organização social e religiosa dos ioruba, marcada por uma grande complexidade. Os banto, ao contrário, caracterizavam-se por uma mitologia considerada inferior. Assim, apesar de a organização social e política do reino do Congo ser comparável à dos ioruba, a inferioridade dos banto era sistematicamente teorizada nas raras obras disponíveis sobre estes povos (cf. LETOURNEAU, 1892).

Era preciso, portanto, provar a predominância, no processo de constituição do povo brasileiro, de outros povos africanos mais “susceptíveis de civilização”. Nina Rodrigues dedicou-se, então, a demonstrar a presença de uma verdadeira “aristocracia” entre os negros trazidos para o Brasil: os ioruba ou nagô, como eram chamados na Bahia.

Diante da impossibilidade de estabelecer claramente as origens dos descendentes de escravos em consequência da destruição dos arquivos da escravidão ordenada por Rui Barbosa,<sup>4</sup> o único meio que restava para estabelecer a predominância cultural dos ioruba, povo africano “mais evoluído”, era a observação etnológica.

Para Nina Rodrigues (1988, p. 37), na Bahia “a preeminência intelectual e social coube sem contestação aos negros sudaneses”.<sup>5</sup> E, a despeito da existência em sua época de vários terreiros (casas de culto) de candomblé angola ou congo na cidade de Salvador (VIANNA FILHO, 1988, p. 209), afirmava ter inutilmente procurado, entre os negros da Bahia, idéias religiosas pertencentes aos banto.

Entretanto, essa predominância cultural não excluía a presença, na Bahia, de africanos provenientes de outras regiões. Para demonstrar, porém, a força da cultura ioruba, Nina Rodrigues utilizou a “lei de Ellis” sobre a difusão religiosa que previa a absorção das divindades locais por aquelas dos cultos mais disseminados, tais como as divindades “quase internacionais” dos iorubas, já conhecidas por seus vizinhos fon (jêje no Brasil) e tshi (NINA RODRIGUES, 1988, p. 215).<sup>6</sup> Assim, uma religião “mais elevada” se impunha aos cultos “inferiores”, marcando a passagem do fetichismo para o politeísmo:

A concepção e a representação material dos orixás iorubas marcam uma fase curiosa e importante da evolução religiosa. [...] A concepção dos orixás já é claramente politeísta; ela constitui uma verdadeira mitologia, embora sua representação material ainda permaneça inteiramente fetichista. [...] Esse fato revela indiscutivelmente o caminho percorrido para a transformação do fetichismo em idolatria entre os negros iorubas (NINA RODRIGUES, 1900, p. 22-23).

E, para demonstrar como a mitologia ioruba era o signo de um verdadeiro aperfeiçoamento religioso, recorria aos trabalhos do missionário Bowen (1858) e do coronel Ellis (1894), citados por Tylor (1876). Estes autores se encontravam igualmente entre as fontes principais do cubano Fernando Ortiz,<sup>7</sup> que citava ainda o abade Bouche (1880) e o reverendo Crowther (1834), que também tinham escrito sobre os ioruba.

Na realidade, F. Ortiz não dispunha de um número suficiente de dados afro-cubanos devido à “lei do segredo dos afro-cubanos”, o que o levava a utilizar os dados de Nina Rodrigues referentes ao Brasil sempre que não encontrava uma explicação local: “Como afirma um autor brasileiro que citarei com freqüência, os negros têm todo o interesse em conservar suas práticas em segredo em razão da importância que dão ao mistério” (ORTIZ, 1995, p. 67).<sup>8</sup> Ele estabelece, pois, uma distinção entre as diferentes culturas africanas que chegaram a Cuba: os banto, ou seja, os congo e os angola, teriam sido os mais numerosos, mas só os ioruba teriam trazido uma “civilização superior”. Eles seriam, portan-

to, os mais civilizados dos africanos, dotados de uma religião superior, como tem sido demonstrado pelos estudos africanistas da época.

No início do século XX, os nacionalismos dominavam a Europa e considerava-se que cada povo tinha um caráter distintivo. Assim, por meio do estudo dos afro-cubanos, um dos componentes humanos do povo cubano, F. Ortiz procurava contribuir para a análise da “alma cubana”. Mas se a sociedade cubana tinha uma “alma”, ela também tinha um “corpo”. Ortiz pensava que pelo estudo de seus membros doentes ele poderia propor um diagnóstico e remédios que contribuiriam para a melhoria da totalidade do corpo social. E, retomando as palavras de Ortiz, “todo esforço intelectual em direção ao conhecimento científico dos marginais afro-cubanos” representava “uma contribuição para a higienização de seus antros, para a regeneração de seus parasitas, para o progresso moral de nossa sociedade” (ORTIZ, 1995, p. 5).

## ○ LUGAR DO BRASIL NO CONJUNTO DAS NAÇÕES

Como F. Ortiz, Nina Rodrigues (1900) publicou uma obra que pretendia ser uma “contribuição para a solução do problema da raça negra na América portuguesa”, participando, assim, “da elucidação das graves questões sociais relativas ao nosso destino de povo em via de formação”. A compreensão das culturas africanas que tinham contribuído para a formação da identidade nacional brasileira era, pois, indispensável para determinar a posição ocupada pelo Brasil na comunidade internacional. A referência aos Estados Unidos era bem evidente, e Nina Rodrigues (1900, p. VII) escrevia em sua introdução:

Entre nós, um pequeno núcleo colonial de raça branca foi absorvido pelo cruzamento com as raças negra e americana; na América do Norte evitou-se toda mistura de raça. [...] A divisão do grau de cultura dos povos negros que colonizaram o Brasil tornou-se assim uma questão capital para o estudo de nossa nacionalidade nas suas bases e nas suas forças vivas. Isso não tem nenhuma utilidade nos Estados Unidos onde sempre se soube ou pôde conservar a raça negra, em sua totalidade, a uma distância respeitável.

A idéia de um negro “refratário à civilização” é atenuada, em 1906, pela afirmação de uma “escala hierárquica de cultura e de aperfeiçoamento” entre os diferentes povos africanos que tinham sido transportados para o Brasil. Mas, apesar disso, a inferioridade social dos negros é raramente questionada, porque a incapacidade do negro em se adaptar à civilização era, segundo Nina Rodrigues, “orgânica e morfológica”.

O que se fazia necessário determinar era, pois, o grau de inferioridade que a presença dos africanos representava para o processo de formação do povo brasileiro, mediante a ação da miscigenação.

Para isso, convinha demonstrar que os escravos negros trazidos para o Brasil não pertenciam exclusivamente aos povos africanos “mais degradados, brutais e selvagens”. O tráfico também tinha introduzido “poucos negros dos mais adiantados e mais do que isso mestiços camitas convertidos ao islamismo e provenientes de estados africanos bárbaros sim, porém dos mais adiantados” (NINA RODRIGUES, 1988, p. 269). Esses africanos menos “bárbaros”, que os demais eram os nagô, concentrados na cidade de Salvador, Bahia. O culto nagô (ioruba) era superior porque tinha sido uma “verdadeira religião de Estado” na África, como demonstravam as pesquisas realizadas na Nigéria no século XIX.

Entretanto, entre os escravos negros, encontrava-se igualmente um grupo de africanos convertidos ao islamismo: os negros malê.<sup>9</sup> Eles faziam parte dos prisioneiros das guerras que tinham devastado a Nigéria no início do século XIX, provocando a queda do império ioruba. Entre eles, fula (peul), hauçá e ioruba.<sup>10</sup> Sua presença na Bahia tinha chamado a atenção durante as rebeliões de escravos que eclodiram ao longo de toda a primeira metade do século XIX. Porém, se por um lado as rebeliões dos malê contribuíram profundamente para o surgimento de um sentimento de medo diante do que foi chamado de “perigo negro”, por outro lado, os malê provavam a presença, entre os negros brasileiros, de um tipo mais elevado de religião: o monoteísmo.

Em 1933, 30 anos após a obra pioneira de Nina Rodrigues, Gilberto Freyre, o primeiro teórico da “brasilidade”, publicava um livro propondo a análise do processo civilizador constitutivo da sociedade brasileira. Neste texto, encontramos a mesma valorização de um grupo de negros considerados “superiores” por serem muçulmanos:

No caso dos africanos vindos para o Brasil, dos princípios do século XVI aos meados do XIX, devemos procurar surpreender nos principais *stocks* de imigrantes não só o grau como o momento de cultura que nos comunicaram. Momento que entre as tribos variou consideravelmente nesses trezentos e tantos anos de profundas infiltrações maometanas na África negra. Grau que variou de maneira notável de sudaneses para bantos. [...] A verdade é que importaram-se para o Brasil, da área mais penetrada pelo islamismo, negros maometanos de cultura superior não só à dos indígenas como à da grande maioria dos colonos brancos (FREYRE, 1943, p. 469).

Essa afirmação permite que G. Freyre – assim como, antes dele, Nina Rodrigues – negue a predominância dos banto que tinha sido reiterada ao longo de todo o século XIX. A presença de negros de cultura “superior” metamorfoseia-se então, em um sinal diacrítico que mostra uma “superioridade” brasileira em face do seu grande irmão do Norte, os Estados Unidos:

Os historiadores do século XIX limitaram a procedência dos escravos importados para o Brasil ao *stock* banto. É ponto que se deve retificar. De outras áreas de cultura africana transportaram-se para o Brasil escravos em grosso número. Muitos de áreas superiores à banto. A formação brasileira foi beneficiada pelo melhor da cultura negra da África, absorvendo elementos por assim dizer de elite que faltaram na mesma proporção ao Sul dos Estados-Unidos. “I have often thought that slaves of the United States are descended not from the noblest African stock”, observou Fletcher confrontando os escravos das senzalas brasileiras com os dos Estados-Unidos (FREYRE, 1943, p. 471).

A “superioridade” dos negros islamizados não deixava dúvida alguma. Ao se referir aos fula, A. Hovelacque (1889, p. 48) considerava esta “raça” como superior aos outros negros. Eles eram de “cor menos negra”, “de espécie superior em inteligência e em beleza física” (apud ORTIZ, 1975, p. 71). Eram os africanos mais distantes das “raças negras”, sendo mesmo contados entre as “raças brancas” em razão de seu sangue hamita (D’AVEZAC, 1844, p. 19). Já os banto eram os representantes da verdadeira “raça negra” que ocupava a base da escala evolutiva. A valorização das contribuições de negros “menos negros” permitia, assim, reivindicar para o Brasil uma posição importante entre as demais nações americanas:

Fique bem claro, para regalo dos arianistas, o fato de ter sido o Brasil menos atingido que os Estados-Unidos pelo suposto mal da “raça inferior”. Isto devido ao maior número de fula-fulos e semi-hamitas – falsos negros e, portanto, para todo bom arianista, de *stock* superior ao dos pretos autênticos – entre os emigrantes da África para as plantações e minas no Brasil (FREYRE, 1943, p. 481).

Gilberto Freyre parece encontrar em um critério estético e sexual as razões dessa particularidade brasileira: se nas colônias inglesas o escravo tinha sido selecionado em função de sua força física para o trabalho no campo, a colonização negra do Brasil fora influenciada por outras necessidades, tal como a falta de mulheres brancas. Então, as negras



mina<sup>11</sup> e fula (peul), “africanas não só de pele mais clara, como mais próximas, em cultura e ‘domesticação’, dos brancos”, tinham sido as amantes mais procuradas pelos colonos portugueses (FREYRE, 1943, p. 483). A contribuição civilizadora desses escravos provenientes de áreas de cultura negra “mais adiantada”, torna-se, pois, um elemento nobre na colonização do Brasil: longe de terem sido apenas “animais de tração e operários de enxada”, esses negros “superiores” tinham desempenhado no Brasil uma verdadeira função civilizadora (FREYRE, 1943, p. 485).

Entretanto, na medida em que o negro islamizado representava um elemento civilizador “nobre” no processo de formação do povo brasileiro, esta mesma “nobreza” foi igualmente atribuída, por contato, a outros negros. Todos os negros sudaneses e, sobretudo, os nagô, participavam desta “superioridade”. Não tinham eles colaborado ativamente na revolta dos malê de 1835? Desse modo, Gilberto Freyre, como Nina Rodrigues, ressaltava a importância da influência exercida pelos fula e pelos hauçá muçulmanos sobre os ioruba ou nagô e sobre os ewe ou jêje (FREYRE, 1943, p. 490).

Os malê tinham sido exterminados ou deportados para a África após as rebeliões de escravos do início do século XIX. Serão, pois, os ioruba que se tornarão os depositários desta “superioridade”. Freyre dedica-se, então, a buscar as influências muçulmanas sobre os cultos de origem africana, bem como sobre o catolicismo popular (FREYRE, 1943, p. 491-496). Se não era possível afirmar a predominância dos ioruba no nível quantitativo sobre a totalidade do território brasileiro, sua suposta predominância cultural permitia, por outro lado, eclipsar o espectro de uma origem africana (a origem banta) que não era tida em alta consideração:

[...] uma predominância cultural não se avalia pelo número de indivíduos introduzidos, mas pelo adiantamento da cultura, em seus elementos essenciais, em seu *paideuma*, como diria Frobenius. É o que aconteceu com a cultura *yoruba*, a mais adiantada das culturas negras *puras*, introduzidas no Brasil (RAMOS, 1979, p. 201).

Assim, para poder criticar a afirmação, com base em dados lingüísticos, da predominância banta, Arthur Ramos, embora reconhecendo que esta cultura se disseminou em uma área bem mais extensa que a cultura sudanesa, afirma que ela permaneceu “menos *intensa* em valor cultural”: “Podemos dizer que a cultura sudanesa foi importante no sentido *vertical* e a bantu, extensa, no sentido *horizontal*” (RAMOS, 1979, p. 232).

As bases estão lançadas para que se procure provar a predominância numérica, ao menos no que concerne à Bahia, dos negros ioruba, considerados como superiores (VERGER, 1987).

## OS RESISTENTES E OS SUBMISSOS

Poderíamos estender essa mesma análise às teorias de Melville Herskovits (1990) sobre as culturas negras nos Estados Unidos. Tendo sido, assim como Gilberto Freyre, discípulo de Franz Boas, Herskovits dedicou-se a buscar uma cultura africana que pudesse funcionar como símbolo positivo para os negros americanos. No seu caso, tratar-se-á dos akan da antiga Costa do Ouro, atual Gana. Em resposta às acusações de Gilberto Freyre que denegria a “qualidade” dos africanos transportados para os Estados Unidos, Herskovits (1990, p. 37) afirmava que a influência da cultura congo tinha sido muito pequena em seu país, embora reconhecesse que não se dispunha de dados etnográficos suficientes relativamente a este povo.<sup>12</sup>

Na realidade, para Herskovits não há dúvidas sobre a predominância nos Estados Unidos dos negros provenientes da África ocidental. O que muda, de acordo com as colônias americanas consideradas, é a origem étnica do grupo dominante: ashanti e fanti, também chamados akan, nas colônias inglesas; daomeano (ewe ou fon) nas francesas; nagô (ioruba) nas espanholas e portuguesas (HERSKOVITS, 1990, p. 50). Mas, como uma cultura numericamente inferior, tal como os fon no Haiti (cf. DORSAINVIL, 1931, p. 166), poderia deixar sua marca sobre a cultura de todo um povo? Apelou-se, então, para o espírito “guerreiro” dos daomeano, para suas qualidades de líderes religiosos e políticos, para sua participação nas revoltas contra os brancos, tão diferente do “espírito doméstico dos congos” (RAMOS, 1979, p. 107). Foi preciso então demonstrar como os banto sempre foram mais “acomodados”, ao passo que os negros de cultura superior – os ioruba, os fon ou os fanti-ashanti – resistiram ativamente à escravidão.<sup>13</sup>

No Brasil, a participação de negros nagôs nas rebeliões da primeira metade do século XIX permitia a identificação dos ioruba com o elemento resistente. Assim, um autor como Vianna Filho, que tinha publicado, em 1944, um ensaio sobre a escravidão na Bahia, se dobra a esta “evidência”, apesar da importância que ele atribui à cultura banta: os banto eram mais “dóceis”, “mais capazes para o processo de contato e de assimilação”, ao passo que os sudaneses se caracterizavam por uma “atitude de rebeldia e isolamento” (VIANNA FILHO, 1988, p. 90).<sup>14</sup>

No prefácio à edição de 1944, retomado na edição de 1988, Gilberto Freyre reconhece a importância “numérica e cultural” dos banto na Bahia, graças às evidências apresentadas por Vianna Filho, que “são de tal ordem que qualquer um de nós hesitará, daqui em diante, em falar na predominância sudanesa na mesma população” (1988, p. 7). Apesar disso, continua a defender a predominância sudanesa “pelo menos num setor do passado e do caráter afro-baiano”, aquele que ele denomina o “setor revolucionário”. Ao contrário do banto, “gente mais doce e acomodatória”, o sudanês seria “consciente como nenhum dos valores de sua cultura e, por isso mesmo, mais insumisso e mais cheio de um *sentimento de dignidade africana e mesmo humana*, que faz dele o castelhano ou o catalão da África negra” (1988, p. 8).<sup>15</sup> O sudanês e, portanto, o nagô representariam o “elemento aristocrático” dos escravos da Bahia, exemplo de iniciativa e de resistência para todos os outros negros.

Vimos como essa valorização dos sudaneses tem sido incansavelmente reiterada desde o início dos estudos afro-brasileiros, transformando-se em uma espécie de dogma nesse campo. No começo do século XIX, Nina Rodrigues já escrevia que os negros sudaneses eram os campeões da resistência negra à escravidão e os fundadores das repúblicas dos negros quilombolas no interior do Brasil. A única exceção para esse autor era o Quilombo dos Palmares, cuja origem seria banta em razão da ausência do “culto de animais ou de outras divindades”, fato que seria inexplicável tratando-se de sudaneses (NINA RODRIGUES, 1988, p. 89). A presença dos banto é, pois, reconhecida apenas por sua inferioridade (ausência de um culto organizado) em relação aos sudaneses.

Entretanto, a palavra *quilombo*, que designava as aldeias de negros fugitivos, é um termo banto que teria sua origem em uma associação de iniciação militar (*kilombo*), característica do Estado kulembe, um dos primeiros Estados ovimbundos (atual Angola) do século XVI (VANSINA, 1985, p. 621). Além disso, recentes pesquisas historiográficas sobre os quilombos no Brasil não apresentam prova alguma de uma maior concentração de escravos ioruba entre os fugitivos: os negros escravos sempre se revoltaram contra sua condição, qualquer que fosse a sua origem cultural.<sup>16</sup> Por outro lado, a simples presença, durante a época colonial, de 15 quilombos nos arredores da cidade do Rio de Janeiro, região considerada como majoritariamente banta, demonstra o quanto é perigoso sustentar uma hipótese como essa (GOMES, 1996, p. 264).

Esse mesmo imaginário de resistência do grupo considerado predominante no plano cultural pode ser encontrado na literatura anglo-saxã. Melville Herskovits (1990, p. 69) tenta ressaltar os traços comuns entre

a cultura akan-ashanti e a cultura ioruba, para demonstrar o alto nível de “tenacidade” presente nas culturas da África ocidental. Porém, em lugar de sublinhar a resistência, ele prefere pôr em evidência a docilidade (*pliability*) do escravo negro nos Estados Unidos. Insiste também na sua tendência ao sincretismo e na sua adaptabilidade, que seriam características da África Ocidental, na qual os vencedores incorporavam com facilidade as divindades dos vencidos (HERSKOVITS, 1990, p. 220).

No entanto, a decisão de valorizar os fanti-ashanti, vistos como símbolo de um passado glorioso para os negros americanos, tinha origem no imaginário de resistência que os acompanhava. Em 1760, a insurreição dos escravos africanos na Jamaica, denominada *Tacky Rebellion*, tinha despertado os temores dos colonos brancos. Os instigadores da revolta eram os *obeah-men*, feiticeiros que forneciam proteções mágicas para tornar os rebeldes invulneráveis. Os *obeah-men* eram coromantyns, ou seja, fanti-ashanti (RICHARDSON, 1997, p. 174-175). Essa associação entre feitiçaria africana e rebelião política lembra a revolução haitiana cujos chefes também eram “feiticeiros”. Assim, no final do século XVIII, o *obeah* tinha-se tornado o símbolo ambivalente das relações entre negros e brancos na sociedade anglo-saxã: mistura de fascinação exótica e de terror. A representação do *obeah* em vários romances e peças de teatro, na virada do século XIX, tornou-se, assim, uma variante do exotismo romântico, como a literatura do orientalismo ou o mito do ameríndio em obras como *Atala*, de Chateaubriand.

No século XVIII, os ashanti já tinham desenvolvido um sistema político fortemente integrado que tinha sua unidade política e espiritual simbolizada pela instituição do tamborete de ouro (ARHIN; KI-ZERBO, 1997, p. 341). Os grupos akan limítrofes viviam, nessa época, como os ashanti. Em 1826, o império ashanti foi vencido por uma coalizão dos Estados fanti, formada sob a égide dos ingleses. Todo o século XIX foi, pois, marcado pelas rebeliões na Costa do Ouro, primeiramente dos ashanti e, em seguida, dos fanti. Os fanti-ashanti ou akan, denominações que se alternavam para designar uma mesma origem, tornaram-se, então, a encarnação do negro resistente.<sup>18</sup>

Dessa forma, quando um viajante inglês, George Gardner, visitou a Bahia em 1836, observou a insubordinação dos escravos nesta cidade, exatamente um ano após a revolta dos malês :

A causa é clara. Quase toda a população daquela província é originária da Costa do Ouro. Os homens e as mulheres não só são mais altos e de melhores formas que os de Moçambique, Bengala e de outras

partes da África como possuem maior energia de caráter, devido talvez às relações mais estreitas com os mouros e árabes. Entre eles há muitos indivíduos que lêem e escrevem o arábico (GARDNER, 1846 apud FREYRE, 1943, 486).

Vianna Filho também cita essa passagem de Gardner, acrescentando: “[...] por serem mais unidos entre si, mostram-se mais inclinados aos movimentos revolucionários que as raças mistas das outras províncias” (GARDNER, 1846 apud VIANNA FILHO, 1988, p. 122). Ora, no livro de Pierre Verger sobre o tráfico de escravos publicado no Brasil em 1987, esta mesma passagem sofreu uma alteração significativa: onde Gardner escreveu “Costa do Ouro”, Verger traduziu “Costa da Mina” (VERGER, 1987, p. 14). Algumas páginas mais adiante, ele define o que entende por “Costa da Mina”: a parte da Baía do Benin compreendida entre o rio Volta e Cotonu, “que não deve ser confundida com a Costa do Ouro” (VERGER, 1987, p. 19). E acrescenta: “Na Bahia, o termo ‘negro de Mina’ não designava um africano da Costa do Ouro, mas sim, um negro vindo da parte chamada de Costa a Sotavento, a atual costa do Togo e da República Popular do Benin” (VERGER, 1987, p. 19). Um imaginário de resistência é assim substituído por outro: os negros resistentes da Bahia tornam-se nagô ou ioruba.<sup>18</sup>

## OS SACERDOTES E OS FEITICEIROS

A identificação do grupo negro resistente com os “feiticeiros”, como nos casos haitiano e jamaicano, apresentava muitos problemas em um Estado como o Brasil que reprimia ativamente a prática da feitiçaria. Com efeito, no Código Penal de 1890, o artigo 157 condenava a prática do espiritismo, da magia e da feitiçaria, junto à prática abusiva da medicina (curandeirismo) e da cartomancia, ou seja, tudo o que fosse utilizado “para fascinar e subjugar a credulidade pública”. Essa regulamentação da luta contra os “fetichistas” que praticavam a magia e a bruxaria não estava presente no Código Penal de 1830, na época em que a escravatura ainda estava em vigor. Assim, a inquietação em relação ao negro “feiticeiro” tornou-se evidente quando o negro foi oficialmente declarado igual a todos os demais cidadãos brasileiros (cf. MAGGIE, 1992).<sup>19</sup>

Era, portanto, necessário demonstrar que os elementos superiores, aristocráticos, entre os negros brasileiros não praticavam a feitiçaria, mas uma verdadeira religião. Os estereótipos, incessantemente repetidos na literatura etnológica, que fazem dos ioruba um povo superior e ligado

às suas tradições, e dos banto um povo inferior “mais permeável às influências externas”, tornam-se agora a prova da predominância religiosa ioruba no candomblé:

O fato é que os bantos foram sempre apreciados por sua força física, sobretudo por sua resistência ao trabalho e por suas qualidades de agricultores. Enquanto o fon, os ioruba, os mina eram escolhidos como “escravos domésticos” e se encontravam de maneira relativamente numerosa nas cidades, a maioria dos bantos constituía-se de “escravos do campo”, permanecendo nas plantações, onde, como já dissemos, era muito mais difícil reconstituir as “Nações” do que nas zonas urbanas. Por outro lado, os bantos (e essa era uma das razões pelas quais eram apreciados pelos brancos) mostravam-se mais permeáveis às influências exteriores; compreendiam que sua cristianização ou sua ocidentalização lhes permitiria, numa sociedade onde os modelos europeus eram o critério dos comportamentos, uma mobilidade vertical que sua resistência cultural, por outro lado, podia comprometer. Deve-se acrescentar que esta cristianização foi facilitada pelo fato de que as religiões bantos não constituíam “sistemas” tão bem organizados como os das religiões sudanesas ou guineanas. A base era o culto dos antepassados; ora, como dissemos freqüentemente, a escravidão quebrava e dispersava as linhagens, tornando impossível esse culto da descendência (BASTIDE, 1974, p. 101).

Essa oposição entre os banto, escravos das fazendas, e os ioruba, escravos domésticos, é posta em causa por vários testemunhos da época colonial, o que suscita algumas interrogações. Por que os senhores teriam preferido como escravos domésticos os africanos menos “permeáveis” à sua cultura, mais “insubmissos”, ou seja, os fon, os ioruba e os mina? Além disso, se os banto ficaram concentrados no campo, onde sabemos que a evangelização nunca foi muito ativa, como foram eles capazes de compreender que a cristianização era a fonte de uma “mobilidade vertical”? Na realidade, se as confrarias religiosas dos negros são uma criação urbana, “lugar de concentração dos escravos ioruba”, essa “ocidentalização” pelo viés da cristianização devia então ser deles, e não dos banto. Enfim, a maioria dos cultos de origem africana tende a recriar o culto dos ancestrais, sejam eles banto ou ioruba.<sup>21</sup>

Para R. Bastide, se os banto são mais “permeáveis às influências externas”, eles são, em conseqüência, os mais atraídos pelo sincretismo, um sincretismo marcado pela acumulação de elementos heteróclitos. Trata-se, portanto, de um sincretismo mágico, e não religioso, caracterizado,

na teoria bastidiana, pela lei das correspondências que fundamenta a noção de corte. Como já tinham feito, antes dele, Nina Rodrigues e Edison Carneiro, R. Bastide ligará os banto à magia e os ioruba à religião: “Os Bantos na atividade de seus candomblés dão mais lugar à magia que os iorubas” (BASTIDE, 1971, p. 387). Bantos “feiticeiros”, mas também “desafricanizados”, porque a perda de suas tradições era o único meio de que dispunham para se elevarem em uma hierarquia “de posições ou de *status*” que era também uma hierarquia “étnica”:

Os escravos domésticos eram escolhidos segundo sua beleza, sua inteligência, seus hábitos de asseio ou de higiene entre os negros crioulos ou os minas, os nagôs, em suma, quase unicamente entre os africanos ocidentais. Os escravos dos campos eram recrutados principalmente entre os bantos e os semibantos. As distâncias sociais eram tanto maiores à medida que se afastava dos modelos de valores europeus, representados pelo senhor e sua mulher. Isso fez com que a desafricanização fosse o único meio de subir na escala social, de chegar aos postos cobiçados, aqueles que davam mais liberdade, segurança e prestígio (BASTIDE, 1971, p. 99).

Poderíamos facilmente imaginar que sejam, portanto, os “africanos ocidentais” que se teriam beneficiado dessa proximidade com os brancos para subir na escala social. Porém, a “tenacidade” da cultura ioruba, sua capacidade de resistência, postulada desde o início dos estudos afro-brasileiros, lhes teria permitido a perpetuação das tradições religiosas, enquanto que os banto, mais afastados do contato dos senhores, teriam abandonado suas tradições e se entregado ao sincretismo mágico. Dessa forma, os cultos banto tornaram-se os menos africanos e os mais abertos à influência degenerativa dos brancos (BASTIDE, 1971, p. 193). Ao contrário, segundo R. Bastide, os candomblés iorubas, “verdadeiras seitas africanas”, não aceitavam os brancos.<sup>22</sup> E a magia, como afirmava A. Ramos, era uma prática em que predominavam os brancos e os mestiços (BASTIDE, 1971, p. 415).

O banto é, portanto, feiticeiro, por não possuir um sistema religioso estruturado, sendo ainda mais “sincretico” e mais aberto à influência dos brancos. O ioruba, por outro lado, salvaguarda suas tradições e, graças ao movimento de reafricanização, opera um processo contra-cultural que lhe permite reencontrar a África em terra americana (BASTIDE, 1971, p. 221). Ele é, pois, duplamente resistente: líder das revoltas de escravos, consegue hoje impor a África ao branco que se aproxima de sua religião. Falando de seu pertencimento a um dos ter-

reiros mais tradicionais da Bahia, R. Bastide pôde, portanto, escrever : “*Africanus sum*” (BASTIDE, 1971, p. 44).

Essa oposição entre a tradição religiosa dos ioruba e o sincretismo mágico dos banto constitui um elemento comum a outras sociedades americanas. Assim sendo, R. Bastide estende esta dicotomia a Cuba:

Nas Grandes Antilhas, as religiões chamadas “Congo” mantêm-se, mas foram relativamente pouco estudadas, pois os Congo são reputados como mágicos poderosos e, de outro lado, como no Brasil, os bantos sofreram a influência da cultura negra dominante, yoruba ou fon, conforme a ilha (BASTIDE, 1974, p. 105).

O mesmo ocorre em relação ao Haiti: “Como se vê, a religião dos congo tende, diante da dominação dos voduns, ou a perder-se em seu seio ou a transformar-se em pura bruxaria.”(BASTIDE, 1974, p. 105). Os banto são, desse modo, os senhores da magia negra:

É para a bruxaria que também se orienta a evolução das seitas bantos de Cuba [...] nessa designação, o testemunho do processo, que já havíamos encontrado no Haiti, de uma religião que se transforma em magia negra (BASTIDE, 1974, p. 105-106).

No contexto cubano, encontramos a mesma oposição entre os cultos de origem ioruba (lucumí), considerados “superiores”, e os cultos de origem banta (congo), considerados “inferiores”. Encontramos igualmente uma carência fundamental de estudos sobre os cultos bantos em oposição à grande quantidade de estudos sobre os cultos de origem ioruba, e isso, apesar da coexistência, em todos os níveis, de várias modalidades de culto na prática ritual. Com efeito, o universo dos cultos afro-cubanos se caracteriza pela interpenetração de diferentes sistemas de crença (santeros/paleros/espíritas) (ARGYRIADIS, 1999).

A despeito dessa evidência, já assinalada nos trabalhos de Lydia Cabrera, alguns autores têm continuado a reproduzir a distinção entre uma cultura lucumí (ioruba) mais “evoluída” e uma cultura conga (banta) mais “obsoleta”. Assim, Miguel Barnet (1995, p. 7) escreve que a cultura ioruba seria muito rica “no nível superestrutural”, ao passo que os congo seriam muito mais “flexíveis”, e que sua “permeabilidade” os teria levado a serem dominados pela “influência ioruba preponderante” (BARNET, 1995, p. 85). Como em outros lugares, essa valorização dos lucumí em relação aos congo parece ser determinada pelo temor engendrado por suas práticas mágicas e por seus rituais com os mortos. De fato, se o



termo *palo monte* faz referência aos cultos congos em Cuba, ele também inclui, para BARNET, todos os rituais de feitiçaria dos demais cultos (BARNET, 1995, p. 99). A preparação das *ngangas* ou *prendas*<sup>23</sup> com os ossos de um morto ou com a terra das sepulturas é uma característica do *palero* que, segundo a explicação de um antigo escravo quilombola (de origem ioruba), pode ser “cristão” ou “judeu”, trabalhar para o bem ou para o mal: “[...] entre o congo judeu e o cristão não havia trato. Um era o bom e o outro era o mau. Isso continuou na mesma Cuba. O lucumí e o congo também não se davam. Tinham a diferença entre os santos e a bruxaria” (BARNET, 2000, p. 40). A *Regla Conga*, o ritual de origem banta, está, pois, definitivamente identificada com a feitiçaria e a influência congo na *santería* limita-se à assimilação de um saber ritual ligado à magia (LACHATAÑERÉ, 1942).

Na realidade, a “feitiçaria” dos congo, a despeito de sua utilização pelos *santeros*, funciona como uma real categoria de acusação no universo religioso afro-cubano, reproduzindo o mesmo discurso que encontramos nos cultos afro-brasileiros (CAPONE, 1999a). Desse modo, o modelo de culto de origem ioruba torna-se central na constituição de um *continuum* cultural, em que as contribuições bantas são reorganizadas sob o signo da “africanidade” encarnada pelos ioruba: “[Em Cuba] *Of all the tributaries, only the Yoruba tended to be remembered as ancestral; all innovation and change were fitted into it*” (BRANDON, 1993, p. 162).

Essa valorização da cultura ioruba tem-se tornado hoje um dos traços fundamentais do movimento de reafrikanização, sempre mais forte no Brasil e nos Estados Unidos. Esse movimento reinterpreta a história dos escravos negros em termos de resistência, encarnada pelos ioruba transformados em “heróis na grande luta pela liberdade” (MURPHY, 1988, p. 116). Mas essa resistência não pode ser posta em ação sem uma adaptação paralela: “*This experience with urbanism, pluralism, and theological flexibility gave the Yoruba unique resources for regaining their spiritual equilibrium amid the culture shocks of the New World*” (MURPHY, 1988, p. 106). Esse imaginário de “resistência-adaptação” é comum aos movimentos de reafrikanização americano e brasileiro. Assim, a mesma “flexibilidade” que antes era uma das causas da perda das tradições dos banto se metamorfoseia em uma das características principais do tradicionalismo ioruba.

\*

Vimos que a oposição entre cultos bantos e cultos iorubas, transformada hoje em uma espécie de dogma nos estudos afro-americanos, tem

sua origem nas teorias evolucionistas do século XIX e nos estereótipos raciais a elas ligados. No Brasil, a valorização do candomblé nagô (ioruba) está também ligada a um engajamento, cada vez mais forte, de alguns antropólogos com seu objeto de estudo (CAPONE, 1999a). Em um processo de invenção de um passado que apagaria a marca infamante da escravidão, os ioruba herdaram o espírito guerreiro muçulmano e transformam-se na encarnação da resistência negra.

Passamos, assim, de uma predominância fundamentada nas características físicas (a beleza dos sudaneses) para uma predominância que tem sua principal justificativa em supostas características morais (o espírito resistente dos ioruba). No discurso sobre o negro, reencontramos as noções fundamentais graças às quais pensou-se a questão da identidade nacional no final do século XIX: as características da “alma” de um povo e a interpretação da sociedade enquanto “corpo social”. As noções de pureza e de degenerescência, longamente utilizadas nos estudos afro-americanos, parecem reproduzir essa preocupação eugenística de uma sociedade nascida da mestiçagem étnica e cultural. Verificamos igualmente que o discurso sobre o negro passa da valorização de um povo africano, considerado como não negro (os povos hamitas, como os fula), a uma valorização do caráter insubmisso dos muçulmanos e dos negros que com eles conviveram (os ioruba). Passamos, assim, de uma superioridade antropológica a uma superioridade cultural que se inscreve em um imaginário de resistência negra.

Esse mesmo imaginário facilitou a difusão dos cultos de origem africana nos Estados Unidos, principalmente entre os negros americanos. Um grande número de afro-americanos, próximos da *Nation of Islam*, encontraram na religião ioruba um meio de reatar com a sua herança africana, assinalando a insubmissão dos ioruba.<sup>24</sup> Assim, em 1985, dois antigos muçulmanos negros, Sekou Ali e Imodoye Shabazz, fundaram um templo ioruba em Los Angeles, onde eram oferecidos cursos de dança e de percussão e organizadas cerimônias durante os fins de semana, além de sessões de adivinhação “à maneira africana”. E, apesar de alguns historiadores e antropólogos norte-americanos tentarem ainda hoje demonstrar a forte influência banta sobre a cultura e a língua dos *African-Americans* (HOLLOWAY, 1990), a tendência dominante na prática religiosa continua sendo a que vê os ioruba como os principais defensores da tradição africana.

No caso norte-americano, os “ioruba”, ou seja, os negros americanos iniciados diretamente na Nigéria ou por outros sacerdotes afro-americanos, substituíram no imaginário negro americano o mito da resistên-

cia dos akan. Hoje, os chefes do culto akan, tais como Nana Okomfo Korantemaa Ayebofo, da Filadélfia, ou Nana Yaa Nkromah Densua, de Maryland, reconhecem a supremacia do “rei dos ioruba da América”, Adefunmi I, que reina em Oyotunji Village, um vilarejo africano construído no interior da Carolina do Sul (CAPONE, 2005).

Também Nana Korantemaa, chefe do Asona Aberade Shrine, um dos primeiros centros de culto akan fundado nos Estados Unidos, garante os laços com a África e seus representantes na diáspora. Ela passou sete anos – número simbólico por excelência – em Gana, no Akonnedi Shrine, onde aprendeu, entre 1976 e 1983, a língua, as tradições e “o protocolo dos reis e das rainhas akan” sob a tutela de Okomfohene Akua Oparebea, considerada a mãe da espiritualidade dos “akan” nos Estados Unidos. Ela é também um dos mais novos membros da mais antiga confraria negra das Américas, a Irmandade da Boa Morte da Bahia, de origem jêje-nagô. Essa confraria constitui o símbolo da luta dos descendentes de africanos para a preservação de suas tradições: as fundadoras do primeiro terreiro de candomblé do Brasil, o terreiro do Engenho Velho de nação ketu, teriam sido, de fato, oriundas desse mesmo grupo no início do século XIX (VERGER, 1981, p. 28). Ao se vincular a esse grupo prestigioso, Nana Korantemaa tem assim se colocado na fonte das religiões de origem africana em terra americana.

As religiões da África ocidental, sejam elas akan, fon ou ioruba, constituem um laço forte entre os descendentes de africanos no seio da diáspora. Por isso, a observação comparativa dos domínios afro-brasileiro, afro-cubano e afro-americano (Estados Unidos) revela-se, em nossos dias, particularmente fecunda. A valorização da origem ioruba em relação às demais, reafirmada ao longo dos estudos afro-americanos, tem levado os negros americanos a se identificarem com a cultura e a religião ioruba. Uma valorização que tem sua origem numa herança evolucionista, considerada hoje como um fato consumado, incontestável, e cujo caráter de construção cultural merece ser ressaltado.

## ABSTRACT

*This article analyzes the constitution of the scientific discourse about the Afro-American cults based on the opposition between traditional (ioruba) and syncretistic (banto) cults. This opposition was informed by the dominant racial stereotypes that shaped the emergence of the Afro-Brazilian and Afro-Cuban studies at the end of the nineteenth century. The imaginary about the various African populations that were brought to America informed the*

*constitution of the national identity in relation to the experience of slavery. The scarcity of studies of cults from banto origin seems to reflect, still today, this evolutionary approach from the nineteenth century, which saw some objects of research as more “pure” and “noble” than others.*

Keywords: *akan; bantou; yoruba; candomblé; afro-american cults; afro-american studies; marronage; slave rebellions; santería; tradition.*

## REFERÊNCIAS

ABRAHAM, R. C. *Dictionary of Modern Yoruba*. London: University of London Press, 1958.

ANTONIL, A. J. *Cultura e opulência do Brasil por suas drogas e minas*. São Paulo: Melhoramentos, 1976.

ARGYRIADIS, K. Une religion “vivante”: continuité et complémentarité des pratiques culturelles havanaises. *L'Homme*, [S.l.], v. 151, p. 21-46, 1999.

ARHIN, K.; KI-ZERBO, J. États et peuples de la boucle du Niger et de la Volta. In: AJAYI, J.-F. Ade (Org.). *Histoire générale de l'Afrique*. VI. L'Afrique au XIX<sup>e</sup> siècle jusque vers les années 1880. Paris: Edicef: Unesco, 1997. p. 340-358.

BARNET, M. *Chimarrão: história de um escravo*. Lisboa: Caminho, 2000.

\_\_\_\_\_. *Cultos afrocubanos: la Regla de Ocha, la Regla de Palo Monte*. La Habana: Ediciones Unión: Artex, 1995.

BASTIDE, R. *As Américas negras: as civilizações africanas no Novo Mundo*. São Paulo: DIFEL/EDUSP, 1974.

\_\_\_\_\_. *As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações*. São Paulo: Pioneira, 1971.

\_\_\_\_\_. *O candomblé da Bahia: rito nagô*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

BOUCHE, Abbé P. *Étude sur la langue Nago*. Bar-le-Duc: [s.n.], 1880.

BOWEN, T. J. *Grammar and dictionary of the Yoruba Language*. Washington, DC: Smithsonian, 1858.

BRANDON, G. *Santería from Africa to the New World : the Dead Sell Memories*, Bloomington: Indian University Press, 1993.

CABRERA, L. *El Monte*. Miami: Ediciones Universales, 1975.

CAPONE, S. *La quête de l'Afrique dans le candomblé: pouvoir et tradition au Brésil*. Paris: Karthala, 1999a

\_\_\_\_\_. Le pur et le dégénéré: le candomblé de Rio de Janeiro ou les oppositions revisitées. *Journal de la Société des Américanistes*, [S.l.], v. 82, p. 259-292, 1996.

\_\_\_\_\_. Le voyage «initiatique»: déplacement spatial et accumulation de prestige », *Cahiers du Brésil contemporain*, [S.l.], v. 35-36, p. 137-156, 1998.

\_\_\_\_\_. Les dieux sur le Net : l'essor des religions d'origine africaine aux États-Unis. *L'Homme*, [S.l.], v. 151, p. 47-74, 1999b.

\_\_\_\_\_. *Les Yoruba du Nouveau Monde: religion, ethnicité et nationalisme noir aux États-Unis*. Paris: Karthala, 2005.

CROWTHER, S. A. *Vocabulary of the Yoruba Language*. London: Seeleys, 1834.

D'AVEZAC, M. *Esquisse générale de l'Afrique et Afrique ancienne*. Paris: Firmin Didot Frères, 1844.

DANTAS, B. G. *Vovó Nagô e Papai Branco: usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

DORSAINVIL, D. J. *Voudou et névroses*. Port-au-Prince: Bibliothèque haïtienne, 1931.

DUMONT, H. Antropologia y patología comparada de los negros esclavos: memoria inédita referente a Cuba. *Revista bimestre cubana*, [S.l.], 1915-1916

ELLIS, A. B. *The Yoruba-Speaking peoples of the slave coast of the West Africa*. London: Chapman Hall, 1894.

ESSIEN-UDOM, E. U. *Black nationalism*. Chicago: University of Chicago Press, 1962.

FAUVELLE-AYMARD, F.-X. Des murs d'Augsbourg aux vitrines du Cap. Cinq siècles d'histoire du regard sur le corps des Khoisan. *Cahiers d'Études africaines*, v. XXXIX, n. 155-156, p. 539-562, 1999.

FREYRE, G. *Casa grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal*. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1943.

FRY, P. Gallus Africanus est, ou, como Roger Bastide se tornou africano no Brasil. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, Folhetim, 15 jul. 1984.

GARDNER, G. *Travels in the Interior of Brazil, principally through the northern provinces and the gold and diamond districts, during the Years 1836-1841*. London: Reeve Brothers, 1846.

GILROY, P. *The Black Atlantic: modernity and double consciousness*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993.

GOBINEAU, J. A. De. *Essai sur l'inégalité des races humaines*. Paris: Firmin Didot, 1884.

GOMES, F. dos Santos. Quilombos do Rio de Janeiro no século XIX. In: REIS, J.-J.; GOMES, F. dos Santos (Org.). *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

GREENBERG, J. H. *The Languages of Africa*. Bloomington: Indiana University Press, 1966.

GUTHRIE, M. *The classification of the Bantu Languages*. Oxford: Oxford University Press, 1948.

HERSKOVITS, M. J. *The Myth of the Negro Past*. Boston: Beacon, 1990.

HOLLOWAY, J. E. *Africanisms in American Culture*. Bloomington-Indianapolis: Indiana University Press, 1990.

HOVELACQUE, A. *Les nègres de l'Afrique sus-équatoriale: Sénégal, Guinée, Soudan, Haut-Nil*. Paris: Lecrosnier & Babé, 1889.

KIDDER, D. P.; FLETCHER, J.-C. *Brazil and the brazilians, portrayed in historical and descriptive sketches*. Boston: Philadelphia, Childs & Peterson, 1857.

LACHATAÑERÉ, R. *Manual de santería: el sistema de cultos 'Lucumís'*. La Habana: Editorial Caribe, 1942.

LETOURNEAU, C. *L'évolution religieuse dans les diverses races humaines*. Paris: Vigot, 1892.

MACEDO, S. *No tempo das sinhasinhas*. Rio de Janeiro: [s.n.], 1944.

MAGGIE, Y. *Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.

MATORY, L. J. *Black Atlantic Religion: tradition, transnationalism and matriarchy in the afro-brazilian candomblé*. Princeton: Oxford, Princeton University Press, 2005.

MINTZ, S.; PRICE, R. *The birth of african-american culture: an anthropological perspective*. Boston: Beacon, 1992.

MOREAU DE SAINT-MÉRY, L. E. *Lois et constitutions des colonies françaises de l'Amérique sous le vent*. Paris: chez l'auteur, 1784.

MURPHY, J.M. *Santeria: an african religion in America*. Boston: Beacon Press, 1988.

NINA RODRIGUES, R. *L'animisme fétichiste des nègres de Bahia*. Salvador: Reis & Co. 1900.

\_\_\_\_\_. *Os Africanos no Brasil*. São Paulo: Editora Nacional, 1988.

ORTIZ, F. *Los Negros Brujos*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1995.

\_\_\_\_\_. *Los negros esclavos*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1975.

PRANDI, R. *Mitologia dos orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

RAMOS, A. *As culturas negras no Novo Mundo*. São Paulo: Editora Nacional, 1979.

REIS, J.-J.; SILVA, E. *Negociação e conflito: a resistência negra no Brasil escravista*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

RICHARDSON, A. Romantic Voodoo: obeah and british culture, 1797-1807. In: OLMOS, M. Fernandez; PARAVISINI-GEBERT, L. (Org.). *Sacred possessions: vodou, santeria, obeah and the Caribbean*. New Brunswick: Rutgers University Press, 1997.

TYLOR, E. B. *La civilisation primitive*. Paris: C. Reinwald, 1876.

VANSINA, J. L'Afrique équatoriale et l'Angola: les migrations et l'apparition des premiers États. In: NIAME, D. T. (Org.). *Histoire générale de l'Afrique*. IV. L'Afrique du XII<sup>e</sup> au XVI<sup>e</sup> siècle. Paris: Unesco/NEA, 1985.

VERGER, P. *Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o Golfo do Benin e a Bahia de todos os Santos: dos séculos XVII a XIX*. São Paulo: Corrupio, 1987.

\_\_\_\_\_. *Orixás*. São Paulo: Corrupio, 1981.

VIANNA FILHO, L. *O negro na Bahia: um ensaio clássico sobre a escravidão*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1988.

VON MARTIUS, C. F. P.; VON SPIX, J. B. *Travels in Brazil*. London: Longman & Hurst, 1824.

WOOD, P. H. *Black majority : negroes in Colonial South Carolina from 1670 through the Stono Rebellion*. New York: Knopf, 1974.

## NOTAS

- <sup>1</sup> Este artigo é uma versão atualizada do texto original francês: “Entre Yoruba et Bantu: l’influence stéréotypes raciaux dans les études afro-américaines”, publicado em 2000 nos *Cahiers d’études africaines*, [S.l.], v. 157, p. 55-77.
- <sup>2</sup> Beatriz Góis Dantas (1988) tem analisado a valorização do modelo ioruba ou nagô durante os anos 1930, época da organização dos primeiros Congressos afro-brasileiros. J. Lorand Matory (2005, p. 13-14) critica a análise de Dantas por ela ter enfatizado a influência de “*local Euro-American elites*” na invenção das tradições afro-brasileiras, deixando de lado a “*agency*” dos iniciados nas religiões afro-brasileiras. Este autor substitui, assim, a influência das elites intelectuais “euro-americanas” (designação que me parece particularmente discutível no que diz respeito a intelectuais baianos como Edison Carneiro ou Arthur Ramos) por aquela de outras elites, desta vez “afro-americanas”, que, graças a suas viagens entre o Brasil e a Nigéria, contribuíram para a formação de redes comerciais e religiosas no espaço chamado “Atlântico negro” (GILROY, 1993). Em outro trabalho (CAPONE, 1999a), tenho analisado o processo de construção do modelo dominante de tradição no candomblé como sendo o resultado de uma dupla “*agency*” que responde aos interesses de vários atores: as elites religiosas dos terreiros nagôs e os antropólogos/iniciados que validaram cientificamente este modelo.
- <sup>3</sup> Em 1815, o antropólogo francês Cuvier já via nos hotentote o elo perdido entre o macaco e o homem. Por ocasião da morte de Saartjie Baartman, uma mulher queniana trazida da África do Sul em 1810 e exibida como curiosidade nas praças da Inglaterra e da França sob o pseudônimo de Vênus hotentote, Cuvier retirou seu cérebro e seus órgãos genitais e conservou-os em vidros que permaneceram expostos no Musée de l’Homme de Paris até cerca de 15 anos atrás. Cf. FAUVELLE-AYMARD (1999).
- <sup>4</sup> Rui Barbosa era o ministro da Economia da jovem República brasileira. Diante da pressão dos proprietários de escravos que demandavam com insistência uma indenização, Rui Barbosa promulgou o Decreto nº 29 de 13 de maio de 1891, ordenando a destruição de todos os documentos que provassem a propriedade de escravos, exatamente três anos após a abolição da escravatura.
- <sup>5</sup> O termo “sudanês”, assim como o termo “banto”, provêm dos estudos lingüísticos de Wilhelm-Heinrich Bleek de 1858, trabalhos retomados e atualizados 100 anos mais tarde, por Malcolm Guthrie e Joseph Greenberg. Seguindo o modelo das línguas indo-européias, esses dois autores classificaram as línguas africanas em várias famílias, entre as quais se incluíam as línguas sudanesas e as línguas bantas. Estes dois grupos lingüísticos acabaram designando os povos africanos que falam estas línguas. Assim, no Brasil, os nagô (ioruba) ou os jêje (fon) classificaram-se no grupo sudanês, enquanto os angola, congo ou cassanje fazem parte do grupo banto.
- <sup>6</sup> Nina Rodrigues (1988, p. 215) explica assim a “lei de Ellis”: “Esta lei assim exemplificada e posta em evidência por A. Ellis para os povos negros da Costa dos Escravos dá a razão psicológica da preponderância adquirida no Brasil pela mitologia e culto dos jêjes e iorubanos, a ponto de, absorvendo todos os outros, prevalecer este culto quase que como a única forma ritual organizada dos nossos negros fetichistas. [...] na influência recíproca que exerceram uns sobre os outros os diversos povos negros acidentalmente reunidos na América pelo tráfico, se havia de fazer sentir poderosa a ação absorvente das divindades de culto mais generalizado sobre as de culto mais restrito, [a Lei de Ellis], nestes casos, se manifesta como lei fundamental da difusão religiosa.”
- <sup>7</sup> No primeiro volume de sua obra consagrada aos negros cubanos, Ortiz (1995) utiliza abundantemente os dados africanos fornecidos pelos estudos de Bowen e Ellis para falar do culto lucumí (ioruba) em Cuba. Assim, a África ajuda a pensar a América.
- <sup>8</sup> Essa prática de procurar os dados que faltam em outras religiões “irmãs” continua na atualidade. Assim, quando R. Bastide (1958, p. 136) não dispunha de dados brasileiros, utilizava os mitos transcritos por



- Lydia Cabrera em Cuba. Ainda recentemente, Reginaldo Prandi (2001) tem completado a sua compilação de mitos relacionados ao candomblé com materiais provenientes das religiões afro-cubanas.
- <sup>9</sup> O termo *malê* é derivado do ioruba *imàlè* (muçulmano) (ABRAHAM, 1958, p. 307), e não de mali, como afirma R. Bastide (1974, p. 99), retomando a explicação proposta por Nina Rodrigues (1988, p. 68).
- <sup>10</sup> O islamismo começou a se disseminar no país ioruba a partir de 1820, embora já estivesse presente entre os hauçá desde o século XV.
- <sup>11</sup> Por negro mina entende-se todo escravo originário da costa africana entre o atual Togo e o Benin.
- <sup>12</sup> Diante da “carência” dos dados sobre a área banta, M. Herskovits considera que se pode falar de uma “*West African-Congo area*”, assinalando os pontos comuns: as semelhanças lingüísticas e a importância atribuída ao culto dos ancestrais (HERSKOVITS, 1990, p. 81).
- <sup>13</sup> Vários documentos demonstram que essa equação nem sempre corresponde à verdade. Na Carolina do Sul, por exemplo, região considerada como um dos berços dos “africanismos” nos Estados Unidos, os colonos brancos preferiam os escravos vindos da Costa do Ouro (atual Gana) aos escravos congos e angolas, por serem eles mais dóceis. E após a *Stono Rebellion* de 1773, dirigida por escravos angolanos, assinaram um ato proibindo a importação desse tipo de escravos durante dez anos para evitar novas rebeliões (WOOD, 1974). Os banto, portanto, nem sempre eram os mais “acomodados”.
- <sup>14</sup> É interessante observar que nessa terceira edição, publicada por ocasião da celebração do centenário da Abolição da Escravatura no Brasil, o autor declara estar levando em conta a publicação, em 1987, do livro de Pierre Verger sobre o tráfico de escravos na Bahia. Ele introduziu, assim, modificações em seu texto original, aceitando, desse modo, a predominância sudanesa no último período do tráfico (VIANNA FILHO, 1988, p. 39). Seria, pois, interessante, verificar se esta idéia de uma resistência nagô já estava presente na edição de 1944.
- <sup>15</sup> Gilberto Freyre (1943, p. 9) escreve : “De modo que, mesmo minoria, o sudanês parece ter sido na paisagem étnica e social da escravidão na Bahia o elemento dinamicamente urbano em contraste com o banto, passivamente rústico.”
- <sup>16</sup> Atualmente, os estudos históricos sobre a escravatura no Brasil têm-se caracterizado pelo abandono das preocupações culturalistas, ainda muito presentes em uma determinada corrente dos estudos religiosos. Hoje já não há preocupação quanto à origem étnica dos escravos, já que o negro é estudado enquanto indivíduo que teve de se confrontar com uma realidade que, embora extremamente difícil, era capaz de propiciar margens de negociação, bem mais importantes do que se imagina, com a sociedade dominante (REIS; SILVA, 1989).
- <sup>17</sup> Ver, por exemplo, o caso dos bonis das Guianas holandesa e francesa e suas Repúblicas quilombolas (BASTIDE, 1974, p. 105).
- <sup>18</sup> Existe até hoje uma porcentagem importante de ioruba na população do Togo e do Benin. No Brasil, os fon (jêje) são assimilados, no nível religioso, a seus antigos inimigos iorubas (nagôs). Fala-se, assim, de candomblé jêje-nagô para designar o culto africano “tradicional” da Bahia.
- <sup>19</sup> A Constituição de 1823 afirmava que a liberdade religiosa no Brasil se restringia às comunhões cristãs. Somente aqueles que professavam a religião cristã podiam usufruir dos direitos políticos no Império. O artigo 16 afirmava que todas as demais religiões eram apenas toleradas e que sua prática impedia o exercício político. Em 1899, com a proclamação da República no Brasil, promulgou-se um decreto declarando a plena liberdade religiosa: o Estado não podia mais discriminar os cidadãos segundo suas convicções religiosas. A religião cristã deixou, assim, de ser a religião do Estado. Desse modo, se todas as práticas religiosas eram permitidas no Brasil, fazia-se necessário encontrar outros elementos que pudessem marcar a diferença entre cultos religiosos legítimos e ilegítimos: o exercício da medicina e a prática da feitiçaria tornaram-se, então, o pretexto para a repressão dos cultos afro-brasileiros.
- <sup>20</sup> Serão justamente essas confrarias religiosas, reunidas por “nações” (nagô, jêje, e também congo ou angola), que farão surgir os primeiros terreiros de candomblé.
- <sup>21</sup> Pierre Verger (1981) fala dos orixás enquanto ancestrais divinizados. Hoje, a importância dos cultos aos ancestrais no movimento de reafirmação e, sobretudo, no movimento de difusão dos cultos de origem africana nos Estados Unidos, tem-se tornado central (cf. CAPONE, 2005).

- <sup>22</sup> Todavia, serão justamente os candomblés nagôs mais tradicionais que acolherão pesquisadores europeus, como P. Verger e R. Bastide ou intelectuais brasileiros brancos. Esses brancos, segundo Bastide, se africanizavam ao contato das “verdadeiras tradições africanas” (cf. FRY, 1984).
- <sup>23</sup> Uma *nganga* é um caldeirão ritual onde são fixados os poderes sobrenaturais venerados pelos *paleros*. O termo *prenda* (garantia, segurança) indica, por outro lado, “uma coisa não material que serve para dar segurança e firmeza a um objeto”. Ela pode “viver” em qualquer objeto (pedra ou concha) e sua utilização parece estar próxima daquela dos *pontos* do vodu haitiano.
- <sup>24</sup> E. U. Essien-Udom (1962, p. 116-18), em seu estudo da Nação do Islã, observa que uma das razões que levaram os negros americanos a se converterem ao islamismo foi o respeito dos brancos em relação a essa religião.

## OS QUILOMBOS E AS FRONTEIRAS DA ANTROPOLOGIA

*O texto aborda a questão da emergência de identidades étnicas e o uso do termo “remanescente de quilombo” pelos grupos que reivindicam o reconhecimento dos territórios que ocupam a partir da Constituição Federal de 1988. Tal identidade referida a uma origem comum presumida de grupos que orientam as ações pela aplicação do preceito constitucional (artigo 68 do ADCT), tem fomentado debates no campo da antropologia praticada não apenas no Brasil sobre a questão da distintividade cultural e das diferenças que podem fazer toda a diferença em contraposição à construção da etnicidade pelos atores sociais.*

**Palavras-chave:** *remanescentes de quilombos; etnicidade; diferenças culturais.*

---

\* Professora do Departamento de Antropologia e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFF; Coordenadora do Grupo de Estudos Amazônicos – UFF/CNPq.

No Brasil, a auto-atribuição de identidades étnicas tem-se tornado uma questão importante nos últimos anos, por meio da organização política de grupos que reivindicam o reconhecimento dos territórios que ocupam, como é o caso dos povos indígenas e das chamadas comunidades remanescentes de quilombos.

A partir da Constituição Brasileira de 1988, o termo quilombo, antes de uso quase restrito a historiadores e referido ao nosso passado como nação, adquire uma significação atualizada, ao ser inscrito no artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) para conferir direitos territoriais aos remanescentes de quilombos que estejam ocupando suas terras, sendo-lhes garantida a titulação definitiva pelo Estado brasileiro.

Assim, quilombo ou remanescente de quilombo, termos usados para conferir direitos territoriais, permite, “através de várias aproximações, desenhar uma cartografia inédita na atualidade, reinventando novas figuras do social” (REVEL, 1989, p. 7). Como não se trata de uma expressão verbal que denomine indivíduos, grupos ou populações no contexto atual, o emprego do termo na Constituição Federal levanta a seguinte questão: quem são os chamados remanescentes de quilombos que têm seus direitos atribuídos pelo dispositivo legal?

Pode parecer paradoxal que os antropólogos, que marcaram suas distâncias e rupturas com a historiografia (ao definir seu campo de estudos por um corte sincrônico no “presente etnográfico”), tenham sido colocados no centro dos debates sobre a conceituação de quilombo e sobre a identificação daqueles qualificados como remanescentes de quilombos, para fins de aplicação do preceito constitucional.

Acontece, porém, que o texto constitucional não evoca apenas uma “identidade histórica” que pode ser assumida e acionada na forma da lei. Segundo o texto, é preciso, sobretudo, que esses sujeitos históricos presumíveis existam no presente e tenham como condição básica o fato de ocupar uma terra que, por direito, deverá ser em seu nome titulada (como reza o artigo 68 do ADCT). Assim, qualquer invocação ao passado deve corresponder a uma forma atual de existência, que se pode realizar a partir de outros sistemas de relações que marcam seu lugar num universo social determinado.

Tal aspecto presencial, focalizado pela legislação, e o fato de o pressuposto legal estar referido a um conjunto possível de indivíduos ou atores sociais organizados em conformidade com sua situação atual permitem conceituá-los, sob uma perspectiva antropológica mais recente,

como grupos étnicos, que existem ou persistem ao longo da história como um “tipo organizacional”, segundo processos de exclusão e inclusão que permitem definir os limites entre os considerados de dentro e de fora (BARTH, 2000, p. 31). Isso, sem qualquer referência necessária à preservação de diferenças culturais herdadas que possam ser facilmente identificáveis por qualquer observador externo, supostamente produzidas pela manutenção de um pretensso isolamento geográfico e/ou social através do tempo.

A constituição de limites à definição de unidades étnicas proposta por Barth não constitui propriamente uma novidade; contudo, ela difere da proposição tradicional, que considera uma raça = uma cultura = uma linhagem e que define uma sociedade como uma unidade que rechaça e discrimina as outras. O que sugere, como diz igualmente Wolf (1987), um mundo de povos separados em suas respectivas sociedades e culturas, podendo ser isolados como se fossem uma ilha, para efeito de descrição etnográfica. Nessa perspectiva, a questão da continuidade das unidades étnicas no tempo deixaria de ser considerada problemática, sendo suas diferenças explicadas pela condição de isolamento e separabilidade entre elas. Nesse sentido, poder-se-ia conceber que comunidades originárias de quilombos mantivessem propriedades sociais e culturais herdadas, de modo praticamente contínuo, tanto no tempo, como no espaço, e as variações, passíveis de serem descritas a partir de situações de contato.

Tal perspectiva tem o efeito prático de produzir um tipo de conhecimento que, ao determinar a indivíduos e grupos seu lugar no universo social, pretende revelar suas identidades, até por eles próprios “desconhecidas”. Todavia, há algum tempo os antropólogos têm abdicado dessa postulação, que produz uma visão explicativa sobre a totalidade impossível de ser apreendida pelos chamados “nativos”.

A partir de Barth (1969), a persistência dos limites entre os grupos deixa de ser colocada em termos dos conteúdos culturais que encerram e definem suas diferenças. Na introdução ao livro *Grupos étnicos e suas fronteiras* (1969), o problema da contrastividade cultural passa a não depender mais de um observador externo, que contabilize as diferenças ditas objetivas, mas unicamente dos “sinais diacríticos”, isto é, das diferenças que os próprios atores sociais consideram como significativas (BARTH, 2000, p. 32-33). Por conseguinte, as diferenças podem mudar, ainda que permaneça a dicotomia entre “eles” e “nós”, marcada pelos seus critérios de pertença.

Assim, “apenas os fatores socialmente relevantes podem ser considerados diagnósticos para assinalar os membros de um grupo” (BARTH, 2000, p. 33), sendo que a característica crítica é a “auto-atribuição de uma identidade básica e mais geral” (BARTH, 2000, p. 33) que, no caso das chamadas comunidades negras rurais, costuma ser determinada por sua origem comum e formação no sistema escravocrata.

Deve-se igualmente destacar o fato de que os grupos que orientam suas ações no propósito da aplicação do preceito constitucional (Artigo 68 do ADCT) são freqüentemente considerados de exclusividade negra, o que evoca muito diretamente a noção de raça há muito banida das ciências sociais pela associação entre características morfológicas: traços fenotípicos e a cultura (SEYFERTH, 1985). Igualmente nesse domínio, a aparência exterior só importa quando sentida como característica comum, o que constitui, por isso, uma fonte de contrastividade entre os grupos.

A identidade étnica tem sido diferenciada de “outras formas de identidade coletiva pelo fato de ela ser orientada para o passado” (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998, p. 13). Essa referência a uma origem comum presumida parece recuperar, de certo modo, a própria noção de quilombo definida pela historiografia. Vale assinalar, contudo, que o passado a que se referem os membros desses grupos “não é o da ciência histórica, mas aquele em que se representa a memória coletiva” (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998, p. 13) – portanto, uma história que pode ser igualmente lendária e mítica.

Assim, a construção de uma identidade originária dos quilombos torna-se uma referência atualizada em diferentes situações etnográficas nas quais os grupos se mobilizam e orientam suas ações pela aplicação do artigo 68 do ADCT. O foco das investigações é o limite étnico que define o grupo. No contexto da aplicação dos direitos constitucionais às comunidades negras rurais remanescentes de quilombos ou às chamadas terras de preto, tal limite passa a contar igualmente com sua concomitante territorial.

Os antropólogos, por meio da Associação Brasileira de Antropologia (ABA), fundada em 1955, tiveram um papel decisivo no questionamento de noções baseadas em julgamentos arbitrários, como a de remanescente de quilombo, ao indicar a necessidade de os fatos serem percebidos a partir de uma outra dimensão que venha a incorporar o ponto de vista dos grupos sociais que pretendem, em suas ações, a vigência do direito atribuído pela Constituição Federal. Para tanto, usa-

ram os materiais de pesquisa etnográfica e as reflexões antropológicas sobre etnicidade, grupos étnicos e a construção das diferenças culturais como temas de debate nesse campo de aplicação dos direitos constitucionais.

As definições podem servir de instrumento de legitimação das posições assumidas no campo propriamente político, mas, como numa via de mão dupla, a emergência de uma identidade étnica “remanescente de quilombo”, referida a uma origem comum presumida de grupos que orientam suas ações pela aplicação do preceito constitucional (artigo 68 do ADCT), tem igualmente fomentado debates de natureza teórica e metodológica no campo da antropologia praticada não apenas no Brasil. Da perspectiva dos antropólogos reunidos na Associação Brasileira de Antropologia – ABA –, a etnicidade refere-se aos aspectos das relações entre grupos que consideram a si próprios como distintos. Do ponto de vista da interação, o processo de identificação étnica se constrói de modo contrastivo, isto é, pela “afirmação do nós diante dos outros” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976, p. 5). Assim, a partir de Barth (1969), as diferenças culturais adquirem um elemento étnico não como modo de vida exclusivo e tipicamente característico de um grupo, mas quando as diferenças culturais são percebidas como importantes e socialmente relevantes para os próprios atores sociais. No caso das chamadas comunidades negras rurais no Brasil, tais diferenças culturais costumam ser comunicadas ainda por meio de estereótipos, que, por sua vez, podem ser relacionados ao racismo e à discriminação. Usado analiticamente pela antropologia, o conceito de estereótipo refere-se à criação e aplicação de noções padronizadas de distintividade cultural de um grupo e também diferenças de poder (ERIKSEN, 1991, p. 66).

## DA “POUCA” CONTRASTIVIDADE CULTURAL DAS COMUNIDADES DE QUILOMBOS NO BRASIL

Há uma outra visão que reúne alguns antropólogos e historiadores que usam como modelo as pesquisas sobre o Suriname e as comunidades quilombolas caribenhas. Em ensaio bibliográfico, o antropólogo Richard Price destaca que “os remanescentes de quilombos de rio das Rãs são caracterizados com retórica que parece mais apropriada a quilombolas do Suriname ou da Jamaica tanto enquanto ‘marrons’ quanto como ‘guerreiros da liberdade’” (PRICE, 2000, p. 259) e diferencia tal abordagem daquela que envolve igualmente antropólogos brasileiros sobre o “processo de ressemantização da palavra quilombo para designar os

segmentos negros em diferentes regiões e contextos do Brasil [...] [e que têm um] sentimento de ser e pertencer a um lugar e a um grupo específico” (PRICE, 2000, p. 260). Ao concordar com esse autor que “a situação dos remanescentes de quilombos e dos quilombolas surinameses sejam diferentes em muitos aspectos” para que os últimos possam ser usados como “modelos explícitos ou implícitos” de análise e deixando de levar em conta argumentos importantes apontados no texto citado, gostaríamos de destacar certas passagens nas quais é abordada a “pouca” contrastividade cultural das comunidades de quilombos no Brasil. Segundo uma abordagem mais geral da historiografia,

apesar da existência de centenas de comunidades quilombolas (formadas) durante o período da escravidão, incluindo, é claro, o grande Quilombo dos Palmares, século XVII, o Brasil de hoje não abriga os tipos de sociedades quilombolas – com evidente continuidade histórica das comunidades rebeldes do tempo da escravidão, e com profunda consciência histórica e organização política semi-independente – que ainda florescem em outras partes das Américas (Jamaica, Suriname, Guiana Francesa e Colômbia) (PRICE, 2000, p. 248).

Desse modo, os

quilombos foram destruídos bem antes da Abolição da escravatura, (sendo que) as classes dominantes do Brasil tiveram especial sucesso na destruição das centenas ou, mais possivelmente, milhares de quilombos históricos. Por ocasião da Abolição, a grande maioria dos quilombos que ainda existiam eram recém-formados e muitos deles se mesclaram, posteriormente, às populações de seu entorno (PRICE, 2000, p. 248-249).

De acordo com tal perspectiva, as chamadas comunidades negras rurais e/ou as “terras de preto” do estado do Maranhão foram formadas antes da Abolição, com a decadência das fazendas e plantações de algodão, algumas como resultado de doações de terra por senhores a escravos, outras compradas por escravos libertos, ou doações de terras a escravos que serviram no exército em tempo de guerra, como a do Paraguai (PRICE, 2000, p. 249).

Segundo os argumentos desse autor, “um caso contrastante ocorre na área conhecida como ‘Guiana Brasileira’, entre a fronteira do Suriname e o Amazonas, que foi outrora abrigo para um grande número de quilombos, em geral chamados de mocambos nesta região” (PRICE, 2000, p. 256). Nesse caso,



as comunidades quilombolas do Baixo Amazonas se parecem, então, com as do Suriname tanto histórica quanto geograficamente – por volta de 1800, por exemplo, eles podem ter compartilhado muitas características –, mas, ao mesmo tempo, em termos do que se tornaram hoje, diferem delas claramente, [...] tendo vivido as da “Guiana Brasileira” rupturas e deslocamentos bastante freqüentes, para que sua “continuidade” enquanto comunidades date apenas da segunda metade do século passado (PRICE, 2000, p. 257).

Por conseguinte, mesmo nessas “comunidades de quilombo” da fronteira amazônica, definidas como formadas por escravos fugidos de acordo com a documentação histórica disponível, “as semelhanças principais – em tudo, da organização religiosa à social – com outras comunidades rurais brasileiras”, são então explicadas por uma ausência de continuidade, de longa duração, do tipo de passado quilombola vivido pelos saramaka do Suriname. O autor declara-se ainda chocado com a falta de tradições orais profundas, como no caso do “quilombo” Rio das Rãs (Bahia), e faz referência a uma vasta gama de continuidades culturais com outras comunidades rurais brasileiras, o que contrasta com os exemplos de quilombos que sustentam sua “diferença” em relação às comunidades não quilombolas como no Suriname. Enfim, essa visão aponta para pouca contrastividade cultural e “continuidade” no tempo das comunidades de quilombo no Brasil.

Deste modo, no Suriname é evidente uma notável “diferença” cultural, social e política até mesmo para o olhar mais desavisado. Dessa perspectiva, poucos dos afro-brasileiros classificados como “remanescentes de quilombos” seriam vistos como quilombolas, como é o caso dos saramaka, ndyuka, aluku do Suriname, mooretown e accompong na Jamaica, palenqueros de San Basílio da Colômbia.

Tal visão sobre a pouca contrastividade cultural e continuidade no tempo dos quilombos no Brasil em contraposição à América Latina pode ser relacionada ao paradigma africano das etnias. Contudo, também no caso do continente africano, os pesquisadores têm demonstrado que a definição clássica de etnia como universos fechados, igual à concepção historiográfica e de continuidade cultural dos quilombos, não se pode aplicar a vários povos, como no caso dos somba do norte de Benin. Deste modo, também no caso africano, ao contrário de conceber as etnias como universos fechados, situados uns ao lado dos outros (como bolas em uma mesa de bilhar), os sistemas políticos pré-coloniais como entidades claramente separadas, as concepções religiosas como mundos bem delimitados, novas pesquisas têm focado as inter-relações e os entre-

laçamentos, acentuando as relações e a fronteira enquanto matriz das formações políticas africanas.

Se as populações anteriormente sem Estado responderam favoravelmente à imagem que os colonizadores tinham delas é sem dúvida porque tais populações já se inscreviam em um quadro de relações que incluem o Estado como um dos seus elementos próximo ou distante. O denominador comum de todas essas definições de etnia na África corresponde em definitivo a um Estado-nação de caráter territorial. Distinguir [...] era bem a preocupação do pensamento colonial, assim como encontrar um “chefe”, no seio do amálgama de populações residentes no país conquistado, encontrar entidades específicas (necessárias à governabilidade). No entanto, constata-se que realidades étnicas africanas, como o bizâncio negro, estão imbricadas em conjuntos mais vastos, sendo que a unidade cultural é também mais vasta que a tribal (AMSELLE, 1999, p. 19-28).

As etnias na África, como afirma Amselle, procedem da ação do colonizador que, na sua intenção de territorializar o continente africano, discriminou entidades étnicas que foram em seguida reapropriadas pelas populações. Deste modo, a etnia assim como numerosas instituições pretensamente primitivas constitui mais um *falso arcaísmo* (AMSELLE, 1999, p. 29).

O próprio uso de etnônimos – termos de auto designação dos grupos – como o termo beté da Costa do Marfim (dozon) que significa “perdão”, remete à submissão das populações dessas regiões aos franceses, e foi aplicado pela administração colonial a um território arbitrariamente dividido por ela no seio de um contínuo cultural.

Deste modo, os etnônimos podem ser considerados como uma gama de elementos que os atores sociais hoje utilizam para enfrentar as diferentes situações políticas que a eles se apresentam e, assim, eles servem de signos de reconhecimento. Além disso, um etnônimo pode receber uma multiplicidade de sentidos em função das épocas, portanto, não se deve considerar que tal modo de identificação exista eternamente, mas que sua utilização é de natureza performativa e, assim, estabelecer os usos sociais do termo [como quilombo no caso brasileiro]. [Na África, a utilização recorrente de taxionomias étnicas marca bem a continuidade existente entre a política do Estado pré-colonial e do Estado colonial. Nos dois casos um mesmo projeto preside o *processo de territorialização*: reagrupar as populações e designá-

las por categorias comuns a fim de melhor controlá-las. A colonização instaurou novas divisões territoriais, isto é, promoveu o fracionamento desta economia-mundo que constituía a África pré-colonial em uma miríade de pequenos espaços sociais que são erigidos em raças, tribos, etnias. Enquanto antes da colonização, estes espaços estavam imbricados no interior de encadeamentos de sociedades, assistimos, com a conquista, uma empresa de desarticulação das relações entre sociedades locais. Chamadas a situar-se em relação a espaços novos, isto é, um espaço estatal colonial e pós-colonial, as diferentes regiões reivindicarão como signos distintivos os nomes inventados ou transpostos pela colonização colonial. A vontade de afirmação étnica aparecerá como um meio de resistência à pressão de regiões concorrentes e a luta dentro do aparelho de Estado tomará a forma de *tribalismo* (AMSELLE, 1999, p. 36-39).

Esse debate delineado em linhas gerais “esquenta” questões teóricas e metodológicas da prática da pesquisa antropológica no Brasil, junto às comunidades afro-descendentes. Contudo, não é preciso “identificar etnicidade como propriedade de grupos culturais” (ERIKSEN, 1991, p. 61), como parecem fazer os defensores da tese que aponta para a pouca contrastividade cultural dos quilombos no Brasil. As abordagens de Barth, Eidheim e outros, ao conceituar “eticidade como um tipo de processo social no qual as noções de diferença cultural são comunicadas” (ERIKSEN, 1991, p. 62), têm informado nossas reflexões sobre os grupos que orientam suas ações pelo reconhecimento territorial das áreas que ocupam e fazem uso do termo remanescente de quilombo, inscrito na legislação, como gancho no qual penduram os signos étnicos carregados de metáforas, inclusive biológicas, e referidos a uma afirmação positiva dos estereótipos de uma identidade racial, para reivindicar os direitos de uma cidadania diferenciada ao Estado brasileiro.

## CRITÉRIOS DE PERTENCIMENTO TERRITORIAL E A PRODUÇÃO DAS DIFERENÇAS CULTURAIS

Gostaria, ainda, de confrontar os modelos utilizados pelos pesquisadores e os critérios de pertencimento territorial e a produção das diferenças culturais pelos próprios atores sociais, a partir da minha experiência de pesquisa.

As comunidades remanescentes de quilombos têm realizado, por meio da Associação dos Remanescentes de Quilombos do Município de

Oriximiná – ARQMO –, a titulação coletiva das áreas que ocupam, que segue a prática de uso comum do território para atividades extrativistas e produção familiar de subsistência. Este procedimento passou a servir de modelo para a ação coletiva das comunidades de “ribeirinhos” que não se definem pela procedência comum dos quilombos. O Sindicato de Trabalhadores Rurais (STR) de Oriximiná, junto com a ARQMO, e seguindo os procedimentos adotados pela Associação dos Remanescentes de Quilombos para o reconhecimento dos direitos territoriais, têm igualmente defendido o direito coletivo ao território que ocupam pelo fato, como dizem, de morarem num lugar e plantarem seus roçados em outro, muito distante; pelo uso comum que fazem das matas, na extração de material para a construção das suas moradias, como palha e cipó; além de frutos silvestres como o açaí, do qual fazem o vinho, a bacaba e o tucumã etc.; assim como dos lagos em que pescam para o consumo familiar.

Apesar das semelhanças que as identificam com as formas de territorialização coletiva das comunidades negras rurais e a defesa de interesses comuns sobre o reconhecimento dos seus territórios, as populações tradicionais ribeirinhas de Oriximiná, por meio de seus representantes e alguns de seus membros, consideram-se muito diferentes. Neste contexto, os chamados “remanescentes” são reconhecidos por eles como um “povo da floresta”. Este tipo de atribuição sobre “traços e emblemas diagnósticos” (NAGATA, 1976) por parte daqueles com quem interagem, se, por um lado, expressa julgamentos etnocêntricos, por outro, representa uma forma positiva de identificação. Costumam comentar, os chamados “colonos ribeirinhos”, que “esses negros são todos preguiçosos; com esse monte de terra e eles não plantam nada”. Para os trabalhadores ribeirinhos, os “negros”, como dizem, não têm uma produção fixa a não ser a castanha – “são mais extrativistas mesmo; você chega à casa de um negro, praticamente é dentro da mata”. Porém, a partir da história da preservação da Amazônia, segundo suas próprias explicações, passaram a reconhecer que os negros fizeram o papel deles, preservando melhor do que ninguém essa floresta. Procedem, ainda, a uma outra distinção entre eles, quanto ao comportamento em contexto urbano, dizendo que, na sociedade moderna de Oriximiná – leia-se a vida que levam na cidade –, os “negros” são discriminados e, diferentemente dos “colonos ribeirinhos”, que preferem se aglomerar e misturar, os “negros” continuam unidos e optam por morar mais isolados no alto dos rios. Trata-se, portanto, de “unidades em contraste”, que se consideram diferentes em termos de subsistência e das interações que promovem no núcleo urbano.

Na aliança e parceria construída entre a ARQMO, o sindicato e outros órgãos de representação dos trabalhadores, os “colonos ribeirinhos” organizados para a titulação coletiva em suas comunidades estão pleiteando o reconhecimento territorial das áreas que ocupam. Localizadas entre os rios Erepecuru-Cuminá e médio Trombetas, que fazem limites com as comunidades negras, as áreas ocupadas pelos “colonos ribeirinhos” são consideradas estratégicas para a implementação de uma nova política de territorialização desses grupos, a partir dos interesses das coletividades locais, de “colonos ribeirinhos” e de “negros”, conforme as denominações e distinções que usam.

Os direitos constitucionais não são os mesmos para as comunidades “remanescentes de quilombo”, que reivindicam a aplicação do artigo 68 do ADCT, e as comunidades de “colonos ribeirinhos”, que buscam formas alternativas para a titulação coletiva de suas terras, e, apesar da fusão situacional de interesses comuns, as distinções emergem neste contexto. Pois não é só pela procedência comum, o uso da terra, dos recursos ambientais e a ancianidade da ocupação de um território comum, que as comunidades negras rurais “remanescentes de quilombo” diferenciam-se e invocam seus direitos constitucionais. Na chamada “região interior” deste universo social, o domínio que exercem sobre o território é simbolizado pelos relatos sobre os dois mais famosos e reconhecidos curadores, ou “sacacas”, conforme o termo que usam, ambos do rio Erepecuru: o primeiro, de nome Balduino, viveu até os anos 1970, e o segundo, Chico Melo, que o sucedeu nesses últimos 20 anos, também já é falecido.

Balduino é citado por seus feitos notáveis, relatos de cura, de possessão e previsões desconcertantes sobre o futuro, como o surgimento de uma grande cidade iluminada dentro da floresta, que é hoje Porto Trombetas, cidade industrial construída pela Mineração Rio do Norte – MRN –, empresa de extração mineral da bauxita. Tinha também o dom da onipresença, sendo visto por eles e até pelas suas crianças nos locais mais distantes: dentro das matas, no fundo dos rios, sentando em cima de uma sucuriçu, como se fora um trono onde passava dias sem aparecer na superfície. Dizem que ele se apresentava na Serrinha – comunidade onde vivia, situada no início do curso do Erepecuru – e no Lago do Encantado – localizado atrás da comunidade do Jauari, quilômetros acima – ao mesmo tempo.

Os “sacacas” aprenderam a curar com a natureza, as ervas, que conheciam, durante dias e dias que passavam, como que desorientados, embrenhados na floresta, e nas viagens ao fundo dos rios. Chico Melo

contou a sua mulher que foi levado ao fundo do rio, para conhecer um hospital no qual os peixes o ensinaram a prescrever remédios, sem a ajuda dos doutores brancos da cidade. Dizia para a mulher: “Maria, o outro mundo é muito bonito. Só que a gente não pode ficar lá, só se criar guelra.” Assim, consideram que Chico Melo aprendeu remédios para lepra, para o câncer e uma série de doenças. Era famoso também por descobrir o paradeiro das pessoas e agir para que mudassem seus destinos e voltassem para o convívio das famílias.

Desse modo, este “imbricado complexo de terras e direitos” (REVEL, 1989, p. 103) é simbolicamente construído como um território unificado sob o controle de uma população, por meio dos seus “sacacas”. Pode-se dizer que esse tipo de conhecimento deles do território, dos seus bens e seres naturais, atribuídos pelos membros dos grupos “remanescentes de quilombo”, assim como os grandes deslocamentos espaciais dos “sacacas” (Balduino era visto crivando os pés nas águas do rio na velocidade atual das chamadas lanchas “voadeiras”) e sua prática itinerante permitem, ao mesmo tempo, a produção de um único território pertencente às “comunidades remanescentes de quilombo” do Trombetas e Erepecuru-Cuminá, e da legitimidade do domínio que sobre eles reivindicam e, de fato, exercem.

A crença em mundos paralelos habitados por seres sobrenaturais e o domínio desse espaço adquirido pelos “sacacas”, inclusive no aprendizado sobre o uso dos recursos naturais e das potências que lhes ultrapassam em suas práticas terapêuticas, permite a construção do território como uma totalidade simbólica, que define as fronteiras do grupo. Assim, os “aspectos fundiários” são igualmente transpostos na delimitação de um território por “códigos culturais específicos” (OLIVEIRA, 1998, p. 9, 17). As referências a um tempo histórico e mítico fazem de imponentes paredões altos e talhados a pique na beira do rio Erepecuru – como o Barracão de Pedra –, um monumento do passado, marco memorial inscrito no espaço que os define como “comunidades territoriais fortemente enraizadas” (REVEL, 1989, p. 165).

## DIFERENÇAS QUE FAZEM TODA DIFERENÇA?

É possível aplicar o termo etnicidade com referência ao processo de construção de fronteiras territoriais antes descrito, com base em crenças e sentimentos religiosos compartilhados pelas “comunidades remanescentes de quilombo” dos rios Trombetas e Erepecuru-Cuminá. Afi-

nal, a etnicidade definida hoje pela disciplina antropologia faz referência à reprodução social de diferenças classificatórias entre categorias autodefinidas de pessoas e grupos na interação social, e que envolve a comunicação entre elas de distintividade cultural. “Etnicidade é considerada, ainda, fundamentalmente dual e abrange ambos os aspectos, tanto de significado, quanto de política” (ERIKSEN, 1988, p. 49).

Na situação etnográfica das chamadas comunidades negras rurais do município de Oriximiná (estado do Pará), a etnicidade está associada ao fenótipo, ao modo de vida ou *habitus*, à origem comum presumida do tempo da escravidão e das fugas para os quilombos, e igualmente pelo aspecto da religiosidade. Assim, no caso das crenças e práticas religiosas dos *sacacas* que participam na construção das diferenças culturais entre os chamados “colonos ribeirinhos” e os “remanescentes de quilombo”, é possível constituí-las como uma dimensão significativa e estratégica da etnicidade, signo da identidade étnica desses grupos que reivindicam o reconhecimento de uma cidadania diferenciada? (ERIKSEN, 1988, p. 73). Tais símbolos, contudo, podem ser contestados pelos defensores de uma abordagem que invoque como marca da etnicidade as diferenças que podem fazer a diferença, como exclusivas e tipicamente características de um grupo, pois as diferenças culturais consideradas a partir do domínio religioso são igualmente compartilhadas pela população ribeirinha e fazem parte de uma “cultura regional” que distingue o “habitante rural da Amazônia” de outras regiões brasileiras, como chama a atenção o antropólogo Eduardo Galvão em seu livro *Santos e visagens, um estudo da vida religiosa de Itá, Baixo Amazonas*, publicado em 1976 (GALVÃO, 1976).

A concepção do universo pelo chamado “caboclo” de Itá, como da Amazônia em geral, está referida ao processo de fusão dos elementos representados por “duas tradições”, a “ibérica” e as “idéias e crenças que derivam do ancestral ameríndio” (GALVÃO, 1976, p. 3). “Ambas suprimam o material básico de que evoluiu a forma contemporânea da religião do caboclo amazônico” (GALVÃO, 1976, p. 3). De acordo com Galvão, “o catolicismo do caboclo amazônico é marcado pela acentuada devoção aos santos padroeiros da localidade e a um pequeno número de santos de devoção identificados à comunidade” (GALVÃO, 1976, p. 3), em honra dos quais são organizados cultos e festividades. Essa ênfase no culto dos santos não constitui uma “característica exclusiva da religião do caboclo da Amazônia”, segundo o autor citado, “dada a difusão dessas instituições em outras áreas brasileiras” (GALVÃO, 1976, p. 4). Nesse caso, “uma característica regional é a forte influência ameríndia, que

se revela em crenças e práticas religiosas dessa origem”, entre as quais Galvão registra os seres que habitam a mata:

currupiras, anhangás, “visagens”, na fala regional, que ora surgem sob a forma de um pássaro, ora como simples aparição sem aspecto definido; à cobra grande, que aparece como sucuriçu de grande porte [...] ao matintaperera e aos botos que se acredita serem encantados e possam se transformar em seres humanos (GALVÃO, 1976, p. 4).

Dessa extensa lista fazem parte “os *companheiros de fundo*, ‘encantados’ que habitam o fundo dos rios e igarapés, as *mães de bicho*, entidades protetoras da vida animal e vegetal” (GALVÃO, 1976, p. 4). Além disso, “muitos outros sobrenaturais a que o caboclo denomina genericamente de *bichos visagentos*, em geral associado a um acidente natural, o rio, o igarapé, ou um trecho da mata” (GALVÃO, 1976, p. 4).

Ainda de acordo com o autor citado,

as crenças não-católicas do caboclo amazônico derivam do ancestral ameríndio, e foram modificadas e influenciadas no processo de amalgamação com outras de origem ibérica e, até mesmo, africana. Porém, a integração dessas crenças não assumiu a forma de sincretismo que se observa nos cultos afro-brasileiros de algumas regiões do país (GALVÃO, 1976, p. 5).

Segundo seus argumentos,

a pajelança e o culto dos santos são distintos e servem a situações diferentes. Os santos protegem a comunidade e asseguram o bem-estar geral. Contudo, existem fenômenos que escapam à alçada ou poder dos santos e, nesses casos, somente o pajé, que dispõe de poderes e conhecimentos especiais, é capaz de intervir com sucesso. Embora as crenças e as instituições religiosas católicas e as de origem ameríndia sirvam a objetivos diferentes, elas se completam como partes integrantes de um mesmo sistema religioso. O caboclo [...] não as distingue como forças opostas, para ele os santos e bichos visagentos são entidades de um mesmo universo (GALVÃO, 1976, p. 5).

As descrições de Galvão (1976) ao longo do livro, sobre os pajés *sacacas* que possuem poderes especiais e viajam pelo fundo da água, as “práticas mágicas” usadas no tratamento de enfermos, o poder de adivinhar ou prever dos *sacacas*, correspondem ao tipo de dados etnográficos coligidos na realização de trabalho de campo nas comunidades remanescentes de quilombo de Oriximiná (Pará). Também a iniciação de Chico



Melo pelo *sacaca* mais poderoso dos rios Trombetas e Erepecuru, de nome Balduíno, assim como as crenças em feitiçaria e o uso do espelho nas práticas divinatórias, como contam sobre Balduíno, fazem parte do sistema religioso como um aspecto da cultura e tradição regional amazônica, como analisado por Galvão (1976).

O autor adverte que apesar de justificável a preocupação com as origens, “igualmente, senão mais, o é compreendê-las no seu papel na vida religiosa contemporânea” (GALVÃO, 1976, p. 66). Desse modo, ele critica a busca incessante de origens, como no caso do conceito de *encantado*, que “entremeia as descrições de sobrenaturais de origem indígena e é em muitos casos um empréstimo europeu” (GALVÃO, 1976, p. 66). O mesmo ocorre com o conceito de *mãe*, em que se acredita que “cada espécie possui a sua *mãe*, a *mãe do bicho*, entidade protetora que castiga aqueles que matam muitos animais. [...] Também os acidentes geográficos têm *mãe*, os rios, os igarapés, as lagoas, os poços e até os portos onde atracam as canoas” (GALVÃO, 1976, p. 76-77) e poderíamos completar a *mãe cachoeira* que é cantada em prosa e verso pelos membros das comunidades *remanescentes de quilombo* de Oriximiná (Pará). Sobre a crença em mães de “bichos” ou de “coisas”, em nota de pé de página, Galvão considera que

o conceito de *mães* poderia ser atribuído à influência dos escravos africanos que trouxeram para o Brasil a crença em um número de entidades femininas, como Iemanjá, as quais no processo de sincretismo foram identificadas a entidades cristãs, [...] em que pesou a influência do africano e do português, sobre crenças do indígena (GALVÃO, 1976, p. 76-77).

O autor constata ainda a influência recente da pajelança sobre as manifestações religiosas comuns nas cidades da Amazônia, os chamados *cultos caboclos* ou dos *terreiros de minas*, segundo ele, de influência, sobretudo, africana, que se espalham pela zona rural, e são igualmente influenciados pelos *pajés sacacas*, originários da zona rural, que migram e mantêm *network* com as cidades de Belém, Santarém e Manaus.

A situação etnográfica da pesquisa que desenvolvo nas chamadas comunidades negras rurais remanescentes de quilombo de Oriximiná (Pará), em tudo comparável aos dados e argumentos do estudo citado sobre a vida religiosa de uma comunidade amazônica (GALVÃO, 1976), não permite, por meio da religiosidade compartilhada por esses grupos sociais, qualquer análise antropológica que aponte as diferenças religiosas que foram, durante a pesquisa de campo, invocadas na cons-

trução do território comum e das fronteiras étnicas dos *remanescentes de quilombo* dos rios Trombetas e Erepecuru-Cuminá, como uma característica diferencial que faz toda diferença, isto é, uma especificidade cultural desses grupos.

## ÁFRICA NO BRASIL?

Tal visão sobre a pouca contrastividade cultural e continuidade no tempo dos quilombos no Brasil em contraposição à América Latina pode estar referida ao paradigma africano das etnias, como vimos, e também à herança de culturas negras originárias no Novo Mundo, representada pelos “africanismos sobreviventes no Brasil” (RAMOS, 2005, p. 15-16). Do ponto de vista dos estudos empreendidos por Nina Rodrigues e Roger Bastide, a persistência das culturas africanas no Brasil, no caso das chamadas comunidades negras rurais, tem sido contestada, inclusive, no domínio religioso, pois, segundo esses autores, “os quilombos não apresentavam qualquer elemento sociocultural que evocasse as sociedades africanas, nem mesmo um eco dos seus sistemas religiosos, diferentemente do que era observado nos cultos de possessão” (BOYER, 2002, p. 101). Assim, enquanto

os membros de cultos de possessão urbanos ditos afro-brasileiros tendem a reivindicar uma continuidade simbólica e espiritual com os sistemas religiosos africanos, os grupos de descendentes de quilombos, [...] se afirmam como herdeiros da resistência ao sistema escravagista (BOYER, 2002, p. 162).

No artigo intitulado “Quilombolas e Evangélicos: uma incompatibilidade identitária?”, Boyer, ao se referir à etnicidade das *comunidades negras rurais*, constata que as análises contemporâneas de antropólogos e historiadores brasileiros têm-se mostrado “incapazes de estabelecer as bases da especificidade sociocultural das populações negras rurais” (BOYER, 2002, p. 164). Essa questão é levantada pela autora para focar o domínio da religiosidade das “comunidades negras no médio Amazonas”, como no caso de Silêncio do Mata, no município de Óbidos, que sustenta uma ação política e constrói uma identidade positiva de “quilombola”, informada pelo discurso militante, valendo-se da tradição católica do culto dos santos, como São Benedito, santo negro patrono do lugar, cuja festa em homenagem é também “designada pelo vocábulo aiuê, evocando para alguns uma origem africana” (BOYER, 2002, p. 170). Rompendo com a tradição católica, alguns membros dessa comunidade se convertem ao movimento evangélico e deixam de participar

das reuniões da associação quilombola do Silêncio do Mata. De acordo com o artigo citado

a existência de uma congregação evangélica, ao introduzir novas crenças e criar novas fidelidades, constitui assim o tendão de Aquiles de um grupo que deve se afirmar como comunidade negra rural, uma categoria essencial do discurso político [...] referindo-se aos interesses coletivos a defender (BOYER, 2002, p. 172-173).

Desse modo,

o exemplo do Silêncio mostra como pessoas têm recorrido a um sistema religioso exterior (dos evangélicos) para exprimir seu desacordo com uma ação política que toma de empréstimo, ela também, elementos de uma religião (o catolicismo) para construir sua legitimidade” (BOYER, 2002, p. 173).

Na continuação do argumento, a antropóloga passa a constatar que tal incompatibilidade, que parece no momento insuperável, não representa uma recusa dos crentes de ser quilombolas. “Simplesmente eles não aceitam as modalidades de sua atual definição”(BOYER, 2002, p. 173).

## NOVA CONFIGURAÇÃO ÉTNICA E POLÍTICA NA RELAÇÃO COM O ESTADO BRASILEIRO

Nesse campo de debates sobre a conceituação de quilombo e aplicação do preceito constitucional (artigo 68 do ADCT), no qual participam igualmente procuradores, advogados, juristas e representantes do legislativo, o Decreto nº 4.887, promulgado pelo governo em 2003, não prevê a elaboração de estudos antropológicos no processo de identificação territorial das comunidades remanescentes de quilombos pelo Ministério de Desenvolvimento Agrário – MDA e pelo Incra.<sup>1</sup> Como o decreto está fundamentado na convenção 169 da OIT, segundo a qual a consciência da identidade deverá ser considerada como critério fundamental para a identificação dos povos indígenas e tribais, a participação de antropólogos no processo foi desconsiderada, já que não seriam mais necessários relatórios antropológicos “atestando” a identidade quilombola dos grupos que reivindicam a aplicação do artigo 68 da Constituição Federal.

A ABA, presente na audiência pública antes da promulgação do decreto, defendeu que a autodefinição utilizada pelos próprios atores sociais

não prescinde da realização de estudos técnicos especializados que venham a descrever e interpretar a formação de identidades étnicas no bojo do processo de reconhecimento das comunidades negras rurais remanescentes de quilombos, na medida em que esses estudos tragam subsídios para uma decisão governamental e forneçam elementos para que o próprio grupo possa se defender de possíveis formas de intervenção estatal que possibilite apenas a reprodução das categorias sociais, sem garantir as condições para a perpetuação de padrões culturais, modos de vida e territorialidades específicas.

No documento encaminhado pela ABA à Casa Civil da Presidência da República, após a audiência pública sobre o decreto, dizíamos que deixar por conta de uma futura ação judicial a defesa do ato de reconhecimento dos direitos constitucionais pelo Estado, como considerado por alguns representantes dos quilombolas e de agências governamentais, poderia representar uma enxurrada de questionamentos na esfera judicial, o que terminaria por inviabilizar que se cumpram os direitos assegurados pela Constituição Federal de 1988.

Após a promulgação do Decreto nº 4.887 de 20 de novembro de 2003, que regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por comunidades remanescentes de quilombos de que trata o artigo 68 do ADCT, o Partido da Frente Liberal (PFL) entrou com uma Ação Direta de Inconstitucionalidade – ADIN nº 3.239-9/600 – DF – em face do Decreto nº 4.887/2003. Os pareceres sobre a improcedência da ação emitidos pela Procuradoria Geral da República e pela Advocacia Geral da União recorrem ao livro da ABA, *Quilombos: identidade étnica e territorialidade* (O'DWYER, 2002), e utilizam seus argumentos na defesa do Decreto, principalmente sobre o critério de auto-atribuição, que tem orientado a elaboração dos relatórios de identificação ou os também chamados Laudos Antropológicos, no contexto da aplicação dos direitos constitucionais às comunidades negras rurais consideradas remanescentes de quilombos.

A perspectiva antropológica adotada pela ABA passa, assim, a ser um elemento fundamental na defesa do Decreto e, por extensão, do próprio artigo 68 do ADCT. Após a ADIN impetrada pelo PFL, o MDA e o Incra contataram a ABA para novamente contarem com a participação de antropólogos no bojo dos processos de reconhecimento territorial das comunidades remanescentes de quilombos e editaram a Portaria nº 20, que prevê a elaboração de estudos e relatórios antropológicos.

É preciso reconhecer que o conceito de grupo étnico usado neste contexto de aplicação dos direitos constitucionais às comunidades remanescentes de quilombos tem levado a uma reificação das fronteiras e à substantivação desses grupos como totalidades bem delimitadas, autônomas e auto-suficientes, apesar de uma enchente de dados etnográficos renitentes.

Contudo, a definição prevalente é a de que os grupos étnicos são entidades auto definidas: as etnicidades demandam uma visão construída de dentro, e elas não têm relações imperativas com qualquer critério objetivo (ERICKSEN, 1991).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Por fim, gostaríamos de sugerir que essa busca pelas diferenças que fazem toda diferença pode estar relacionada ao próprio campo de constituição da disciplina antropologia, herdeira de significados que precederam sua formalização, como aquele do *savage slot*, temática constitutiva do próprio ocidente, segundo Trouillot (1991), que deve ser recusada pela prática antropológica de hoje.

Assim, o destino rebelde dos saramaka do Suriname, dos palenques da Colômbia e, por que não, dos quilombolas no Brasil pode contribuir para a construção de uma “antropologia do presente, uma antropologia do mundo em mudança e suas histórias irredutíveis”, afastada de qualquer pressuposto dos quilombos como o lugar de uma “fenda selvagem”, que termina por negar a especificidade da diversidade.

## ABSTRACT

*This article analyzes the emergence of ethnic among the groups that claim recognition from the Brazilian state of their rights over the territory where they live based on the Constitution of 1988. The analysis interrogates about the use of the category “descendants of quilombo”. This identity based on a supposed common origin is assumed by the groups that orient their actions by the constitutional precepts (article 68 of the ADCT). These identity dynamics have raised debates in the anthropological field in Brazil and abroad about issues of cultural differences and the reification of differences in contrast to the construction of ethnicity by social agents.*

Keywords: *descendants of quilombos; ethnicity; culture difference.*

## REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Alfredo Wagner B. Nas bordas da política étnica: os quilombos e as políticas sociais. *Territórios Quilombolas. Boletim Informativo do NUER*, Florianópolis, v. 2, p.15-44, 2005.
- AMSELLE, Jean-Loup. *Au coeur de l'ethnie*. Paris: La Découvert, 1999.
- BARTH, Fredrik. *Cosmologies in the making*. Cambridge: University Press, 1989.
- BARTH, Fredrik. Introduction. In: BARTH, Fredrik (Ed.). *Ethnic groups and boundaries: the social organization of culture difference*. London: Universitets FORLAGET/George Allen & Unwin, 1969. p. 9-38.
- BARTH, Fredrik. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. LASK, Tomke (Org.). Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.
- BARTH, Fredrik. Other knowledge and other ways of knowing. *Journal of Anthropological Research*, New York, v. 51, p. 65-68, 1995.
- BOYER, Véronique. Quilombolas et évangéliques: une incompatibilité identitaire?: réflexions à partir d'une étude de cas en Amazonie Brésilienne. *Journal de la Société des Américanistes*, New York, v. 88, p. 159-178, 2002.
- ERIKSEN, Thomas Hylland. The cultural contexts of ethnic differences. *Man*, Londres, v. 26, n. 1, 1991.
- GEERTZ, Clifford. *Negara: o estado teatro no século XIX*. Lisboa: Difel, 1991.
- NAGATA, A. Judith. What is a Malay?: situational selection of ethnic identity in a plural society. *American Ethnologist*, New York, 1973.
- O'DWYER, Eliane Cantarino (Org.). *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002.
- OLIVEIRA, João Pacheco (Org.). *Indigenismo e territorialização*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1998.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo: Pioneira, 1976.
- POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da etnicidade*. São Paulo: Editora da Unesp, 1998.
- PRICE, Richard. Reinventando a história dos quilombos: rasuras e confabulações. *Afro-Ásia*, Londres, n. 23, p. 241-265, 2000.

RAMOS, Artur. Os estudos negros e a escola de Nina Rodrigues. In: CARNEIRO, Edson (Org.). *Antologia do negro brasileiro*. Rio de Janeiro: Agir, 2005

REVEL, Jacques. *A invenção da sociedade*. Lisboa: Difusão Editorial, 1989.

SEYFERTH, Giralda. A antropologia e a teoria do branqueamento da raça no Brasil. *Revista do Museu Paulista*, São Paulo, v. 30, p. 81-98, 1985.

TROUILLOT, Michel-Rolph. Anthropology and the savage slot. In FOX, Richard (Ed.). *Recapturing Anthropology*. Santa Fé: School of American Research Press, 1991. p. 17-44.

WAGLEY, Charles. *Uma comunidade amazônica: estudo do homem nos Trópicos*. São Paulo: Editora Nacional, 1977.

WOLF, R. Eric. *Europa y la gente sin historia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987.

## NOTAS

- <sup>1</sup> Oficialmente, o governo brasileiro tem mapeado 743 comunidades remanescentes de quilombos, segundo dados de 2003. Atualmente dizem que são mais de 2 mil. Essas comunidades ocupam cerca de 30 milhões de hectares, com uma população estimada em 2 milhões de pessoas, sendo que, em 15 anos, apenas 71 dessas áreas foram tituladas (ALMEIDA, 2005, p. 17).





ENGAJAMENTO ASSOCIATIVO/SINDICAL  
E RECRUTAMENTO DE ELITES POLÍTICAS:  
“EMPRESÁRIOS” E “TRABALHADORES”  
NO PERÍODO RECENTE NO BRASIL

*Com base na constatação do crescimento contínuo da quantidade de políticos de atuação em âmbito nacional (deputados federais, senadores e ministros) vinculados a algum tipo de associação ou sindicato, são examinadas as relações disso com os respectivos trajetos sociais e com as posições no espaço político. A principal constatação é a de que, no caso brasileiro, a intensificação da concorrência eleitoral teve o efeito de aumentar os usos do “capital associativo” no recrutamento de elites políticas. Entretanto, essa reconversão de “capital associativo” em recursos políticos não decorre de alguma regra geral, dependendo, portanto, de configurações específicas nas relações entre o engajamento associativo/sindical e as disputas político/eleitorais. Conseqüentemente, esse aumento da vinculação com associações/sindicatos tem efeitos específicos conforme as diferentes composições de recursos e modalidades de entrada na política.*

*Palavras-chave: elites políticas; capital associativo; engajamento e militância política; representação política.*

---

\* Professor adjunto do Departamento de Ciência Política e do Programa de Pós-Graduação em Ciência Política da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Mestre em Ciência Política pela Universidade Federal de Minas Gerais e doutor em Antropologia Social pelo Museu Nacional/UFRJ.

Ao tomar os vínculos dos políticos com atuação em âmbito nacional, mais especificamente, os deputados federais, senadores e ministros que assumiram entre 1994 e 2003, com as diferentes modalidades de engajamento e militância associativa e/ou sindical, a primeira constatação mais geral é seu crescimento constante. No que tange especificamente aos deputados federais, de uma proporção de 85,56% sem qualquer vínculo desse tipo na legislatura com início em 1979, essa parcela foi-se reduzindo (81,31% em 1983, 70,23% em 1987, 58,21% em 1991, 50,16% em 1995, 45,69% em 1999 e, finalmente, 44,92% na legislatura com início em 2003). Portanto, mais da metade dos deputados federais passou a ter algum vínculo com associações ou sindicatos. Como a maior parte dos senadores e ministros já foi deputado federal, é de supor que relativamente aos mesmos tenha ocorrido algo semelhante. Tomando em conjunto os deputados federais, senadores e ministros do período de 1994 a 2002, nada menos que 55,3% mantêm alguma modalidade desse tipo de vinculação. Especificamente, os tipos que mais se destacam nesse crescimento de vínculos associativos/sindicais são com organizações de empresários ou organizações privadas em geral, de trabalhadores urbanos, rurais e de funcionários públicos, de professores (de todos os níveis), de médicos, advogados, engenheiros e assemelhados e, por fim, associações de moradores, assistenciais, religiosas, feministas ou de defesa da “cidadania” em geral.<sup>1</sup>

Esse aumento da proporção de políticos com vinculação com associações ou sindicatos ocorre no período de maior intensificação da concorrência eleitoral. Como já destacado para outros contextos, não existem regras que possam ser tomadas como universais quanto às relações entre engajamento partidário e outras modalidades, como o associativo. No caso francês, conforme o trabalho de Gaxie e Offerlé (1985, p. 113-121), mesmo na conjuntura favorável da vitória do Partido Socialista, os políticos cuja entrada ou carreira política estava baseada no capital “associativo” eram “duplamente marginais”. Em termos quantitativos, constituíam uma minoria diante do conjunto e, qualitativamente, dispunham de menos recursos. Porém, ao contextualizar esses resultados, Offerlé (1998, p. 95-96) destaca que em outros casos ocorreria o contrário, como aquele dos países escandinavos ou com partidos trabalhistas fortes. Seja como for, trata-se de desmistificar as relações entre partidos políticos e grupos de interesse, examinando suas diferentes modalidades de transações e afinidades.<sup>2</sup> No caso em pauta, esse crescimento das relações entre o universo político-eleitoral e o engajamento associativo/sindical remete a uma configuração específica, cuja apreensão requer

que se considerem também outros recursos e esferas de atuação, para além do sindicalismo e da política eleitoral.

Como os dados sinteticamente expostos nos itens seguintes parecem indicar, tanto a ocorrência de vínculos entre políticos e associações/sindicatos como as modalidades postas em prática não dependem apenas das lógicas do engajamento e militância associativa e/ou sindical ou da política eleitoral, mas de sua inserção e inter-relação com uma série de outros recursos e esferas de atuação. Dentre esses recursos e esferas de atuação, destacam-se o grau e o tipo de formação escolar, as classificações e a inserção profissional e, mais especificamente, suas relações com a escolarização, com modalidades concorrentes de exercício profissional e seu significado enquanto estrutura de capital e posição social; as relações categoriais ou setoriais com o universo da política, seja enquanto valores, militância e possibilidades de exercício de cargos de “confiança” ou benefícios de políticas governamentais; as condições de origem ou de chegada no que tange às relações centro/periferia e seus efeitos nos respectivos trajetos sociais e modalidades de entrada na política; por fim, sem qualquer pretensão de exaustão, a respectiva situação frente ao espectro das orientações políticas em confronto e em concorrência e a posição relativamente ao governo em voga e às oposições. Em síntese, trata-se de tomar essas relações entre as associações/sindicatos como uma configuração específica no confronto entre modalidades legítimas de representação,<sup>3</sup> porém, de modo condicionado pela disponibilidade e pelo grau de conversibilidade de diferentes tipos de recursos, e, por outro lado, pelo nível da política em que se insere e pela estrutura do espaço político na conjuntura histórica em pauta.

## AS PRINCIPAIS MODALIDADES DE VÍNCULOS ASSOCIATIVOS/ SINDICAIS

Mais importante do que o crescimento quantitativo da parcela dos políticos que apresentam algum tipo de vinculação associativa/sindical em seus respectivos trajetos é sua distribuição nas diferentes modalidades desse tipo de vínculo e suas relações com outros indicadores pertinentes. Trata-se das relações dessas modalidades de vinculação com associações/sindicatos com as principais ocupações na carreira, a disciplina da titulação escolar mais alta, o montante do patrimônio econômico e a filiação partidária.<sup>4</sup>

Quanto às modalidades de vínculos associativos/sindicais, os que configuram categorias mais definidas são os que mantêm vínculos com orga-

nizações associativas/sindicais de empresários, de trabalhadores urbanos, rurais e de funcionários públicos e, por fim, de médicos, engenheiros, advogados e assemelhados. Como já foi mencionado, foram também codificados como modalidades de vínculos associativos os que mantiveram vínculos com organizações estudantis, clubes esportivos e assemelhados, associações/organizações de prefeitos, vereadores, deputados e assemelhadas e, por fim, com associações de moradores, assistenciais, religiosas, feministas, de defesa de “direitos” ou de “cidadania” e assemelhadas. Porém, nesses últimos casos, devido à forte heterogeneidade, não chegam a se cristalizar categorias e inter-relações mais definidas e socialmente objetivadas.<sup>5</sup> Como também já foi mencionado, tendo em vista um tratamento mais geral, nesse texto apenas são abordadas as vinculações com organizações de “empresários”, de “trabalhadores” e de “profissionais liberais” ou de médicos, advogados, engenheiros e assemelhados.

Antes de apresentar essas categorias, é necessária uma rápida descrição dos que, em seus respectivos trajetos, não apresentam qualquer vínculo associativo/sindical (44,7% do universo total), que também configuram uma categoria específica. Um dos aspectos que mais os distinguem refere-se à escolarização, com uma associação mais intensa com alguns cursos, mas também com aqueles sem titulação universitária. Há uma proporção mais elevada dos que cursaram direito (34,5% contra 29,85% do universo total) e daqueles sem titulação universitária (26,8% contra 19,81% do universo total).

Outro ponto que distingue os que não possuem qualquer vínculo associativo/sindical é relativo à principal ocupação durante a carreira, com uma maior proporção dos não-classificáveis ou “outros” (7,5% contra 4,6% do universo total). Além disso, há uma maior concentração de algumas outras categorias, particularmente daqueles cujo trajeto consiste na administração/propriedade de empresas privadas (9,7% contra 7,1% do universo total), aqueles cujo trajeto é composto pela ocupação de cargos públicos de “confiança” e eletivos (7,3% contra 5,5% do universo total) e por aqueles cuja carreira se resume na ocupação de cargos públicos eletivos (6,2% contra 4,5% do universo total). Em síntese, no que tange à inserção social, os políticos sem vínculos associativos/sindicais tendem a apresentar um trajeto menos diretamente próximo do universo escolar e, no que tange ao trajeto “profissional”, mais diretamente associado à propriedade e/ou gestão de empresas privadas ou, ainda, às ocupações menos codificadas.

Porém, o que mais distingue esses que não possuem qualquer vínculo associativo/sindical é a filiação partidária e, particularmente, a maior quantidade de troca de partido. Em relação à atual filiação (2005), a associação mais intensa é com o PFL e o PP, entre outros, e o contrário ocorre com o PT (7,1% contra 12,2% do universo total). Isso significa, em primeiro lugar, que o problema das relações entre engajamento associativo e filiação partidária depende do tipo de partido político, aliás, o que foi constatado também para a França no período do governo socialista (GAXIE; OFFERLÉ, 1985). Em segundo lugar, isso também mostra que a tendência do reforço do capital político “associativo” está diretamente associada com a expansão do PT, principal aglutinador, em termos partidários, dos portadores desse tipo de recurso.<sup>6</sup> Além disso, no que tange à troca de partidos, somente uma quarta parte (25,1%) possui apenas uma filiação partidária em seu respectivo trajeto, contra quase a terça parte do universo total (31,3%). Os que não possuem vinculação associativa/sindical se concentram, em termos proporcionais, particularmente, na faixa de cinco filiações (11,5% contra 7,4% do universo total) e naquelas acima.

## OS POLÍTICOS VINCULADOS A ASSOCIAÇÕES/SINDICATOS DE EMPRESÁRIOS

A exemplo da maior parte dos tipos de associação/sindicato, o primeiro ponto a destacar dos vinculados a organizações de empresários é que, em geral, não se trata de mera participação como sócio, mas de dirigentes. Há inclusive uma proporção maior dos que já exerceram cargos de direção em âmbito nacional na respectiva organização (16,7% contra 9,1% do universo total) ou, então, em âmbito estadual (55,3% contra 24,4% do universo total), municipal (7,9% contra 4,1% do universo total) ou regional (14,9% contra 6,7% do universo total). Isso indica que, em geral, a participação em associações/sindicatos de empresários, pelo menos para os que ingressam na política em âmbito nacional, tem um sentido de “carreira” de engajamento e exercício de cargos de direção nesse tipo de organização. Esse engajamento prolongado e exercício de cargos de direção, em conjunto com outras modalidades de engajamento, em diferentes formas de combinação, pode estar na base do sucesso de sua reconversão em capital político.

Um aspecto que se destaca nesse caso se refere aos recursos econômicos e escolares. Quanto ao patrimônio econômico, há uma forte associação com a faixa mais elevada, de um milhão ou mais de dólares (33,3%

contra 11,5% do universo total). Além do montante mais elevado, ocorre uma maior concentração dos que possuem determinados investimentos, particularmente financeiros (77,8% contra 57,0% do universo total).

Como também seria de esperar em relação às principais ocupações exercidas durante a carreira, os que mantêm vínculos com associações/sindicatos de empresários se concentram na categoria daqueles cujo trajeto se resume à administração/propriedade de empresas privadas (15,9% contra 7,1% do universo total). Em segundo lugar, destaca-se a combinação de administração/propriedade de empresas privadas com a ocupação de cargos públicos de “confiança” (12,4% contra 8,3% do universo total) e, por fim, daqueles cuja composição de ocupações inclui administração/propriedade de empresas privadas, cargos públicos de “confiança” e também cargos públicos eletivos (11,5% contra 4,9% do universo total).

Relativamente à disciplina/área da graduação universitária, há uma forte associação com cursos de maior aplicabilidade prática no universo empresarial, independentemente da área de conhecimento. Esse é o caso da forte concentração de formados em administração (10,8% contra 4,4% do universo total), em engenharia (9,0% contra 10,2% do universo total) e, em menor grau, em agronomia (4,5% contra 2,5% do universo total) e em economia (7,4% contra 6,8 do universo total).

É no que se refere às relações com o espaço político que estes vinculados a associações/sindicatos de empresários configuram de modo ainda mais nítido uma categoria especial. Isso inclui a filiação partidária, as modalidades de entrada e o conjunto do trajeto político. No que tange à filiação partidária, há uma forte correlação entre vínculos com associações/sindicatos de empresários e orientação política, que se manifesta na concentração em alguns partidos. Além disso, se a quantidade de partidos abrangidos é relativamente grande, todos mantêm orientações políticas muito próximas. A associação mais forte é com o PFL (21,0% contra 14,1% do universo total) e, em segundo lugar, com o PP (14,3% contra 4,2% do universo total), com o PL (9,5% contra 5,3% do universo total) e, em menor grau, com o PSDB (16,2% contra 14,1% do universo total). Por outro lado, não ocorre qualquer caso de filiação ao PT e a proporção de filiados ao PDT (1,9% contra 3,6% do universo total) e ao PSB (3,8% contra 5,4% do universo total) é bem menor.

Relativamente às modalidades de entrada na política eleitoral ocorre uma forte associação entre posição social e, mais especificamente, estrutura de capital com base em recursos econômicos, e a entrada na política profissional por meio de cargos públicos hierarquicamente mais elevados. Além das condições favoráveis de reconversão da condição de empresário em cargos políticos e, portanto, da legitimidade social daquela, isso sugere também que os cargos públicos inferiores são menos atrativos para os empresários e que, portanto, ocorre uma seleção anterior às eleições que não exclui apenas aqueles sem condições de concorrer, mas também aqueles cuja posição social torna pouco interessantes cargos como o de vereador.<sup>7</sup> Os primeiros cargos eleitorais mais diretamente associados são o de vice-governador (3,7% contra 0,8% do universo total), o de governador (0,9% contra 0,7% do universo total), embora numericamente pouco significativos, e o de deputado federal (51,4% contra 37,7% do universo total). Por outro lado, o cargo de vereador (13,8% contra 24,6% do universo total), o de vice-prefeito (1,8% contra 3,0% do universo total) e o de prefeito (8,3% contra 8,1% do universo total), ou seja, os mais periféricos, são os menos frequentes como primeiro cargo eletivo.

Essas condições específicas quanto à entrada na política eleitoral têm efeitos, inclusive, na fase do trajeto social em que isso ocorre. Uma das manifestações disso é a entrada na política ou, então, a ocupação do primeiro cargo eletivo numa faixa de idade bem mais avançada. Assim, uma proporção bem menor dos vinculados a associações/sindicatos de empresários assumiu o primeiro cargo eletivo na faixa de 19 a 30 anos (9,9% contra 20,5% do universo total), mas uma proporção bem mais elevada assumiu o primeiro cargo na faixa dos 41 a 50 anos (32,4% contra 28,5% do universo total) e, particularmente, na faixa de 61 ou mais anos (9,0% contra 3,1% do universo total).

Além das relações entre categorias ou modalidades das variáveis tomadas para um tratamento estatístico, é possível um maior detalhamento com base no exame dos trajetos individuais mais representativos dos diferentes padrões.<sup>8</sup> Porém, inicialmente, é necessário destacar que não estão em pauta as relações dos empresários brasileiros em geral com o espaço político, mas do universo formado pelos deputados federais, senadores e ministros de 1994 a 2003. Em outras palavras, trata-se de políticos recrutados com base nas disputas eleitorais, com exceção de alguns ministros que não ocuparam cargos eletivos anteriormente. Embora extrapole os limites do presente trabalho, tudo indica que, particularmente para os empresários do grande capital, as disputas eleito-

rais não constituem a principal modalidade de ação política. Um dos efeitos disso, mesmo em se tratando de políticos de âmbito nacional, é uma maior presença de “empresários rurais” ou de representantes da Confederação Nacional da Indústria ou das “pequenas e médias” empresas e não de organizações como, por exemplo, a FIESP (Federação das Indústrias do Estado de São Paulo).

Seja como for, é possível delinear um conjunto de indivíduos cuja principal base de entrada na política são as atividades associativas/sindicais. Como numérica e, portanto, eleitoralmente, esse tipo de base social não chega a ser muito significativo, sempre há um conjunto de esferas de ação. Isso pode ser constituído pela ocupação de cargos públicos de “confiança”,<sup>9</sup> pela atuação e investimentos em organizações associativas/sindicais, pela posse e uso de empresas de comunicação de massa, pelo exercício de alguma outra atividade profissional paralela, em síntese, recursos e atividades com possibilidades de conversão em influência política (BRAUD, 1985) e chances eleitorais.

Embora não seja excludente em relação ao anterior, depreende-se um segundo conjunto de indivíduos cuja condição de empresário decorre de um desdobramento daquela de “herdeiro” de um determinado “clã” de “oligarquia regional”, com um longo histórico de participação de membros do grupo familiar em atividades políticas. Esse é o padrão que mais se aproxima da hipótese de Badie e Hermet (1983, p. 189-195; BADIE, 1994, p. 191), para os quais, devido a fenômenos como o neopatrimonialismo, as relações entre a acumulação de capital econômico e a ação política no chamado “Terceiro Mundo” se invertem. Ou seja, nesse caso, é a partir do poder ou da influência política que aumentam as chances de enriquecimento.

Uma outra modalidade de relação com a condição de empresário que tem efeitos na entrada e na própria carreira política é a utilização de determinada formação profissional associada a outros recursos. Trata-se, particularmente, de detentores de títulos universitários com forte aplicabilidade prática e valorizados no mercado econômico, como é o caso de determinados médicos, advogados, entre outros.

Além desses diferentes padrões de relacionamento com a condição de empresário e seus efeitos na entrada e no trajeto político, outro elemento que deve ser considerado são as modalidades de usos dos vínculos associativos/sindicais na política eleitoral. A entrada e a carreira política podem estar mais diretamente centradas na “organização de interesses” (OFFERLÉ, 1998) empresariais ou, então, de modo mais composto,



incorporar outras bases políticas, socialmente mais ou menos distantes do universo empresarial.

Esses padrões não têm nada de excludentes, e o trajeto de um mesmo indivíduo pode incorporar vários, num mesmo momento ou em fases distintas. Um caso exemplar dessa sucessão de esferas de engajamento e militância é o de Marcelo F. Barbieri, que começou com a fase de militância estudantil, passando pelo exercício de cargos de “confiança” para, posteriormente, se concentrar na atuação como líder empresarial. Nesse caso, a entrada na política eleitoral ocorre nessa última fase, mas em outros pode acontecer em momentos anteriores, mudando, assim, o peso relativo de cada esfera de atuação no respectivo trajeto político. Outros, como João R. Mendes, apresentam uma entrada na política eleitoral mais diretamente associada com uma carreira de dirigente de associações/sindicatos empresariais em âmbito estadual ou nacional. Porém, se essa carreira de dirigente de organizações empresariais pode ser decisiva como recurso eleitoral nesse universo, isso não exclui fortes investimentos em filantropia ou, mais especificamente, em organizações de assistência dirigidas a populações da periferia urbana.

Como parece evidente, nesse padrão, a atuação em associações/sindicatos de empresários tem um caráter de grupo de interesse, centrado nas relações do universo empresarial com as políticas governamentais. Além dessa atuação, as bases eleitorais dependem da agregação de outras esferas de atuação, seja a política estudantil, a assistência social, o exercício de cargos de “confiança”, entre outras. Um outro elemento geralmente presente em algum grau no trajeto da maior parte destes políticos empresários é a respectiva posição nas relações centro/periferia. Isso se manifesta, particularmente, por meio da entrada na política eleitoral em que ocupa inicialmente cargos em âmbito local, como o de prefeito e, posteriormente, é eleito deputado estadual e/ou deputado federal. Em muitos casos, antes desse trajeto político em ascensão, ocorreu uma forte ascensão social, por meio da acumulação de capital econômico. Evidentemente, esse padrão de entrada na política tem um caráter fortemente “privatista” e não militantista ou politicista.<sup>10</sup> Como um caso exemplar disso, pode ser citado Roberto Argenta que, além de ter-se transformado em grande empresário e dirigente de associações/sindicatos de empresários, entrou na política eleitoral como prefeito de um município do interior do Rio Grande do Sul. Porém, certamente em associação com o fato de ter sido seminarista na juventude, mantém fortes vínculos com determinado pólo do catolicismo, sendo, inclusive, um dos fundadores da Partido Humanista da Solidariedade, definido

como de “inspiração social-cristã”, além de se valer, também, da referência étnica de descendente de imigrantes italianos.<sup>11</sup>

Esse caráter não militante e pretensamente apoliticista fica ainda mais acentuado no caso daqueles empresários que se tornam ministros encarregados de alguns ministérios considerados “econômicos”, sem ter exercido qualquer cargo eleitoral e, até mesmo, sem filiação partidária. Esse é o caso, por exemplo, dos ministros do Desenvolvimento, Indústria e Comércio Exterior (Luiz F. Furlan) e da Agricultura, Pecuária e Abastecimento (Roberto Rodrigues), que assumiram em 2003. É também o caso de diversos ministros do governo de Fernando H. Cardoso, tal como Celso Lafer, não vinculado formalmente à direção de associações/sindicatos de empresários. Apesar de sua imagem de “intelectual” e de sua carreira de professor universitário, além de anteriormente ter exercido o cargo de ministro das Relações Exteriores, Celso Lafer faz parte de uma família que é proprietária de uma das maiores organizações empresariais do Brasil e possui laços de parentesco com diversos dirigentes da principal federação industrial (FIESP/CIESP – Federação das Indústrias do Estado de São Paulo/Centro das Indústrias do Estado de São Paulo). Esse é um bom exemplo para mostrar que o universo empresarial e o engajamento em organizações corporativas, a condição de “intelectual” e a formação de “clãs” em bases econômicas modernas, nas condições em pauta, podem estar personificadas no trajeto social de um único indivíduo ou família.

Entre os “herdeiros de clãs”, a condição de empresário é decorrente de vínculos prévios com a esfera política. É o que ocorre, por exemplo, com Fernando Bezerra de S. Coelho. De “família tradicional na política” em Pernambuco, sobrinho de um deputado federal, governador e senador (Nilo Coelho) e de outro deputado federal (Osvaldo Coelho), sua “carreira sempre foi marcada pela participação simultânea em atividades privadas e cargos públicos” (ABREU et al., 2004). Nessas condições, a gestão da herança, tanto econômica como política, do grupo familiar se confunde com a atuação “profissional”, em associações/sindicatos empresariais e com o exercício de cargos públicos, de “confiança” ou eletivos. A própria participação em associações/sindicatos de empresários se sobrepõe a outras redes de interesses, político-eleitorais ou de compromissos familiares.<sup>12</sup>

Há ainda aqueles que, a partir de determinada herança, que inclui a “política”, investem na carreira empresarial e vice-versa, como é o caso de Guilherme C. de Melo, que se autocalifica como advogado. Filho de um senador, neto de um governador e genro de outro ex-governador

dor e de uma deputada estadual pelo Piauí, ele também teve um trajeto composto pela ocupação de cargos públicos, atividades empresariais e de dirigente de associações/sindicatos de empresários. Por um período de cerca de 20 anos, foi presidente da federação das indústrias daquele estado e participou da diretoria de uma série de organizações em âmbito estadual e nacional (como a vice-presidência da Confederação Nacional da Indústria). Ou seja, não apenas a condição de empresário, mas também aquela de dirigente de grupos de interesse empresariais são interdependentes e podem-se confundir com aquela de herdeiro político.

À primeira vista, esse padrão teria mais afinidade com a região nordestina e, de fato, pelo menos para o universo em pauta, há uma maior quantidade de “clãs políticos” que, em geral, incorporam atividades em associações/sindicatos de empresários. Isso, no entanto, não significa que não possam ser encontrados casos muito semelhantes na maior parte dos estados ou regiões brasileiras. Outro exemplo vem de Santa Catarina: Jorge Konder Bornhausen. Filho de um banqueiro e político (Irineu) que foi um dos fundadores da antiga UDN (União Democrática Nacional), sobrinho de um deputado federal e governador do estado (Adolfo Konder), o poder político do “clã” no estado remonta à década de 1920. Apesar da tentativa dos comandantes da Revolução de Trinta em afastá-los do poder político apoiando o “clã” rival (os Ramos), os Konder Bornhausen recuperaram sua importância (ABREU et al, 2004). O próprio Jorge K. Bornhausen, após um período como advogado e diretor de empresas do grupo familiar, aos 29 anos “ingressou na política pela mão do pai”, ao ser indicado, durante o regime militar, para ser governador. Posteriormente, passou a exercer outros cargos, eletivos e de “confiança”, como aqueles de ministro, de embaixador e de senador, enquanto parentes próximos das novas gerações ingressavam na política eleitoral.

Quanto àqueles cuja condição de empresário está vinculada a determinadas profissões, em geral a classificação profissional insere-se numa posição social de origem que, além de títulos escolares valorizados, inclui uma herança de capital econômico considerável, com investimentos em diversos setores. O título profissional, como, por exemplo, o de médico, por mais importante que possa ser em termos simbólicos ou para a legitimação do exercício de cargos públicos de “confiança”, é completamente secundário para a definição do conjunto dos recursos e da posição social e, em muitos casos, para a entrada na política eleitoral. Se para alguns, mais do que na classificação e no título escolar, a princi-

pal base da respectiva posição social está nos investimentos econômicos diversificados, em outros casos ocorre uma relativa especialização no setor ou ramo da própria profissão. Esse é o caso, particularmente, da associação do título ou da condição de médico com aquela de empresário por meio da transformação da medicina em empresa econômica. No caso de médicos, normalmente isso ocorre pela posse e controle do aparato técnico e organizacional necessário, tais como clínicas e hospitais.

Entre outros que poderiam ser tomados como casos exemplares daqueles cujo título de médico consiste em apenas um componente a mais de uma posição social e politicamente dominante e, simultaneamente, um dos representantes dos grandes proprietários rurais, podemos citar Ronaldo Caiado. De modo semelhante, Francisco G. Rodrigues, apesar de se autocalificar como médico e empresário, tem todo o trajeto profissional composto pela administração e participação na propriedade de uma série de empresas econômicas de diferentes setores, além do exercício de cargos públicos de “confiança”, assim como de eletivos e de representação associativa/sindical. De modo semelhante, o título de médico de Inocêncio G. de Oliveira é um mero complemento daquele de empresário, com a diferença de que a posse e a administração de hospitais enquanto empresa econômica foi central na fase inicial de seu trajeto. Após uma longa carreira política e expansão do patrimônio econômico, a condição de empresário passou a incluir grandes propriedades rurais, concessionárias de automóveis, estações de rádio e de televisão, com um patrimônio calculado em mais de 5 milhões de dólares, em 1997. Esse padrão inclui muitos outros, como Jorge Maluly Neto, com o acréscimo, nesse caso, do maior peso das referências étnicas como recurso eleitoral e, também, do exercício de cargos de “confiança” vinculados ao controle do exercício médico em prefeituras do interior.

Como exemplo dessas relações entre a condição de empresário e outras profissões que não a medicina e, mais especificamente, a engenharia, podemos citar Jaime Martins Filho, apesar de o mesmo se classificar como advogado, engenheiro e empresário. Aliás, as classificações “profissionais” múltiplas consistem numa das características mais comuns desse tipo de político, o que ocorre devido à multiplicidade de esferas de atuação nas quais se inserem os títulos escolares e “profissionais”. Filho de ex-deputado estadual, em seu trajeto profissional, passou cerca de 20 anos em cargos de diretoria em diversas empresas siderúrgicas e de energia elétrica, além de ser também pecuarista e de ter

passado um pequeno período como professor de engenharia. Em termos de engajamento associativo, chegou a ser tesoureiro do Sindicato do Ferro em âmbito estadual, sendo um dos autores de um Programa Nacional de Ferro-Gusa (1989), e de uma publicação sobre economia empresarial, além de sócio de uma série de organizações de produtores rurais e conselheiro de um clube de futebol profissional. Como se pode ver, por se tratar de engenharia, a exemplo de outros casos que poderiam ser apresentados, as relações entre a condição “profissional” e aquela de empresário tende a envolver grandes empresas. Mas, apesar disso, as relações com as organizações empresariais e com o universo da política não diferem muito dos padrões apresentados acima, visto que é a condição de empresário, ou seja, de gestor de recursos e relações sociais, que se impõe.

Por fim, nessas relações entre o universo empresarial e a modalidade de entrada e carreira política cabem alguns casos exemplares de empresários rurais, relativamente aos quais um dos aspectos comuns que mais se destacam é a não-exclusividade e, em muitos casos, a situação secundária das atividades e/ou investimentos estritamente “rurais” ou agropecuários. Via de regra, trata-se de investimentos multissetoriais, que incluem, num grau maior ou menor, a produção primária.

Um outro aspecto que sobressai nesses políticos tidos como “líderes ruralistas” é que a atuação associativa/sindical está mais diretamente baseada em “movimentos” e em modalidades de mobilização e ação coletiva paralelas, embora não excludentes e até complementares, ao sindicalismo rural patronal. Esse é o caso, por exemplo, da UDR (União Democrática Ruralista), das freqüentes “marchas”, dos “tratores”, dos “boicotes” ou algo semelhante. A isso se acresce a importância de modalidades de pressão política como as “frentes parlamentares”, no caso, especificamente a “bancada ruralista” ou Frente Parlamentar da Agricultura, embora isso não seja uma exclusividade dos mesmos.<sup>13</sup> Além disso, um outro aspecto que se destaca é que a maior parte desses políticos “líderes ruralistas” são herdeiros de “clãs” de “oligarquias” regionais há muitas gerações atuando na política e, portanto, não se trata de alguma nova categoria rural socialmente dominante. Evidentemente, isso não exclui “novos entrantes” na condição de grande proprietário rural e de político, em setores e situações específicas.

Alguns desses políticos “líderes ruralistas” e herdeiros de “clãs” de “oligarquias” políticas são, inclusive, aqueles mais divulgados pela imprensa, tais como Abelardo L. Lupion Mello, Ronaldo R. Caiado, entre outros. O primeiro, Abelardo L. Lupion Mello, que se classifica como

agropecuária e empresário, é filho de um também empresário paranaense, eleito duas vezes governador. Além disso, foi um dos principais protagonistas nos conflitos fundiários no oeste daquele estado, nas décadas de 1940 e 1950, teve diversos choques armados com “colonos” ou pequenos proprietários imigrantes, dos quais resultaram muitas mortes.<sup>14</sup> Em todo o caso, desses conflitos e apropriação fundiária, descritos na auto-apresentação como “pioneirismo”, resultou aquilo que é definido pelos próprios representantes como “o maior grupo empresarial paranaense, um dos maiores do Brasil”, com base, inicialmente, na exploração de madeira (ABREU et al, 2004). De qualquer modo, trata-se de um “ruralismo” que, pelo menos quanto a seus representantes associativos e políticos, não está diretamente associado a algo que pudesse ser definido como economicamente “tradicional” ou “improdutivo”.

De modo ainda mais associado a alguns indicadores de “modernidade” e com alta titulação escolar (diferentemente de Abelardo L. P. Mello, que possui apenas o curso superior incompleto), destaca-se Ronaldo R. Caiado, que se autocalifica médico, professor e produtor rural. Natural do interior de Goiás, é neto de um ex-deputado federal e senador no início do século XX, além de

um dos mais temidos coronéis de Goiás, liderando a oligarquia Caiado entre 1910 e 1930, deposta [...] por Getúlio Vargas. Seu tio, Brasil Ramos Caiado, foi presidente do estado de 1925 a 1929 e senador entre 1929 e 1930. Mário [...] Caiado integrou a junta governativa que assumiu o poder em Goiás com a Revolução de 1930, tendo sido ainda constituinte em 1934 e senador de 1935 a 1937 (ABREU et al, 2004).

No mínimo, cinco de seus primos foram políticos. Esse tipo de origem social pode parecer completamente em desacordo com a procura pelo curso e pela profissão médica, apesar de haver vários médicos na família, ou melhor, médicos políticos. Além do curso na Universidade Federal do Rio de Janeiro, Caiado realizou uma série de estágios tanto nessa cidade como em Paris, tendo, até mesmo, uma publicação sobre medicina editada lá, apesar de o período de exercício profissional ter sido muito breve. Embora mais centrado na condição de “pecuarista”, o trajeto de Jaime Fernandes Filho, para mencionar apenas mais um exemplo, não se distancia dos expostos acima. Apesar de seu título escolar mais alto ser o de técnico em agropecuária, seu trajeto de engajamento associativo circunscreve-se a organizações de representação de interes-

ses da pecuária em âmbito estadual. Seu capital de relações sociais e, mais especificamente, de parentesco e de influência política inclui o casamento com a filha do ex-presidente do Banco do Brasil e do Banco Econômico, Ângelo C. de Sá. Portanto, como mencionado, apesar de a maior parte desses políticos serem tidos como “líderes ruralistas”, os vínculos com a produção agrícola são apenas um componente, em geral secundário, da posição social e do conjunto de atividades “profissionais” e de representação de interesses.

Um último padrão de associação entre a condição de empresário rural e a ação política, menos dependente de origens sociais altas, está mais centrado no chamado “poder local”, ou no exercício de cargos de vereador e de prefeito, para posteriormente ser eleito deputado federal. Como exemplo, pode ser tomado Nelson Meurer, que se autocalifica simplesmente pecuarista. Natural do interior de Santa Catarina, mas cujo trajeto de produtor rural e político tem como base Francisco Beltrão (PR), onde foi presidente do Sindicato Rural Patronal em âmbito municipal, começou a carreira como prefeito, além de ser o presidente de uma cooperativa de eletrificação rural. Posteriormente, foi eleito deputado federal por diversos mandatos, mudando várias vezes de partido, todos politicamente próximos (ARENA, PPR, PPB).

#### OS VINCULADOS A ASSOCIAÇÕES/SINDICATOS DE TRABALHADORES E DE PROFESSORES

Os políticos que mantêm algum tipo de vínculo com associações/sindicatos de trabalhadores (104 indivíduos, ou 11,5% do universo total) configuram a categoria que pode ser tomada como a mais diretamente oposta àquela formada pelos vinculados a associações/sindicatos de empresários. Entre essas características ou indicadores mais específicos, destacam-se as modalidades de inserção profissional, de escolarização, de filiação partidária e de entrada e subsequente carreira política, dentre outros.

Antes de apresentar estas características específicas, no entanto, cabe qualificar mais o tipo de vinculação predominante em associações/sindicatos. A exemplo de outras categorias, nesse caso também, em geral, trata-se de dirigentes e não de meros sócios desse tipo de organização. Ou seja, há uma forte associação entre a condição de político eleito em âmbito nacional, que compõe o universo em pauta, e a ocupação de cargos de direção em diferentes níveis, nas respectivas organizações. O tipo de cargo mais freqüentemente ocupado é o de dirigente em âmbito

estadual, exercido por quase metade (48,6% contra 24,4% do universo total), seguido de perto pelos que ocuparam cargos de direção em âmbito nacional (22,9% contra 9,1% do universo total) ou regional (17,1% contra 6,7% do universo total). A ocupação de cargos de direção em âmbito municipal é menos freqüente, embora numa proporção acima da média (5,7% contra 4,1% do universo total). Por outro lado, há uma quantidade insignificante dos que são apenas membros ou sócios (4,8% contra 4,2% do universo total).

Em relação às principais ocupações na carreira, a primeira modalidade mais fortemente associada é constituída por aqueles cujo trajeto é composto pela condição de empregado/funcionário de empresas privadas com o exercício de cargos de direção de organizações sindicais (22,2% contra 2,6% do universo total). A segunda modalidade, pela ordem de importância, é aquela cujo trajeto é formado pela composição, simultânea ou sucessiva, de serviço/administração pública com a ocupação de cargos públicos de “confiança” (21,3% contra 12,9% do universo total). A terceira modalidade é composta por aqueles cujo trajeto é formado pela condição de funcionário/servidor público com a ocupação de cargos de direção sindical (14,8% contra 2,5% do universo total). Ocorrem ainda algumas outras modalidades com alguma importância, como a daqueles cujo trajeto é formado pela condição de funcionário de organizações e/ou empresas privadas com a ocupação, simultânea ou sucessiva, de cargos públicos de “confiança” e/ou eletivos (4,6% contra 2,2% do universo total).

No que tange à disciplina/área do título de graduação universitária, também as características próprias se destacam, entre as quais a associação mais forte com as chamadas ciências humanas em geral (ciências sociais, pedagogia, letras, filosofia, teologia, história e serviço social, com 13,2% contra 8,7% do universo total) e aqueles que não possuem título universitário ou têm curso superior incompleto (27,4% contra 14,7% do universo total). Por outro lado, não há qualquer ocorrência de formados em agronomia (2,5% do universo total), há uma proporção bem menor de formados em direito (20,8% contra 29,8% do universo total), em economia (2,8% contra 6,8% do universo total) e em medicina (4,7% contra 12,9% do universo total).

Como seria de esperar, há uma forte relação com o montante do patrimônio, apesar de ocorrerem somente dois casos daqueles sem patrimônio ou que possuem até 10 mil dólares (1,8% contra 2,1% do universo total). As maiores concentrações ocorrem nas faixas de 10 a 50 mil dólares (14,7% contra 6,9% do universo total) e naquela entre 50



e 100 mil dólares (10,1% contra 4,2% do universo total), em detrimento de todas as mais elevadas, particularmente naquela de um milhão ou mais de dólares (2,8% contra 11,5% do universo total).

No que se refere às relações com o universo político, as características próprias abrangem tanto a filiação partidária como as modalidades de entrada e de trajeto político. Relativamente à filiação partidária, um dos aspectos que se destacam é a forte concentração em apenas um partido (PT) e a continuidade da adesão, indicada no confronto entre a primeira e a última filiação, e o número de alterações no decorrer do trajeto. Nada menos que 57,7% contra 18,2% do universo total tem o PT como a última filiação partidária. Além do PT, apenas o PSB (5,8% contra 5,4% do universo total) e o conjunto de pequenos partidos quantitativamente pouco significativos (1,9% contra 1,4% do universo total) contam com uma proporção ligeiramente superior aos que têm vínculo com associações/sindicatos de trabalhadores urbanos, rurais e de funcionários públicos. Por outro lado, alguns partidos, como o PPS, por exemplo, não contam com qualquer filiação daqueles e outros apresentam pouquíssimos casos (PP, com dois indivíduos, e o PDT, também com apenas dois). Nesse caso, ao comparar a última filiação partidária com a primeira, os resultados são praticamente os mesmos e, além disso, há uma alta proporção dos que têm o PT como primeira filiação partidária (53,4% contra 14,1% do universo total). Conseqüentemente, a maior parte teve apenas uma filiação partidária (65,7% contra 31,3% do universo total), sendo que o restante se concentra na faixa de duas filiações (18,52% contra 22,6% do universo total).

Além dos cargos nas próprias organizações associativas ou sindicais, os vinculados a esse tipo de organização destacam-se, também, pela ocupação de cargos de direção em partidos políticos. Nesse caso, sobressai, particularmente, a participação como membro de diretório ou comissão executiva estadual (9,2% contra 7,5% do universo total) e o exercício de cargos de direção, e não apenas como membro de diretório ou comissão executiva estadual (9,2% contra 7,5% do universo total) ou regional (12,8% contra 11,0% do universo total).

Nesse caso, ficam evidentes também os efeitos de uma situação própria no ciclo de vida relativo à carreira política, que se manifestam de diferentes formas, uma das quais na idade, comparativamente ao conjunto do universo e, mais ainda, frente aos com vínculos com associações/sindicatos de empresários. Para os que mantêm vínculos com associações/sindicatos de trabalhadores urbanos, rurais e de funcionários públicos, a faixa etária mais diretamente associada é de 41 a 50 anos em 2000

(55,0% contra 35,7% do universo total), seguida pela de 31 a 40 anos (17,4% contra 12,6% do universo total). Por outro lado, significativamente, além de uma menor proporção nas faixas etárias mais elevadas, como a de mais de 60 anos (6,4% contra 14,5% do universo total) e a de 51 a 60 anos (21,1% contra 34,8% do universo total), não há nenhuma ocorrência com menos de 20 anos, embora essa faixa etária seja significativa para o conjunto do universo (2,4%). Isso permite diferentes interpretações, sendo a mais plausível a de que a oferta de condições de engajamento e militância no período anterior dificultava o ingresso na política profissional. Isso pode abranger tanto o engajamento associativo ou sindical, como, também, sua “politização” (LAGROYE, 2003) ou reconversão em atuação político-eleitoral. Como uma outra interpretação complementar, isso sugere que os políticos provenientes desse tipo de sindicalismo, por seus recursos mediante as condições de competição político-eleitoral, mantêm uma menor taxa de sobrevivência como políticos, com um menor número de cargos eletivos. Isso, no entanto, teria de ser especificado por um exame de cada caso, cujas informações disponíveis nem sempre permitem um maior detalhamento.

Esse “efeito geração” aparece também devido ao número bem menor de mandatos eletivos já exercidos, sendo que a faixa mais diretamente associada é a de apenas um mandato (30,6% contra 16,6% do universo total), seguida pelas de dois mandatos (16,7% contra 15,1% do universo total) e de três mandatos (23,1% contra 19,6% do universo total). Por outro lado, há somente dois casos com o exercício de oito ou mais mandatos, embora isso seja significativo para o conjunto do universo (2 ou 1,9% contra 56 ou 5,6% do universo total), e algo semelhante ocorre em todas as faixas de mais de seis mandatos.

Por fim, no que tange à “entrada na política” ou ao primeiro cargo eletivo, apresentam uma maior concentração no cargo de deputado federal (51,5% contra 37,7% do universo total), em detrimento, particularmente, do cargo de deputado estadual (14,1% contra 17,4% do universo total). Isso evidencia que, a exemplo dos vinculados a associações/sindicatos de empresários, são portadores de recursos políticos mais “centrais”, ou, no mínimo, com menor afinidade com o exercício de cargos em âmbito “local”.

Os políticos vinculados a associações/sindicatos de professores – de 1º, 2º e de 3º graus tomados em conjunto (31 indivíduos, com 3,1% do universo total) –, apesar de uma série de características muito próprias, ocupam uma posição muito próxima daqueles vinculados a associações/sindicatos de trabalhadores urbanos, rurais e de funcionários públicos.

Mas, apesar dessa semelhança, tendo em vista uma melhor especificação, no tratamento estatístico foram tomados separadamente.

De modo semelhante a outras categorias, em geral não se trata de meros sócios ou participantes nesse tipo de organização. Praticamente a totalidade (com exceção de apenas dois casos ou 6,7% que são apenas membros) ocupam, ou ocuparam, cargos de direção na respectiva organização. A maior concentração ocorre nos cargos de direção em âmbito estadual, que abrange mais da metade (56,7% contra 24,4% do universo total ocupam ou ocuparam esse tipo de cargo), seguidos pelos cargos de direção em organizações não hierarquizadas territorialmente (20,0% contra 5,8% do universo total) e, por fim, cargos de direção em âmbito nacional (2 casos ou 6,7% contra 9,1% do universo total).

Quanto às ocupações durante a carreira, a categoria mais diretamente associada é a daqueles cujo trajeto é composto pelo exercício do magistério secundário em combinação com a ocupação de cargos públicos de “confiança” e/ou eletivos, o que abrange mais de uma terça parte (37,5% contra 3,3% do universo total). A segunda maior associação ocorre com a categoria daqueles cujo trajeto consiste na combinação do exercício do magistério universitário com a ocupação de cargos públicos de “confiança” e/ou eletivos (40,0% contra 7,8% do universo total). Além dessas, apenas a categoria daqueles cujo trajeto consiste na combinação da condição de funcionário/administrador público com a de dirigente sindical tem uma participação significativa (9,4% contra 2,5% do universo total). Portanto, no caso dos professores, as duas principais modalidades de entrada na política profissional ocorrem na reconversão do militância associativo/sindical em recurso para a ocupação de cargos públicos de “confiança” ou eletivos e da notabilidade decorrente do exercício de cargos de “confiança” em recurso eleitoral.

Como se trata de vínculos com associações/sindicatos de professores, apesar de todos os níveis tomados em conjunto, a exemplo de outras categorias diretamente dependentes da titulação escolar, nesse caso, também, há uma forte associação com determinadas disciplinas/áreas no curso de graduação universitária, não havendo qualquer caso sem escolarização universitária (contra 14,7% do universo total) e apenas um caso com curso superior incompleto. A associação mais forte se dá com o conjunto formado pelas chamadas ciências humanas e sociais, que contempla mais do que a terça parte (34,4% contra 8,8% do universo total). A segunda maior concentração ocorre com um conjunto de disciplinas heterogêneas, abrangendo mais do que a quarta parte (25,0% contra 14,7% do universo total). Na maior parte dos casos, trata-se de

cursos menos “tradicionalis” e com menor valor social. Em terceiro lugar, com uma participação quantitativamente menos significativa, aparece a medicina como área de graduação universitária (15,6% contra 12,0% do universo total). O restante se divide entre economia (8,2% contra 6,8% do universo total) e direito, embora quantitativamente muito significativo, numa proporção inversa (9,4% contra 29,8% do universo total), a exemplo das engenharias (com apenas um caso ou 3,1% contra 10,2% do universo total). Visto que a distribuição por disciplinas/áreas está diretamente associada à divisão sexual e que as mulheres se aproximam mais das chamadas ciências humanas, os vinculados a associações/sindicatos de professores constituem a única categoria com uma proporção significativa das mesmas, atingindo uma terça parte (31,3% contra 6,2% do universo total). Em síntese, fica evidente uma forte correlação entre o tipo e a importância social e econômica do título universitário e a distribuição entre as associações de empresários, ou de médicos, advogados, engenheiros e assemelhados e, por outro lado, de professores. Porém, se isso se aplica ao tipo de curso, o inverso ocorre com o grau de titulação. Além da titulação escolar, em geral, mais alta, embora numa proporção menor que os vinculados a associações/sindicatos de médicos, advogados, engenheiros e assemelhados, uma quantidade bem acima da média dos filiados em associações/sindicatos de professores tem algum curso de pós-graduação. Entre estes, se destacam os de mestrado (18,5% contra 5,2% do universo total) e de doutorado (11,2% contra 4,3% do universo total), além dos de especialização (30,8% contra 18,0% do universo total).

No que tange ao patrimônio, as faixas de maior concentração podem ser consideradas como médias ou baixas, a começar pela de 10 a 50 mil dólares (19,4% contra 6,9% do universo total), seguida pela de 50 a 100 mil dólares (19,4% contra 4,2% do universo total), o que não é o caso da faixa de 100 a 500 mil dólares, que abrange uma parte relativamente significativa, embora em menor proporção que o conjunto do universo (12,9% contra 22,5% do universo total). Nesse caso, no entanto, é necessário considerar que as informações relativas ao patrimônio não são exaustivas, e, para os com vínculos com associações/sindicatos de professores, os sem informações chegam a 42,7%. Mas, além do montante do patrimônio, caracterizam-se também pela menor proporção dos que mantêm determinados investimentos, particularmente financeiros. Três quartos contra menos da metade do universo total (75,0% contra 43,0%) dos que possuem informações disponíveis não têm qualquer investimento financeiro. Essa proporção abrange, por exemplo,

apenas pouco mais de uma quinta parte (22,2%) dos vinculados a associações/sindicatos de empresários.

Porém, os indicadores que destacam mais fortemente os vinculados a associações/sindicatos de professores são aqueles relativos ao trajeto político e, entre estes, particularmente a filiação partidária. Se no caso dos vinculados a associações/sindicatos de empresários ocorre uma certa concentração em alguns partidos (particularmente o PFL e o PPB), e no dos vinculados a associações/sindicatos de médicos, advogados, engenheiros e assemelhados há uma dispersão que não resulta em maiores associações (pequena concentração no PDT, no PPS, no PSB e no conjunto de pequenos partidos), a forte associação dos vinculados a associações/sindicatos de professores é com o PT, que abrange mais de quatro quintos das filiações (82,1% dos filiados a associações/sindicatos de professores contra apenas 18,2% do universo total). Esse partido é o único ao qual os vinculados a associações/sindicatos de professores de todos os níveis mantêm uma proporção maior de adesão. Do restante, numa proporção bem menor, uma parte é filiada ao PSDB (10,4% contra 14,1% do universo total) e ao PMDB (7,1% contra 16,8% do universo total, com apenas dois casos contra 153 do universo total). Os demais partidos não contam com qualquer ocorrência de filiação (tomando-se a última) dos vinculados a associações/sindicatos de professores. Isso tem efeitos muito diretos no número de filiações partidárias, visto que, como já indicado, os filiados ao PT são os que menos mudam de partido. Desse modo, mais da metade (67,7%) dos que possuem vínculos com associações/sindicatos de professores teve uma única filiação partidária, contra menos de um terço (31,3%) do universo total. Quase todo o restante dos vinculados a associações/sindicatos de professores, com exceção de apenas dois indivíduos, teve duas filiações (25,8% contra 22,6% do universo total com duas filiações).

Mas, além dessa forte concentração em apenas um partido, há também uma associação intensa com o exercício de cargos de direção partidária. O cargo mais diretamente associado é o de membro de diretório ou comissão executiva estadual, sendo que mais de uma quinta parte (22,6% contra 4,9% do universo total) ocupa ou já ocupou esse tipo de cargo. Em seguida, vêm os cargos de direção em diretório ou comissão executiva nacional, com mais de um terço, embora isso signifique uma proporção menor que o conjunto do universo (32,3% contra 49,8% do universo total) e, por fim, para uma quantidade bem menor, a participação como membro de diretório ou comissão executiva em âmbito regional (12,9% contra 3,6% do universo total), ou em outros níveis. Portanto, a

exemplo da participação em associações/sindicatos, em relação aos partidos, também não se trata de meros aderentes, o que indica que esses sindicalistas bem-sucedidos na carreira política se caracterizam inclusive pela intensa militância partidária.

A quantidade de “trabalhadores” no universo em pauta não chega a ser muito expressiva, apesar da tendência de sua ampliação. Porém, para o que está em pauta, mais importante que a quantidade, são os significados e as condições sociais de legitimação desse tipo de categoria. Quanto a isso, o primeiro ponto a destacar é o peso determinante da vinculação com categorias associadas à condição de funcionário público como possibilidade de entrada na política. São raros os casos de empregados de empresas privadas, e, como é mais bem especificado adiante, esses casos incluem peculiaridades muito próprias. O segundo ponto a destacar é o peso também decisivo do sindicalismo nas chances de alguém com origem em alguma categoria de “trabalhador” ter acesso à condição de eleito ou, então, de ministro. Em terceiro lugar, um outro ponto geral a destacar é que a entrada na “política” tendo como origem alguma categoria de “trabalhador” e/ou de dirigente sindical, para uma melhor compreensão das lógicas de adesão e recrutamento em jogo, deve ser vista em confronto com outros recursos e possibilidades de entrada, para além da política eleitoral, como é o caso, particularmente, do engajamento e militância múltipla e do exercício de cargos de “confiança”.

A maior parte dos que se aproximam desse pólo dos “trabalhadores” é constituída de professores, particularmente daqueles do ensino fundamental ou médio. Em segundo lugar, destacam-se categorias de assalariados de setores organizados com base em grandes empresas, como, por exemplo, os metalúrgicos e, em segundo lugar, os bancários (tanto de bancos públicos como privados), além de outras categorias de empregados de empresas privadas e os funcionários públicos. Em terceiro lugar, pode-se destacar uma categoria muito distante em termos de origens e trajetos sociais, mas que a militância sindical e associativa tem o efeito de aproximar das outras: são os “trabalhadores rurais”, cujos integrantes são, na maioria, líderes e dirigentes sindicais e de outras organizações militantes, que têm como base a agricultura familiar.

Porém, mesmo com essas especificações, as variações nas modalidades de se relacionar com a “profissão”, com sua representação sindical ou corporativa, com outras modalidades de militância e, conseqüentemente, com a própria entrada e a carreira política são extremamente amplas, o que não impede o estabelecimento de alguns padrões. Nesses

padrões, no caso dos professores, os principais condicionantes são o tempo dedicado à ocupação no magistério *stricto sensu*, à representação sindical ou a outras modalidades de militância, à ocupação de cargos de “confiança” e, por fim, à conquista e exercício de cargos eletivos.

Mas, apesar das variações individuais, sempre se trata de diferentes modalidades de combinação dos recursos de origem e posição social com a condição profissional e a militância sindical e/ou associativa em geral na entrada e no trajeto político. Como se trata de políticos vinculados ao sindicalismo, a profissão é central enquanto categoria de referência. Porém, essa referência à categoria profissional de origem, assim como a outras mais, tem sentido apenas no conjunto das esferas de engajamento. Em geral, apesar da forte multiposicionalidade desse engajamento, que inclui sindicalismo, associações apoiadas por igrejas e outros movimentos sociais, tendem a se formar interseções com base em afinidades entre pólos específicos das esferas de atuação que atravessam seu conjunto. Isso, no entanto, é variável para cada pólo tomado isoladamente e, no caso dos “trabalhadores”, é necessário considerar que a passagem dessa representação associativa/sindical para a política eleitoral, o partido ao qual a maior parte é filiada (PT) também apresenta uma estrutura com características próprias. Portanto, esse padrão de relacionamento entre engajamento associativo/sindical com a política eleitoral é próprio de categorias específicas e de condições de filiação também particulares, não se aplicando, portanto, aos demais pólos, como indicado adiante.

Para citar alguns casos exemplares do padrão de carreira militante em que o período anterior à entrada na política é preenchido pelo exercício de cargos de direção sindical e eventual exercício profissional no magistério público estadual, além da ocupação de cargos de direção partidária, pode ser considerado, por exemplo, Carlos Abigail. Como deputado, a exemplo de outros com trajeto semelhante, ele sempre esteve ligado às comissões vinculadas à educação e à cultura. De modo parecido, Ideli Salvati, juntamente com um trajeto inicial de militância no pólo “progressista” da Igreja Católica (Comunidades Eclesiais de Base), passou a atuar e a exercer cargos de direção no respectivo sindicato de professores em âmbito local e estadual, sendo, com isso, uma das fundadoras da CUT estadual, quando passou a disputar cargos políticos eletivos. Em síntese, também teve uma carreira de militante em movimentos sociais, num período que vai do início da década de 1970 a meados dos anos 1990, e uma intensa atuação sindical, antes de entrar diretamente na política eleitoral e, a exemplo dos casos seme-

lhantes, mantém uma atuação muito próxima das questões setoriais relativas à educação. Esse padrão também inclui trajetos como o de Neyde A. da Silva que, na condição de professora estadual, teve uma longa carreira de representante sindical dessa categoria, com o exercício de vários cargos em âmbito estadual e na Confederação Nacional dos Trabalhadores em Educação. Outros apresentam um peso menor da militância sindical em seu trajeto e maior de outras modalidades de engajamento. Entre esses, destacam-se as associações de moradores e assemelhadas e movimentos apoiados por igrejas, de modo separado ou em conjunto. Como exemplo disso, destaca-se Gilmar A. Machado, filho de “trabalhador rural”, que, apesar de ter sido presidente do sindicato de professores em âmbito municipal e de ter participado da direção da CUT em âmbito estadual, participou também da direção da associação de moradores em um bairro periférico e presidiu a Juventude Batista em âmbito regional e estadual, além de militar no Movimento Evangélico Progressista. Portanto, trata-se da interseção de um pólo do campo religioso mais “politicista”, homólogo ao pólo “progressista” dos católicos. Esse padrão inclui vários outros, como Henrique A. S. Lima,<sup>15</sup> apesar das diferenças secundárias em termos individuais.

Seja como for, as relações dos professores com a militância sindical ou associativa e o peso disso na respectiva carreira política depende diretamente da maior ou menor intensidade da atuação em outras esferas de atividade. Entre essas esferas, destacam-se, particularmente, o exercício de cargos públicos de “confiança”, o peso ou a quantidade e o período do exercício de cargos eletivos, a maior ou menor inserção em outras modalidades de militância e, por fim, o peso da carreira de professor *stricto sensu* e o tempo e o período de seu exercício no desenrolar do ciclo profissional ou vital.

No que tange ao exercício de cargos públicos de “confiança”, os professores e, entre estes, particularmente aqueles de ensino fundamental ou médio, que constituem a maior parte do universo em pauta, não se caracterizam pela forte participação, em comparação, por exemplo, aos médicos e, até mesmo, aos empresários. Isso está vinculado a uma conjuntura que possui configuração específica, na qual a entrada na política, entre outros elementos, tem uma temporalidade própria. Ocorre que a maior parte desses professores está vinculada a partidos que tiveram pouca participação em governos municipais ou estaduais. Porém, mesmo levando em consideração apenas os professores que se posicionam no extremo do pólo dos “trabalhadores”, alguns têm na ocupação desse tipo de cargo, particularmente do de secretário municí-



pal ou estadual de educação ou, então, de alguma outra secretaria voltada para o “social”, o preenchimento de uma parte de seu período profissional e, ao que tudo indica, uma forma de acumulação de notabilidade para, posteriormente, utilizá-la nas disputas eleitorais.

Alguns desses professores que tiveram no exercício de cargos públicos de “confiança” um primeiro degrau para o posterior ingresso na política eleitoral mantiveram uma carreira profissional mais ou menos longa como professor, em geral, junto com a atuação sindical. Outros, como Esther P. Grossi, sempre tiveram uma ligação com o respectivo sindicato apenas como sócio. No caso de Esther P. Grossi, a carreira profissional se caracteriza mais como pesquisadora e difusora de novas tecnologias pedagógicas, além da direção de organizações voltadas para esse tipo de atividade. Em outros casos, como o de Antonio C. Biffi, com uma longa carreira de militância sindical e partidária, o exercício de cargos públicos eletivos precede os de “confiança”. Porém, nesses casos ocorrem diferenças que abrangem as origens sociais e as relações com as diversas modalidades de militantismo. Como exemplo de origens socialmente dominantes, com um trajeto de militante estudantil, uma curta carreira de professor secundário, quando se destacou no comando de greves da categoria e no exercício de cargos de direção sindical, está Luiz D. Soares. São casos em que o exercício da profissão de professor secundário serve mais como base para a passagem do militantismo estudantil para o sindical e a ocupação de cargos públicos e de direção partidária. Existem muitos outros semelhantes a esse. Em outras situações, o peso do militantismo sindical é substituído pelos vínculos com instituições da Igreja Católica, particularmente, de seu pólo “progressista”. É o que ocorre com Roque Zimmerman que, simultaneamente à carreira de padre e de professor, foi membro da diretoria do respectivo sindicato. Em outros casos, como o de Tilden J. Santiago, apesar da importância central do pólo “progressista” do catolicismo, a diversidade de esferas de atuação inclui o jornalismo, além do sindicalismo.

Em todos os casos, o padrão mais comum de combinação da militância sindical no sindicalismo de professores com outras modalidades de engajamento e de entrada na política consiste naquele que combina militantismo sindical, exercício de cargos de “confiança” e disputa eleitoral em âmbito local. Certamente, isso está associado ao fato de que a maior parte desses professores tem realizado toda ou parte de sua carreira em centros urbanos com alguma participação dos partidos de “esquerda”. A maioria começou sua carreira militante como sindicalista (desconsiderando o período estudantil) e o primeiro cargo eletivo, em

geral, foi o mais periférico: o de vereador.<sup>16</sup> Alguns casos exemplares desse padrão incluem Iara Bernardi, cujo trajeto foi preenchido em sua maior parte como professora de ensino secundário público, além da militância sindical e do exercício de cargos públicos eletivos em âmbito local. Também está incluída Maria do C. L. Perpétuo, com a diferença de que incorporou, simultaneamente, o exercício em consultório de psicologia, e Maria do R. Nunes, cuja precocidade na carreira política, após um trajeto de militância sindical, exclui qualquer atuação profissional significativa, entre muitos outros.

Quanto aos representantes de categorias de operários e de funcionários do setor de serviços, o aspecto mais geral que sobressai é a associação muito direta com alguns ramos específicos da economia. Isso poderia suscitar, inclusive, discussões normativas sobre a “representatividade” sindical ou política das diferentes condições de classe ou categorias profissionais.<sup>17</sup> O que está em pauta, no entanto, se circunscreve aos problemas analíticos das relações entre o engajamento e a militância sindical e o recrutamento de elites políticas.

No caso estudado, a categoria dos operários é composta, principalmente, por empregados metalúrgicos e funcionários do setor de serviços. Esta última consiste, basicamente, de bancários e de empregados de grandes empresas, boa parte das quais de controle estatal ou misto. Porém, esses aspectos estão longe de esgotar as condições concretas e as práticas de engajamento e militância e seus efeitos na entrada na política eleitoral. Nesse sentido, devem ser incorporados na análise pelo menos três outros condicionantes, a saber: as interações com outras esferas de militância, com graus variáveis de afinidade com a atuação sindical; as respectivas tomadas de posição nas lutas de concorrência no universo de representação sindical e frente às centrais; e, por fim, as respectivas posições nas relações centro/periferia. Em todo caso, como representativos de representantes dos sindicalistas “operários” nesse pólo dos “trabalhadores” podem ser citados Miguel S. Rossetto, Vicente P. da Silva, Antonio L. O. de Oliveira, Luiz S. N. de Oliveira e Manoel do Carlo Vitório. Como representantes exemplares (conforme os critérios em pauta) de funcionários, podemos citar, entre outros: Olívio de O. Dutra, Pedro Celso e Joaquim A. de C. Brito.

O primeiro, Miguel Rossetto, pode ser tomado como caso exemplar, inclusive, de reconversão bem-sucedida de militantismo sindical em capital político, em determinadas condições. Tendo começado a carreira profissional como técnico em mecânica e de militante sindical em sua cidade de origem, posteriormente tornou-se empregado de uma gran-

de empresa de petroquímica na região metropolitana de Porto Alegre. Juntamente com uma intensa carreira de militante e de dirigente sindical, concluiu o curso de ciências sociais e passou a disputar cargos políticos eletivos. Em relação a outros, como Antonio L. O. de Oliveira, de origens mais periféricas e com menor capital escolar, além da militância sindical, as demais esferas de militância iniciais estão mais diretamente vinculadas com associações de moradores da periferia urbana. Por sua vez, no trajeto de militante sindical mais bem-sucedido entre os incluídos no universo em pauta, o de Vicente P. da Silva, o peso das origens sociais baixas e periféricas (filho de pequeno agricultor no interior do Rio Grande do Norte) está mais diretamente presente na fase prévia da carreira de militante sindical, antes da imigração e do ingresso na carreira de metalúrgico. Isso porque, apesar dessas origens, a posição central da categoria representada favorece a ocupação de cargos nas instâncias sindicais mais amplas, como a CUT. Mesmo assim, a carreira militante começou anteriormente à imigração, em grupos de jovens da Igreja Católica (ABREU et al, 2004).

Quanto aos “funcionários”, como já mencionado, alguns dos casos exemplares são personificados por Olívio de O. Dutra, Joaquim A. C. de Brito, Pedro Celso, entre outros. O primeiro, de origens sociais muito baixas e periféricas, após uma carreira de funcionário de banco estadual e de dirigente sindical, além da militância e exercício de cargos de direção partidária em âmbito estadual e nacional, passou a disputar e a exercer cargos políticos eletivos. De modo semelhante, Joaquim A. C. de Brito, embora menos bem sucedido na carreira política, concomitantemente à condição de empregado de empresa estadual de energia, teve uma longa carreira de militante sindical em âmbito estadual. Além disso, essa militância sindical e partidária está articulada com a atuação e liderança no mencionado Movimento Evangélico Progressista. Por sua vez, Pedro Celso, também de origens sociais muito baixas e periféricas, tem um trajeto de militância e direção sindical dos empregados de empresas de transporte e, a exemplo dos demais, na CUT nacional, além da militância partidária.

Por fim, para mencionar sinteticamente alguns casos exemplares de representantes de trabalhadores rurais, o primeiro aspecto que se destaca é a enorme distância quanto às origens e posição social relativa aos demais “trabalhadores”, ou seja, operários urbanos e professores. Essas fortes diferenças quanto às condições sociais de origem desses líderes, e de existência das categorias representadas frente ao conjunto do sindicalismo e da militância associativa, aliás, é um bom indicador da

eficácia desse sindicalismo e militância associativa no sentido da criação de redes e de sistemas de ação, ou seja, um “conjunto de agrupamentos e de associações os quais contribuem cada um à sua maneira e conforme suas lógicas de funcionamento próprias, para a construção de um grupo de referência” (LAGROYE; FRANÇOIS; SAWICKI, 2002, p. 271), que extrapolam ao menos algumas das condições particulares de existência das respectivas categorias representadas.

Por outro lado, os trajetos sociais e militantes desses sindicalistas podem servir como exemplo de engajamento múltiplo e, inclusive, das ambivalências da representação classista daquilo que passou a compor a categoria dos “trabalhadores rurais”.<sup>18</sup> Como exemplo desse tipo de político oriundo do sindicalismo e dos movimentos de trabalhadores rurais, podemos citar o deputado Adão Pretto. Após um período de militância nas CEBs (Comunidades Eclesiais de Base) da Igreja Católica e no MST (Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra) no interior do Rio Grande do Sul, além da CUT estadual, ele se engajou no PT, tendo sido eleito para diversos cargos. Como deputado, sempre manteve uma forte vinculação com essas organizações e movimentos e na Câmara dos Deputados, com a atuação em comissões como a de Agricultura e Política Rural.

Por sua vez, embora representante do Pará, Valdir Ganzer é oriundo da mesma região do interior do Rio Grande do Sul de Adão Pretto (Alto Uruguai). Sua família de origem de “pequenos proprietários”, se transferiu para a área da Transamazônica na década de 1970, tendo, inclusive, um irmão com um trajeto muito semelhante, que abrange as modalidades de engajamento, tendo sido fundador e dirigente nacional da CUT, com afiliação na Pastoral da Juventude da Igreja Católica e na militância sindical, além do exercício de cargos de direção partidária. Seu mandato de deputado federal, conforme declarou, seria exercido “de forma articulada com as organizações do movimento social, em especial com o assessoramento da FETAGRI” (Federação dos Trabalhadores na Agricultura do Estado do Pará). Ou seja, nesse padrão, fortemente associado ao militantismo associativo e sindical, apesar da militância também partidária, tanto a candidatura como o cargo são apresentados como algo que está a serviço do sindicalismo ou, de modo mais amplo, de um conjunto de “movimentos sociais”. Por fim, para citar apenas um caso de outra região, mas muito semelhante, José G. T. da Silva, apesar de também ser deputado pelo Pará, é oriundo do interior do Espírito Santo. Mas, a exemplo do que ocorreu com Valdir Ganzer, sua família de origem de “lavradores” deslocou-se

para a região da Transamazônica na década de 1970. Após uma carreira de dirigente sindical local e de ter sido Coordenador do Movimento pela Sobrevivência da Transamazônica nas décadas de 1980 e 1990, ingressou na militância partidária, tendo sido um dos fundadores do PT em âmbito local.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como parece ter ficado evidente, a vinculação de políticos de atuação nacional com associações/sindicatos de diferentes tipos não apenas cresceu no período recente, como é possível estabelecer as relações desse crescimento com uma série de indicadores relativos ao respectivo trajeto social e político. Isso permite concluir que, no caso em pauta, a intensificação da concorrência eleitoral resultou numa maior utilização de capital associativo como recurso, pelo menos para uma boa parte dos candidatos eleitos. Porém, devido ao grau ainda genérico do trabalho, embora seja possível evidenciar tendências gerais, não há condições de apreender o conjunto das lógicas sociais subjacentes a essas tendências.

Além das opções teóricas e metodológicas, esse texto está condicionado pelas possibilidades de acesso ao material disponível, pelo estado desse tipo de análise no Brasil e pelo estágio em que se encontra o conjunto do trabalho que serve de base. Assim, no estágio atual, há uma maior afinidade com análises de cunho quantitativo e geral. Além disso, visto que não se dispõe de nada sobre as relações dos políticos de atuação em âmbito nacional com as diferentes modalidades de vinculação com associações/sindicatos, a alternativa é uma primeira aproximação geral, com base em indicadores sistemáticos. Com o avanço desse tipo de trabalho, será possível, numa segunda fase, lançar mão de abordagens mais processuais, combinadas com a utilização de indicadores quantitativos.

Um primeiro passo a fim de utilizar abordagens mais processuais está sendo posto em prática pelo estudo das frentes parlamentares e, mais especificamente, das relações entre os deputados federais que as compõem e os dirigentes de grupos de interesses. Isso, no entanto, não esgota a complexidade das relações entre modalidades de engajamento e militância e representação política. Porém, mais que esgotar algum problema predefinido, trata-se de especificar algumas relações e formular outras questões. Entre essas especificações, cabe destacar, em primeiro lugar, aquela que tem origem numa proposição de Offerlé (1998, p. 127) que considera que as relações entre partidos políticos e grupos de interesse ou, no caso, associações e sindicatos, devem ser

desmistificadas e especificadas. Em segundo lugar, os resultados obtidos até aqui, no mínimo, apontam para a necessidade de considerar os diferentes tipos de recursos e lógicas sociais nos processos eleitorais ou políticos em geral. Dito de outro modo, a explicitação do crescimento do capital associativo no caso estudado, mais que alguma conclusão definitiva, demonstra a necessidade de estudos mais aprofundados e específicos sobre as condições e as modalidades de relações entre o engajamento associativo/sindical e político.

## ABSTRACT

*Based on the finding of continuous growth in the number of nationally active politicians (federal deputies, senators and ministers) connected with some type of association or union, relations between this and their respective social careers in the political space are examined. The main finding is that, in the Brazilian case, intensified electoral competition had the effect of increasing the uses of "associative capital" in recruiting political elites. However, this reconversion of "associative capital" into political resources is not the result of some general rule and therefore it depends on specific configurations of relations between associative/union commitment and political/electoral disputes. Consequently, this increased connection with associations/union has specific effects, depending on the different compositions of resources and modalities of entry into politics.*

Keywords: *political elites; associative capital; commitment and political militancy; political representation.*

## REFERÊNCIAS

- ABREU, A. A. de et al. *Dicionário Histórico-Biográfico Brasileiro Pós-1930*. Rio de Janeiro: FGV/CPDOC, 2004. Compact Disc.
- BADIE, B.; HERMET, G. *Política comparada*. México: Fondo de Cultura Econômica, 1993.
- BADIE, B. *Le Développement politique*. 5. ed. Paris: Economica, 1994.
- BEZERRA, M. O. *Em nome das "Bases": política, favor e dependência pessoal*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.
- BIRNBAUM, P. *Les sommets de l'État: essai sur l'élite du pouvoir en France*. 2.ed. Paris: Ed. du Seuil, 1994.

BOURDIEU, P. *La noblesse d'État: Grandes Écoles et Esprit de Corps*. Paris: Minuit, 1989.

BOURDIEU, P. La représentation politique: éléments pour une théorie du champ politique. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, Paris, n. 36-37, p. 3-24, fév./mars 1981.

BRAUD, P. Du pouvoir em general au pouvoir politique. In: GRAWITZ, M.; LECA, J. (Org.). *Traité de Science Politique*. v. 1: La science politique, science sociale: l'ordre politique. Paris: PUF, 1985.

CAMPOS, Gastão W. de S. *Os médicos e a política de saúde: entre a estatização e o empresariamento: a defesa da prática liberal da medicina*. São Paulo: HUCITEC, 1988.

COLLOVALD, A.; GAÏTI, B. Discours sous Surveillances: le social à l'Assemblée. In: GAXIE, D. et al. *Le "Social" transfigure: sur la représentation politique des préoccupations "sociales"*. Paris: Presses Universitaires de France, 1990.

CORADINI, O. L. *Engajamento associativo, "Participação" e representação política no período recente no Brasil: relatório de pesquisa para o CNPq*. Porto Alegre, 2005. Mimeo.

CORADINI, O. L. "Crise" conjuntural de políticas "sociais" ou de referenciais? *Ensaíos FEE*, [S.l.], v. 15, n. 2, p. 489-501, 1994.

CORADINI, O. L. Ambivalências na representação de classe e a noção de "trabalhador rural". In: NAVARRO, Z. (org.). *Política, protesto e cidadania no campo: as lutas sociais dos colonos e dos trabalhadores rurais no Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Editora da Universidade, 1996.

CORADINI, O. L. *Representações sociais e conflitos nas políticas de saúde e previdência social rural*. Tese (Doutorado em Antropologia Social)-Museu Nacional/UFRJ, Rio de Janeiro, 1989.

DEZALAY, Y.; GARTH, B. G. *La mondialisation des Guerres de Palais: la restructuration du Pouvoir d'État em Amérique Latine, entre notables du droit et "Chicago Boys"*. Paris: Seuil, 2002.

FOREWAKER, J. *A Luta pela terra: a economia política da Fronteira Pioneira no Brasil: de 1930 aos Dias Atuais*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1982.

GARRIGOU, A. *Les élites contre la République: Science Po et l'ENA*. Paris: La Découverte, 2001.

GAXIE, D.; OFFERLÉ, M. Les militants syndicaux et associatifs au pouvoir? Capital social collectif et carrière politique. In: BIRNBAUM, P. (Org.). *Les élites socialistes au pouvoir: les dirigeants socialistes face à Etat: 1981-1995*. Paris: Presses Universitaires de France, 1985.

GAXIE, D. Les logiques du recrutement politique. *Revue Française de Science Politique*, Paris, v. 30, n. 1, p. 5-45, févr. 1980.

IBGE. *Pesquisa nacional por amostra de domicílios 2002: microdados*. Rio de Janeiro: IBGE, 2003. Compact Disc.

LAGROYE, J. Les processus de politisation. In: LAGROYE, J. (Org.). *La politisation*. Paris: Belin, 2003.

LAGROYE, J.; FRANÇOIS, B.; SAWICKI, F. *Sociologie politique*. 4. éd. Paris: Presses de Sciences Pó & Dalloz, 2002.

MELLO, C. G. de. *A Medicina e a realidade brasileira*. Rio de Janeiro: Achiamé, 1983.

OFFERLÉ, M. *Sociologie des groupes d'interets*. Paris: Montchrestien, 1998.

SAWICKI, F. Classer les hommes politiques: les usages des indicateurs de position sociale pour la compréhension de la professionnalisation politique. In: OFFERLÉ, M. (Org.). *La profession politique: XIXe.-XXe. siècles*. Paris: Belin, 1999.

SAWICKI, F. *Les réseaux du parti socialiste: sociologie d'un Millieu Partisan*. Paris: Belin, 1997.

SIMÉANT, J. Un humanitaire "apolitique"? Démarcations, socialisations au politique et espaces de la réalisation de soi. In: LAGROYE, J. (Org.). *La politisation*. Paris: Belin, 2003.

VIGNA, E. *A bancada ruralista: um grupo de interesse*. Brasília, DF: INESC, 2001.

## NOTAS

<sup>1</sup> O material deste texto foi extraído de um trabalho mais amplo, no qual foram consideradas como modalidades de vinculação associativa/sindical as que se seguem: associações/sindicatos de empresários; de trabalhadores urbanos, rurais e de funcionários públicos; de professores, de todos os graus de ensino; de médicos, advogados, engenheiros e assemelhadas; de moradores, assistenciais, religiosas, feministas e de defesa de "direitos" ou de "cidadania" e assemelhadas; organizações estudantis; clubes esportivos e assemelhados; e, por fim, associações de prefeitos, vereadores, deputados e assemelhadas. Seguindo as sugestões de Gaxie e Offerlé (1985), foram considerados os vínculos associativos/sindicais tanto com organizações de "trabalhado-



- res” como de “empresários” ou outras categorias. Naquele trabalho, além da vinculação associativa/sindical dos políticos, foram analisadas também as relações entre a sindicalização da população economicamente ativa brasileira e, no que tange aos políticos, o exercício de cargos de “confiança” como modalidade de entrada na carreira política (ver CORADINI, 2005). No presente texto, tendo em vista o espaço disponível, são tratadas apenas as três primeiras modalidades.
- <sup>2</sup> Sobre a necessidade de superar as visões reificadas das relações entre grupos de interesse e partidos políticos, mostrando as interações e as afinidades eletivas e que se podem estabelecer e se tecer mutuamente, ver Offerlé (1998, p. 127). Isso implica no estudo dos diferentes tipos de redes de interesse que passam as relações com os partidos e com as burocracias públicas (SAWICKI, 1987; BEZERRA, 1999).
- <sup>3</sup> Para uma discussão mais geral sobre os confrontos entre princípios de definição legítima de representação política, ver particularmente Bourdieu (1981) e para uma análise do Parlamento francês, ver particularmente Collovald e Gaiü (1990).
- <sup>4</sup> Numa primeira exploração do conjunto do material, foi aplicado um teste de correspondência múltipla, tendo como variáveis ativas: o principal tipo de associação/sindicato de vinculação, principais ocupações durante a carreira, a disciplina da titulação escolar, a filiação partidária, a profissão declarada e, por fim, o montante do patrimônio econômico. Além disso, foram utilizadas cerca de 70 variáveis ilustrativas. Para maiores detalhes, ver Coradini (2005).
- <sup>5</sup> Nos casos em que um mesmo indivíduo participou de mais de uma dessas modalidades, foi classificado naquela que tem maior importância em seu respectivo trajeto.
- <sup>6</sup> Sobre as relações entre filiação partidária e posição social de elites políticas, ver particularmente Gaxie (1980).
- <sup>7</sup> Isso permite estabelecer um paralelo com as tendências apresentadas por Birnbaum (1994) para a França, em relação à crescente interpenetração entre o Governo e o universo empresarial, embora lá tendência mais forte seja o reforço do Executivo e a principal base de recrutamento sejam os altos funcionários públicos e não os empresários das empresas privadas, como é o caso em pauta.
- <sup>8</sup> No trabalho do qual foi extraído o material desse texto, foram tomadas algumas dezenas de indivíduos que se posicionam no extremo dos pólos dos primeiros eixos fatoriais, entre os quais aquele dos “empresários”, em oposição aos “trabalhadores”, que formam o primeiro eixo da análise de correspondência múltipla e aquele dos vinculados a associações/sindicatos de médicos, advogados, engenheiros e assemelhados, que configuram um pólo do segundo eixo, em oposição ao pólo dos “empresários”.
- <sup>9</sup> Na mencionada análise dos cargos de “confiança” como modalidade de entrada na política profissional, foi constatado que estes são quantitativamente mais importantes que os cargos eletivos. Porém, apesar das diferenças e da diversidade de recursos e de princípios de legitimação subjacentes, essas modalidades de exercício de cargos políticos são complementares, não se configurando, portanto, uma oposição mais profunda entre a entrada na política através de altos cargos na administração pública e a legitimação pela política eleitoral, como no caso francês (BIRNBAUM, 1994, p. 78 e passim; GARRIGOU, 2001; BOURDIEU, 1989).
- <sup>10</sup> Sobre as relações entre as empresas sob controle familiar e sua moral específica no que tange à família, à escola, à religião e à ética política, operando uma espécie de “despolitização”, na medida em que tende a remeter os problemas à ordem “pessoal” e do “vivido”, ver Bourdieu (1989, p. 402). Sobre as lógicas sociais que induzem ao apolitismo, particularmente no caso das organizações humanitárias, ver Siméant (2003).
- <sup>11</sup> Em 2000, foi organizado um Primeiro Encontro de Parlamentares de Origem Italiana em Roma. Desse encontro, participaram 35 deputados federais e três senadores brasileiros, entre os quais, o próprio.
- <sup>12</sup> Sobre a influência das relações de parentesco e de amizade nas relações de empresários com o Estado e seus efeitos na corrupção, ver Bezerra (1999, particularmente, p. 231-254).
- <sup>13</sup> Para maiores detalhes sobre a composição da Frente Parlamentar da Agricultura ou “bancada ruralista”, além dos próprios arquivos da Câmara dos Deputados, ver Vigna (2001).
- <sup>14</sup> Sobre esses conflitos fundiários, ver particularmente o estudo de Forewaker (1982).
- <sup>15</sup> “Na Câmara, o PT conta com cinco deputados evangélicos. São eles Gilmar Machado (MG), Henrique Afonso (AC), Walter Pinheiro (BA), Wasny de Roure (DF) e Zico Bronzeado(AC).”(www.ptdf.org.br/materiatoda.asp?numeromateria=270 em 20/04/2005)

<sup>16</sup> Sobre as noções de “centro” e “periferia”, ver especialmente Birnbaum (1994) e Badie (1994, particularmente, p. 111-133).

<sup>17</sup> Para uma comparação entre a bibliografia francesa e a norte-americana e a possibilidade da associação com um certo normativismo na utilização de indicadores sociográficos em detrimento de variáveis de cunho político, ver Sawicki (1999).

No trabalho do qual foi extraído o material deste texto, utilizando as sugestões de Gaxie (1980) e os dados da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios de 2002 (IBGE, 2003), foi calculado o Índice de Representação Política, além do grau de sindicalização, para os diferentes agrupamentos ocupacionais. Quanto ao Índice de Representação Política se destacam, em primeiro lugar, os classificados como profissionais das ciências e das artes, seguidos pelos dirigentes em geral. Além desses agrupamentos, apenas um conjunto de ocupações mal definidas apresenta um alto índice de representação política. Do restante, apenas os militares apresentam um índice significativo. Quanto aos técnicos de nível médio e aos trabalhadores de diferentes setores, esse índice é muito baixo e, no caso específico dos trabalhadores de serviços, vendedores e prestadores de serviços do comércio, quase nulo. Esse baixo índice de representação política, no entanto, não significa que não possa haver uma quantidade considerável de políticos originários de algumas dessas categorias ocupacionais, na medida em que a mesma abarca uma maior quantidade da população economicamente ativa, como é o caso, por exemplo, dos trabalhadores dos serviços.

<sup>18</sup> Sobre as ambivalências na utilização de categorias como aquela de “trabalhador rural” nas mobilizações e lutas sindicais, ver Coradini (1996).

ÉDISON GASTALDO\*

CRÔNICAS DA PÁTRIA AMADA:  
FUTEBOL E IDENTIDADES BRASILEIRAS  
NA IMPRENSA ESPORTIVA<sup>1</sup>

*Este trabalho visa a analisar a relação entre futebol e cultura brasileira contemporânea a partir da definição social de categorias constituintes de uma “identidade brasileira”, presentes na cobertura da imprensa esportiva da Copa do Mundo de 2002 em jornais do Rio de Janeiro, São Paulo e Rio Grande do Sul. Esta Copa constitui-se em um caso particularmente interessante neste sentido, uma vez que, a partir da figura emblemática do técnico Luis Felipe Scolari, os elementos tradicionalmente associados ao “ser brasileiro” – elementos que se manifestariam em um “estilo brasileiro de jogar futebol”, de que Romário é talvez um dos melhores exemplos – sofreram uma rearticulação no discurso midiático. O objetivo desta pesquisa é analisar os processos de significação associados às “identidades brasileiras” a partir dos discursos da imprensa esportiva brasileira relativa aos “fatos esportivos” da Copa do Mundo de 2002. Minha intenção é aprofundar a discussão acerca do papel do futebol como “operador simbólico” da nacionalidade no Brasil a partir de sua apropriação pelo discurso da imprensa esportiva.*

\* Doutor em Multimeios, professor-visitante na Universidade de Manchester, professor adjunto no PPGCSA/Unisinos. Autor de “Pátria, chuteiras e propaganda – o brasileiro na publicidade da Copa do Mundo” (AnnaBlume/Unisinos, 2002) e organizador de “Erving Goffman, desbravador do Cotidiano” (Tomo Editorial, 2004).

Palavras-chave: *midia (imprensa esportiva); Copa do Mundo (futebol); identidade nacional.*

## INTRODUÇÃO

A Copa do Mundo de 2002 pode ser considerada singular sob muitos aspectos. Afora o fato de ser a primeira Copa disputada fora do eixo Europa/América, foi também a primeira a ocorrer em dois países simultaneamente, Coréia do Sul e Japão. No âmbito puramente futebolístico, foi uma Copa de graves e numerosos erros de arbitragem – vários deles favorecendo uma das seleções anfitriãs, a Coréia do Sul, que acabou em quarto lugar. Além disso, foi uma Copa de resultados surpreendentes, como a derrocada sumária dos principais “favoritos” ao título, como França, Argentina, Portugal e Itália. Paralelo a tudo isso, foi a Copa em que a seleção brasileira sagrou-se pentacampeã, com um retrospecto invejável: sete vitórias em sete jogos, 18 gols a favor, quatro contra, média de 2,5 gols por jogo. Não obstante os números favoráveis, a seleção brasileira, comandada pelo técnico Luiz Felipe Scolari, o “Felipão”, foi severamente criticada pela imprensa esportiva de todo o país, até pelo menos as quartas-de-final, quando venceu a seleção da Inglaterra, uma das últimas favoritas ao título que ainda estava na competição. Boa parte das críticas veio do fato de o Brasil ter feito uma péssima campanha nas eliminatórias sul-americanas, tendo trocado quatro vezes de técnico e convocado mais de uma centena de jogadores na esteira de sucessivos fracassos, como a histórica derrota de 2 x 0 para a seleção de Honduras.<sup>2</sup> A surpreendente trajetória de Luiz Felipe e seus jogadores, indo em exatamente um ano do “fundo do poço” à apoteose como pentacampeões do mundo, suscita muitas reflexões acerca da relação entre futebol e identidade nacional no Brasil.

Simoni Guedes (1998) ressaltou com propriedade as complexas questões simbólicas envolvendo este time de futebol especial, a “seleção brasileira”, e seu caráter de “metonímia” do povo brasileiro no discurso da imprensa esportiva, mesmo que, nos últimos anos, esta vinculação pareça estar se enfraquecendo (ver, nesse sentido, HELAL; SOARES, 2003). No caso da Copa de 2002, a questão simbólica da seleção brasileira foi tensionada por um outro elemento: o fato de “Felipão” ser gaúcho e ter montado sua equipe com um número bem maior de jogadores e profissionais da comissão técnica gaúchos do que jamais houve em toda a história da participação do Brasil na Copa.<sup>3</sup> Acresce-se a esta escolha a firme decisão de Luiz Felipe de não convocar o polêmico jogador Romário, centroavante e símbolo da seleção vencedora da Copa de 1994, além de uma espécie de ícone do “futebol malandro”, personificação do que se convencionou chamar de “estilo brasileiro” de futebol. Luiz Felipe foi pressionado por uma espécie de “campanha” para

convocar o famoso jogador, que contou, inclusive, com um apelo pessoal do então presidente da República, Fernando Henrique Cardoso, em vão. Assim, este contexto acabou suscitando uma reatualização da histórica e tensa relação periferia  $\times$  centro entre o Rio Grande do Sul e o “centro do País”, nomeadamente Rio de Janeiro e São Paulo na arena simbólica das páginas da imprensa esportiva. Tal relação, que historicamente se manifestou em vários conflitos armados, como, entre outros, a Guerra dos Farrapos (1835-45), a Revolução de 1930 ou a Crise da Legalidade (1961), perpassa o imaginário social brasileiro, refletindo-se na cultura brasileira em geral e de modo particularmente acentuado na cultura gaúcha, estabelecendo uma oposição identitária entre “gaúchos” e “brasileiros”, como se a primeira categoria não fosse subsumida à segunda, mas hierarquicamente colocada em igualdade. O campo esportivo, entendido como campo simbólico de manifestação de elementos da cultura, reflete e atualiza este conflito, como no histórico jogo entre “Seleção Brasileira  $\times$  Seleção Gaúcha”, ocorrido em 1972 e brilhantemente analisado por Guazzelli (2002).

Como fato cultural da maior importância na cultura brasileira contemporânea, o futebol tem sido considerado um dos principais elementos articulados com a identidade nacional no Brasil, o que pode ser inferido pelo epíteto hoje tradicional: “O País do Futebol”. Assim, o futebol jogado no Brasil é reinterpretado segundo os códigos da cultura brasileira, dotando-o de significados que ultrapassam as estritas linhas do campo de jogo.

O terceiro termo da problemática a ser abordada diz respeito justamente à mediatização dos eventos esportivos, processo social de articulação de significados que, em nossa sociedade, produz definições da realidade acerca dos fatos esportivos, colaborando de modo ativo no estabelecimento e manutenção de significações culturais acerca desses fatos. Este processo de articulação de significados torna o discurso midiático um importante elemento de produção e reprodução de cultura em nossa sociedade, em particular no que se refere ao universo esportivo.

O caso analisado aponta com clareza para a complexidade das questões identitárias associadas à participação deste time especial de futebol, a “seleção brasileira”, neste torneio de futebol especial, a “Copa do Mundo”, participação cujos “fatos” colaboram para sustentar a definição consensual do Brasil como “O País do Futebol” (ver, neste sentido, GASTALDO, 2000; HELAL, 2001). Este trabalho propõe-se a refletir sobre a complexa relação entre futebol e “identidades brasileiras” a

partir de sua manifestação/atualização midiática, tomando o caso da Copa de 2002 como um exemplo, ilustração de uma problemática histórica, a da construção social de uma “identidade” ou “caráter nacional” no Brasil e sua tensão com a pluralidade das identidades regionais, tensão que me leva a pensar em “identidades brasileiras” no plural.

## A “IMPRESA DE CHUTEIRAS”

O discurso da imprensa esportiva, no contexto mais geral da produção discursiva jornalística, possui particularidades que acredito serem importantes especificar. Em primeiro lugar, este discurso refere-se a um conjunto de fatos considerados “menores”: os fatos do jogo que, segundo Huizinga (1971), se opõem à “seriedade” da vida cotidiana, ao mundo sério do trabalho, da economia e da política. Os fatos esportivos pertencem à esfera do entretenimento, da distração, a uma hierarquização “secundária” em relação às editorias mais “nobres” do jornalismo, e isto se reflete na produção discursiva do jornalismo esportivo. A subjetividade do enunciador-jornalista esportivo é menos regulada institucionalmente do que em outras editorias – um cronista esportivo “torcer” por um time em seu texto é muito menos problemático do que um editor de política “torcer” por um candidato ou partido, por exemplo (GASTALDO, 2001). Inclusive, eventuais rasgos de passionalidade na definição da situação proposta por um jornalista esportivo são mesmo parte formadora deste gênero literário/jornalístico, como nas célebres crônicas esportivas de Nelson Rodrigues (ver, neste sentido, MARQUES, 2000) ou, em um exemplo gaúcho, as colunas de Kenny Braga e Paulo Sant’ana em *Zero Hora*, a saber, um cronista “colorado” e outro “gremista”.

Não obstante o rebaixamento da “importância” da editoria de esportes no contexto jornalístico, a apropriação midiática dos fatos esportivos constitui-se em um fenômeno de audiência constante na mídia brasileira, o que revela, se não sua “importância” como tema jornalístico, pelo menos sua relevância como fato social. Por exemplo, o recorde de participação na audiência da Rede Globo foi recentemente superado em um horário improvável: 6 da manhã, devido à transmissão exclusiva do jogo de futebol Brasil x China, na última Copa do Mundo. Na Copa de 1998, não foi diferente, exceto pelo fato de cinco emissoras abertas terem transmitido o evento: na média, as emissoras somadas transmitiram as partidas da seleção brasileira para 94% dos televisores ligados no

país a cada jogo, audiência projetada de mais de 100 milhões de pessoas por jogo (fonte: Ibope). A menor exigência de “objetividade” de um jornalista esportivo faz com que os discursos da imprensa esportiva sejam mais passíveis de manifestação de elementos simbólicos da cultura na qual se inserem – sexismo, racismo e outros preconceitos, inclusive – permitindo pensá-los como um interessante “ponto de observação” acerca da definição de imaginários simbólicos em nossa sociedade pelo campo midiático. Neste sentido, pode ser entendida a reflexão de Luiz Gonzaga Motta (1997, p. 318) acerca do *fait divers*, quando ele sugere que a construção da notícia “vai muito além dos fatos, envolve a arbitrariedade da criação pessoal do repórter, transcende mesmo a atividade jornalística para chegar até os mitos da sociedade”. Esta opinião é compartilhada por Traquina (2001, p. 86-7) que, ao se referir ao paradigma que ele denomina “etnoconstrucionista” (fusão entre etnometodológico e construcionista), entende as notícias como “narrativas, ‘estórias’, marcadas pela cultura dos membros da tribo e pela cultura da sociedade onde estão inseridos, sendo necessário mobilizar todo um *saber de narração*” (2001, p. 86).

Dessa forma, acredito que a investigação da apropriação midiática dos fatos esportivos referentes à Copa do Mundo de 2002 nas páginas da imprensa esportiva de diferentes regiões do Brasil constitui um interessante fenômeno discursivo a ser investigado, possibilitando uma compreensão mais aprofundada do papel da mediatização na relação do futebol com a cultura brasileira, bem como das definições da identidade nacional brasileira, sustentadas nestes discursos.

A seguir, discuto alguns fundamentos históricos e teóricos que servem como “pano de fundo” para a questão em foco neste trabalho, a saber, a apropriação midiática de elementos da cultura brasileira contemporânea e a “definição de realidade” proposta no discurso da imprensa esportiva acerca dos atributos constituintes de um “ser brasileiro” a partir da cobertura da Copa do Mundo de 2002.

## ○ FUTEBOL NA CULTURA BRASILEIRA

Mesmo sem negar que a mítica do “País do Futebol” seja resultado de um processo histórico e social que tem pouco mais de 50 anos, este esporte é hoje um dos principais emblemas da “identidade brasileira”, juntamente com o samba e as chamadas “religiões afro-brasileiras”. Ao futebol jogado no Brasil são atribuídas características constituintes do

que seria uma “identidade brasileira”, como a modalidade de conduta conhecida como “malandragem”.

Embora historicamente datados do início do processo de industrialização da sociedade brasileira, nos anos 1930 e 1940, os tempos da “malandragem” constituem uma espécie de “passado mítico” da nossa cultura, sendo a figura do malandro uma espécie de “herói popular” brasileiro. Oliven (1986, p. 34) considera a malandragem uma “estratégia de sobrevivência e concepção de mundo”, por meio de uma recusa da disciplina (e da exploração) do trabalho assalariado. Embora o contexto histórico e social contemporâneo tenha relegado o “malandro” (de navalha, terno branco e lenço de seda no pescoço) ao passado, sua figura emblemática continua presente no imaginário da sociedade brasileira. Um dos campos onde a “malandragem” é vista essencialmente como um valor no Brasil é justamente o campo de futebol, palco de ritualizações de diversos elementos da cultura brasileira.

Para Da Matta (1982), o futebol no Brasil é uma espécie de “drama da vida social”, onde se colocam em cena questões estruturais e hierárquicas da sociedade brasileira, assim como em outros momentos igualmente ritualizados, como o carnaval e as chamadas “religiões afro-brasileiras”. Esses três elementos têm sido objeto de apropriações ideológicas diversas, a fim de compor uma “identidade nacional”, na qual o futebol desempenha um importante papel, como princípio aglutinador do “povo brasileiro” na sua constituição como nação.

Normalmente, o interesse dos brasileiros pelo futebol encontra-se dividido em torno da regionalidade decorrente da vinculação afetiva a diferentes clubes. Os clubes de futebol simbolizam um pertencimento social com características específicas, demandando dos torcedores uma lealdade por toda a vida (“Uma vez Flamengo, Flamengo até morrer...”). Muitas vezes, os locutores esportivos referem-se à torcida de um clube como “nação” (“nação colorada”, “nação rubro-negra” etc., de acordo com as cores do clube), ressaltando este sentido de “comunidade reunida” em torno do pertencimento afetivo a um grupo, a um sentimento coletivo compartilhado, nesse caso, mediado pelo “time do coração”. Cabe ressaltar que apenas uma ínfima parte da torcida de um “time” tem um vínculo formal com o “clube”, na qualidade de “sócio”. O pertencimento a uma torcida é muito mais uma questão afetiva (frequentemente mediada na infância por relações familiares) do que uma relação institucional entre um clube e seus sócios.<sup>4</sup>



Esse interesse é catalisado numa dimensão “nacional”, quando está em campo a “seleção brasileira”. Este time de futebol especial realiza uma espécie de “unidade nacional”, por meio da superação das diferenças clubísticas em prol de um bem comum: o desempenho do “Brasil” perante outros “países”. Todos estes termos estão empregados no sentido metonímico que cotidianamente permeia a relação entre a “seleção nacional” e a “nação” ou o “país” (seja o “Brasil”, seja seu adversário). Boa parte da legitimação desta apropriação simbólica provém da imprensa esportiva, particularmente importante nos períodos de Copa do Mundo. Assim, é freqüente que no discurso da crônica esportiva a “seleção brasileira” venha a “representar” (no sentido mais metonímico do termo) o “povo brasileiro”. Simoni Guedes ressalta esta apropriação simbólica da relação entre a “seleção brasileira” e o “povo brasileiro” por parte da imprensa esportiva:

Tratando-se da atuação da seleção brasileira de futebol, chega a ser impressionante o modo como se passa, sem nenhuma mediação considerável, da avaliação do time para a avaliação do povo. As vitórias da seleção nacional evidenciam a capacidade do povo brasileiro enquanto as derrotas são nada menos que denúncias de sua indignância (GUEDES, 1998, p. 20).

Em uma Copa do Mundo, os participantes não são meros times de futebol, mas “seleções nacionais”, uma espécie de “encarnação simbólica” de cada nação participante do evento. Assim, uma Copa do Mundo é muito mais do que um simples torneio de futebol: ela é uma chance de se colocar a própria nação em perspectiva, comparada com o resto do mundo. Pelo menos no Brasil, a Copa é considerada o apogeu do mundo dos esportes, sendo-lhe dada mais importância social do que a própria Olimpíada: afinal de contas, quem vence a Copa é, incontestavelmente, “o melhor do mundo”.

Cabe ressaltar que houve, a partir da Copa de 1998, uma mudança sensível na definição da realidade promovida pela imprensa esportiva a respeito da transferência de atributos da seleção brasileira para o povo brasileiro, aspecto ressaltado por Simoni Guedes. A vitória na Copa de 1994, após um longo período de 24 anos sem um título em Copas do Mundo, promoveu uma rearticulação de significados nesta relação entre a avaliação da seleção brasileira e a avaliação do povo brasileiro. A conquista do tetracampeonato mundial de futebol, isolando o Brasil de seus concorrentes diretos no número de títulos conquistados (Alemanha e Itália têm três títulos cada), representou uma espécie de “salva-

guarda” contra a derrota. Tal significado teve um enorme incremento a seu favor com a vitória brasileira na Copa de 2002, justamente sobre um dos concorrentes diretos pelo maior número de títulos em Copas do Mundo, a Alemanha. Se o Brasil houvesse perdido, hoje teríamos dois tetracampeões no mundo; vencendo, o Brasil isolou-se de seus oponentes por dois títulos, vantagem que pode perdurar por décadas, sustentando ainda mais o sentido de “perenidade” do estatuto brasileiro auto-adscrito de “País do Futebol”.

A homogeneização promovida por uma definição unitária e integradora do “ser brasileiro” oculta conflitos decorrentes de particularidades sociais, étnicas e regionais. Como ressalta Ortiz (1984), a eleição quase “oficial” de símbolos da cultura brasileira durante o primeiro governo de Vargas (1930-1945) elevou elementos relacionados à cultura negra – como o samba, as religiões afro-brasileiras e, de modo crescente após os anos 30, o futebol – à condição de emblemas da “cultura brasileira”, em prejuízo dos grupos negros, que viram “suas” manifestações culturais tornarem-se manifestações culturais “do Brasil”. No caso do futebol, é notável o livro hoje clássico de Mário Rodrigues Filho (1964), *O negro do futebol brasileiro*, cuja primeira edição foi publicada em 1947, na qual, a partir de uma inspiração nitidamente freyreana – Gilberto Freyre, a propósito, assina o prefácio – é apresentada uma versão “heróica” da participação dos jogadores de futebol negros contra seus “inimigos”, os jogadores da elite branca e racista no futebol brasileiro. A tese de Mário Filho é de que, ao abrir suas portas à participação dos negros, o futebol jogado no Brasil tornou-se o “futebol brasileiro”, fundando um “estilo brasileiro” – que seria chamado, anos mais tarde, de “futebol-arte” –, derivado direto da “democracia racial” preconizada por Freyre. O livro de Mário Filho, assim como *Casa grande & senzala*, tornou-se parte de um discurso dominante sobre o futebol no Brasil, embora não seja isento de questionamentos no campo acadêmico.<sup>5</sup>

No que concerne às particularidades regionais subsumidas sob o emblema unificador da “cultura brasileira”, considero importante destacar o papel de contraponto aos símbolos desta cultura por parte de uma cultura regional, a “cultura gaúcha”, que, entre vários outros aspectos, se manifesta também nos significados articulados ao futebol, caso que analiso no tópico a seguir.

## GAÚCHOS X BRASILEIROS: UM CASO DIFÍCIL

Historicamente, o Rio Grande do Sul teve uma relação particularmente tensa para com o Brasil, desde os tempos do Tratado de Tordesilhas (1494). Pelos termos do tratado, o limite sul da porção portuguesa do Novo Mundo terminaria na altura de Laguna, no litoral sul de Santa Catarina, ficando todas as terras a oeste – e ao sul – sob domínio espanhol. Assim, o território onde hoje fica o Rio Grande do Sul teve uma ocupação territorial tardia com relação a outras regiões do Brasil, situando-se, nos tempos coloniais, como em um território de “fronteira móvel” entre as possessões portuguesas e espanholas, variando entre o norte do Rio Grande do Sul e Buenos Aires, com intensa beligerância de parte a parte. No começo do século XVIII, a Coroa portuguesa iniciou uma política de ocupação do território entre São Vicente (atual estado de São Paulo) e a Colônia do Sacramento (hoje Uruguai). Tal política consistia em doação de terras a tropeiros e militares que, em vez de passarem pelo território em busca de gado xucro ou de inimigos, nele se estabeleceram, criando estâncias de gado, onde a rudeza do clima e as atividades ligadas à pecuária teriam dado origem a este “tipo regional brasileiro”, o “gaúcho”. A apropriação discursiva de diversos elementos desta matriz histórica ainda hoje se encontra presente como emblemas de uma “identidade gaúcha”, como pode ser inferido no seguinte trecho de Erico Verissimo:

Pense nas duras atividades da vida campeira – laçar, domar e marcar potros, conduzir tropas, sair da faina diária quebrando a geada nas madrugadas de inverno – e você compreenderá por que a virilidade passou a ser a qualidade mais exigida e apreciada do gaúcho. Esse tipo de vida é responsável pelas tendências algo impetuosas que ficaram no inconsciente coletivo deste povo, e explica a nossa rudeza, a nossa às vezes desconcertante franqueza, o nosso hábito de falar alto, como quem grita ordens, dando não raro aos outros a impressão de que vivemos numa permanente carga de cavalaria (1969, p. 3-4).

A alusão a um “inconsciente coletivo” – ecoando a posição culturalista de Ruth Benedict –, que comporia um “caráter gaúcho” a partir de suas matrizes históricas campeiras e guerreiras, não é somente de Erico Verissimo, ela articula-se com um discurso identitário de senso comum no Rio Grande do Sul, gerando representações sociais acerca do “ser gaúcho” que, como afirma Oliven (1992, p. 49), “acabam adquirindo uma força quase mítica que as projeta até nossos dias e as fazem informar a ação e criar práticas no presente”. Tais “práticas sociais do pre-

sente”, informadas por este discurso identitário, manifestam-se nos mais diversos setores da sociedade gaúcha.

O futebol, um dos grandes operadores simbólicos de identidade brasileira contemporânea, apresenta um interessante paralelo, uma espécie de “versão futebolística” da controvertida relação simbólica entre Brasil x Rio Grande do Sul, cujos traços principais de identificação são apontados por Arlei Damo (2002, p. 132):

O gaúcho altivo, valente e destemido, o centauro dos pampas cujo mito se tornou ideologia com a atuação do MTG é também o estereótipo que orienta, ao longe, as manifestações dos torcedores e, principalmente, os discursos midiáticos.

Houve um momento histórico em que esta diferença entre província e nação se tornou explícita em um jogo de futebol: em 17 de junho de 1972, no Estádio Beira-Rio, em Porto Alegre, 110 mil pessoas (o recorde histórico do estádio) vaiaram a seleção brasileira do começo ao fim do jogo, apoiando a “seleção gaúcha”, formada por um combinado de Grêmio e Internacional, que incluía o uruguaio Ancheta, o argentino Oberti e o chileno Figueroa entre seus titulares. O insólito e simbólico jogo se deveu a uma espécie de “desagravo” da então CBD com relação à não-convocação do jogador gremista Everaldo, único gaúcho escalado para a seleção tricampeã do mundo em 1970. A ausência de jogadores gaúchos que disputariam a “Minicopa” do Sesquicentenário da Independência suscitou revolta entre os torcedores gaúchos, revolta que se manifestou na imprensa esportiva da época, analisada por Guazzelli (2002, p. 67):

O deslocamento dos eventuais antagonismos e descontentamentos para o futebol faz sentido nesta conjuntura em que a noção de nacionalidade era transferida para uma Seleção campeã, símbolo de todos os sucessos do “milagre brasileiro”, síntese das palavras de ordem ufanistas que identificavam o futuro aqui e agora. O Rio Grande, ao qual se negara o pertencimento a esta pátria vencedora, ia uma vez mais para a guerra contra a Corte, ali no terreno em que melhor se consolidava a imagem da nação. Contra a “pátria de chuteiras” de Nelson Rodrigues, erguia-se a “província de chuteiras”!

Tal episódio pode ser considerado exemplar de um modo de apropriação social dos fatos do futebol no Brasil, e de forma particular a relação simbólica que se estabelece entre “futebol gaúcho” e Rio Grande do Sul, homóloga à existente entre “seleção brasileira” e Brasil. Cabe res-

saltar que o ressentimento associado a esta complicada relação entre centro e periferia não parece ser somente de parte da imprensa gaúcha; haveria uma contrapartida no discurso jornalístico do “centro do país”, sob a forma de críticas com relação ao “futebol gaúcho”, entendido como desleal, violento e “europeizado”, em tudo distinto do “futebol-arte”, categoria que define o “modo brasileiro” de jogar futebol. Neste sentido, Damo (2002), analisando o discurso da imprensa esportiva brasileira com relação ao futebol gaúcho, explora esta articulação midiática entre o futebol gaúcho e o jogo violento, de marcação forte e disciplina tática, antítese do “futebol-arte”, como no trecho a seguir, do cronista Alberto Helena Jr:

O diabo é que o estilo do Grêmio me lembra sua antítese, em matéria de brilho – o drible de Garrincha. Todo mundo sabia de cor e salteado quais os movimentos que faria, sempre para a direita. E ninguém conseguia impedi-lo de repetir a jogada hipnótica e fatal (Helena Jr, FSP, 15/5/96 apud DAMO, 2002, p. 142).

A expressão “antítese de Garrincha”, o jogador-síntese do “futebol-arte”, dá conta de se estabelecer uma distância entre o “ser brasileiro” (e ser adepto do futebol-arte e do campo semântico a ele associado) e o “ser gaúcho” (com toda sua carga de oposição ao “ser brasileiro”).

## A PÁTRIA E AS CHUTEIRAS. DE QUEM?

Na Copa de 2002, o técnico da seleção brasileira era justamente Luiz Felipe Scolari, técnico da equipe do Grêmio em 1995-1996, treinador emblemático do “futebol gaúcho” analisado por Damo, fazendo desse caso um fenômeno particularmente interessante para se estudar, dada a sobreposição de categorias relacionadas ao referente “seleção brasileira” (nacional/regional; futebol-arte/futebol-força; brasileiro/europeu/platino, entre outras). Em 31 de maio de 2002, dia da abertura da Copa do Mundo, por exemplo, o jornal gaúcho *Zero Hora* apresentou como manchete: “Começa a mais gaúcha de todas as Copas”, motivada pelo elevado número de jogadores gaúchos na equipe – além do próprio técnico.

O mesmo tema – o da seleção brasileira-gaúcha – foi abordado humoristicamente por Kledir Ramil, em artigo na revista *IstoÉ* de 10 de julho de 2002, no qual ele “prova” ironicamente que todos os jogadores da seleção são, no fundo, gaúchos:

[...] Kléberson e Rogério Ceni são paranaenses, e Paraná, em tupi-guarani, quer dizer “Rio Grande”. Tá explicado. Caetano Veloso decretou há pouco que “a verdadeira Bahia é o Rio Grande do Sul”, portanto, os baianos Vampeta, Dida, Júnior e Edílson são trigaúchos.

Na divulgação da lista dos convocados – pá-de-cal nas pretensões de Romário – o jornal *Folha de S. Paulo* (7/5/2002, p. D4) ressalta a “descentralização” promovida por Luiz Felipe, na matéria intitulada “Seleção de Scolari foge do eixo Rio-SP”. Nesta matéria, destaca-se a menor participação de jogadores paulistas e cariocas na seleção em todas as Copas do Mundo. Curiosamente, a matéria refere o número de baianos, brasilienses e paranaenses – sem mencionar os jogadores e dirigentes gaúchos.

Nos primeiros jogos da Copa, a crônica esportiva gaúcha fez coro com a tendência nacional de criticar severamente o time de Felipão, como no trecho abaixo, em que o cronista do *Correio do Povo*, jornal de Porto Alegre, comenta uma entrevista com Luiz Felipe no final da primeira fase:

Felipão está cada dia mais irritado com os questionamentos sobre a zaga. Voltamos a tocar no assunto e a resposta foi esta: “A imprensa está passando dos limites”. [...] Felipão disse isso e emendou: “Os zagueiros tão elogiados, os melhores do mundo, estes já foram embora. Os do Brasil continuam aqui”. A eliminação da Argentina e da França tem servido como pretexto para justificar nossas falhas, (MOMBACH, Hiltor, *Correio do Povo*, 17/6/02).

Após a convincente vitória no jogo com a Inglaterra, a tendência de críticas dos cronistas gaúchos começou a mudar. Passaram a surgir comentários relativizando as críticas anteriormente feitas e um deslocamento da questão, polarizando a imprensa esportiva gaúcha com a do “centro do país”, como no seguinte trecho, em que o cronista comenta a falha do zagueiro Lúcio (ex-Inter/RS), que resultou no primeiro gol da Inglaterra:

Há sempre um primeiro pensamento, uma primeira palavra, e esta foi estigma. Quando Lúcio falhou, entregando o gol, rendendo o Brasil, pensei em Dunga e em manchetes como “fim da era Felipão”. [...] Lembram de 1990? Tivemos ali o fim da era Dunga, transformada depois em recomeço. Foi quando o centro do país tentou sepultar o estilo gaúcho. Lúcio não é gaúcho, mas é tido como tal. Não se iludam: há muita gente aqui guardando os pregos para crucificar Felipão

e com ele, um estilo, o nosso. Ciúme dói! (MOMBACH, Hiltor, *Correio do Povo*, 22/6/02)

Com a conquista do título, a tensão até então discretamente manifesta entre jornalistas gaúchos e do “centro do país” pôde ser melhor evidenciada – no caso, pelos “vencedores”, como nos trechos abaixo:

Cinco razões para não esquecer a Copa de 2002: [...]

- A revanche dos gaúchos contra a descrença paulista e carioca em Felipão. [...] (*Zero Hora*, 1/7/02)

Este é um título gaúcho, o mais marcadamente gaúcho dos cinco títulos. É um título gaúcho porque foi conquistado pelo grande Lúcio do jogo final, pelo Ronaldinho Gaúcho que decidiu quase sozinho contra a Inglaterra, pelo Polga, pelo preparador físico Paixão. Mas principalmente é um título gaúcho porque foi comandado pelo Luiz Felipe, um predestinado para ser campeão. [...] Luiz Felipe e seus jogadores e fisicultor gaúchos ensinaram desta vez, definitivamente, os brasileiros a respeitarem mais os gaúchos (SANT'ANA, Paulo, *Zero Hora*, 1/7/02).

Onde há um gaúcho, há chimarrão. E se um gaúcho portando cuia é um gaúcho pilchado, bem, então eu vi o Rio Grande do Sul, na figura de Felipão, entrando feito César em triunfo em Brasília ontem. [...] Conto agora, passada a Copa do Mundo. Jogavam Brasil x Inglaterra e, na falha boba de Lúcio, um jornalista paulista faz a seguinte observação: “Viu! É nisso que dá escalar esta gauchada”. Recalque. Escrevam isto: o centro do país está sendo obrigado a digerir Felipão (MOMBACH, Hiltor, *Correio do Povo*, 3/7/02).

Fica evidente aqui a atualização de uma tensão centro  $\times$  periferia de origens arcaicas, que coloca em confronto “gaúchos”  $\times$  “brasileiros”, como se a primeira categoria não fosse subordinada à segunda, mas hierarquicamente equivalente. Os atributos que distinguiriam uma categoria da outra, aplicados ao campo de futebol, são traduzidos em termos de “estilos” de jogar, que refletiriam o *ethos* de cada uma das categorias. A julgar pelo texto de Helal e Soares (2003), que analisaram os relatos da imprensa esportiva carioca acerca da seleção, não só não teria havido esta tensão nos dados que analisaram, como nos jogos finais da Copa o time brasileiro seria mesmo um exemplo do resgate do “futebol-arte”, como no trecho abaixo, em que o cronista Armando Nogueira louva as virtudes “nacionais” dos dribles de Ronaldinho

Gaúcho: “Um drible de Ronaldinho Gaúcho é o retrato perfeito do proverbial jeitinho brasileiro, que hoje, mais do que nunca, há de fazer a diferença.” (*Jornal do Brasil*, 30/6/02 apud HELAL; SOARES, 2003)

Entretanto, a aparente unilateralidade desta tensão torna este fenômeno ainda mais intrigante. A demanda dos gaúchos pelo “respeito” dos “brasileiros” do “centro do país” torna os relatos jornalísticos acerca desta Copa particularmente emblemáticos do emprego do futebol como mecanismo de legitimação ideológica. Se Helal e Soares consideram estar em curso o declínio da ideologia da “Pátria de Chuteiras” – fenômeno com o qual tendo a concordar, em termos nacionais –, a ideologia da “Província de Chuteiras”, constituída na e pela oposição a um Estado nacional centralizador – cuja denominação “centro do país” é significativa – parece estar extremamente ativa. Nos termos destas narrativas, a própria ausência de alusões à “gauchidade” da seleção brasileira é considerada significativa, como quando Hiltor Mombach – um dos mais exaltados defensores deste ponto – declara: “calaram-se os que ficaram na espreita, contra a turma do chimarrão” (CP, 3/7/02).

Assim, o caso da Copa de 2002, tendo em vista suas especificidades identitárias, constitui-se em uma rica fonte de dados para problematizar a estreita relação entre futebol e identidade no Brasil, um ponto de tensionamento entre lógicas identitárias diversas, e não poucas vezes contraditórias, a ponto de derivarem em conflitos armados.

## PARA CONCLUIR

Busquei com este trabalho levantar algumas questões sobre a construção social das “identidades brasileiras” em relação ao futebol, a partir do caso exemplar da Copa de 2002. É importante destacar o papel da mídia neste processo de constituição de identidade articulado ao futebol: embora no contexto jornalístico a editoria de esportes seja considerada uma editoria “menor”, vale lembrar que, no Brasil, a Copa do Mundo não existe a não ser como apreensão de um fato midiático, e que a audiência dos jogos do Brasil na Copa soma a quase totalidade dos aparelhos ligados – fato cada vez mais raro em tempos de segmentação de públicos.

As matrizes históricas das identidades regionais e nacional no Brasil sustentam valores e lógicas muitas vezes contraditórios, que encontram expressão no campo de futebol. A Copa de 2002, nesse sentido, foi notável por ter colocado no campo midiático uma composição tensa de “identidade brasileira” e “identidade gaúcha”, personificada na figura



do técnico Luiz Felipe. Tal composição atualizou um antigo conflito entre “lógicas identitárias” distintas manifestas no futebol, como entre os chamados “futebol-arte” e “futebol-força”, entre criatividade e disciplina, de que o embate jornalístico pré-Copa entre Romário e Felipão é uma boa ilustração. As páginas esportivas dos jornais oferecem bem mais do que relatos de jogos: oferecem também um ponto de vista privilegiado para pensar as lógicas identitárias em jogo no Brasil contemporâneo.

### ABSTRACT

*This paper wishes to analyse the relation between football and contemporary Brazilian culture, since the social definition of categories articulated to the 'Brazilian identity' present on newspapers discourse during the 2002 World Cup Finals in newspapers from Rio de Janeiro, São Paulo and Rio Grande do Sul. This specific World Cup tournament is a particularly interesting case in this sense, given the protagonism of Luis Felipe Scolari, the Brazilian coach, traditional elements related to a 'Brazilian way' of football playing - of which Romário is maybe one of the best examples - were rearticulated on media discourse. The objective of this research is to analyse the sense making practices related to 'Brazilian identities' from the standpoint of newspaper stories regarding the 'facts' of World Cup Finals in 2002. My intention is to discuss the role of football as a 'symbolic operator' of nationality in Brazil through its appropriation by the discourse of sports press.*

Keywords: *media; World Cup (football); national identity.*

### REFERÊNCIAS

- DA MATTA, R. Esporte na sociedade: um ensaio sobre o futebol brasileiro. In: DA MATTA (Org.). *Universo do futebol*. Rio de Janeiro: Pinakotheke, 1982. 124p.
- DAMO, A. S. *Futebol e identidade social: uma leitura antropológica das rivalidades entre torcedores e clubes*. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 2002. 159p.
- FREYRE, G. *Casa Grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1973. 573p.

GASTALDO, E. Os campeões do século: notas sobre a definição da realidade no futebol-espetáculo. *Revista Brasileira de Ciências do Esporte*, Campinas, SP, v. 20, n. 1, p.220-226, set. 2000.

GORDON, C.; HELAL, R. Sociologia, história e romance na construção da identidade nacional através do futebol. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 23, p.135-155, 1999.

GUAZZELLI, C. A. 500 anos de Brasil, 100 anos de futebol gaúcho: construção da “província de chuteiras”. *Verso e Reverso*, São Leopoldo v. 16, n. 34, p. 37-67, 2002.

GUEDES, S. L. *O povo brasileiro no campo de futebol*. In: \_\_\_\_\_. *O Brasil no campo de Futebol*. Rio de Janeiro: EDUFF, 1998. 136 p.

HELAL, R. Mídia, construção da derrota e o mito do herói. In: HELAL, R.; SOARES, A. J.; LOVISOLO, H. *A invenção do país do futebol: mídia, raça e idolatria*. Rio de Janeiro: Mauad, 2001. 167p.

HELAL, R.; SOARES, A. J. O declínio da pátria de chuteiras: futebol e identidade nacional na Copa do Mundo de 2002. Comunicação apresentada na XII Reunião da Compôs, Recife, 3 a 6 de junho de 2003.

LEITE, D. M. *O caráter nacional brasileiro: história de uma ideologia*. São Paulo: Ática, 1992. 343p.

MARQUES, J. C. *O futebol em Nelson Rodrigues*. São Paulo: EDUC/FAPESP, 2000. 212p.

MOTTA, L. G. Teoria da notícia: as relações entre o real e o simbólico. In: MOUILLAUD, M.; PORTO, S. (Org.). *O jornal: da forma ao sentido*. Brasília, DF: Paralelo 15, 1997. 587p.

OLIVEN, R. G. *A parte e o todo: a diversidade cultural no Brasil-Nação*. Petrópolis: Vozes, 1992. 143p.

\_\_\_\_\_. *Violência e cultura no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1986. 86p.

ORTIZ, R. *Cultura Brasileira & Identidade Nacional*. São Paulo: Brasiliense, 1994.148p.

SOARES, A. J. A modo de resposta. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v.13, n. 23, p.167-174, 1999a.

\_\_\_\_\_. História e invenção de tradições no futebol. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 23, p. 119-146, 1999b.

TRAQUINA, N. *O estudo do jornalismo no século XX*. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2001. 220 p.

VERÍSSIMO, É. Um romancista apresenta sua terra. In: \_\_\_\_\_. *Rio Grande do Sul: terra e povo*. Porto Alegre: Ed. Globo, 1969. 355 p.

## NOTAS

- <sup>1</sup> Uma versão preliminar deste artigo foi apresentada na XXVII Reunião da ANPOCS. Caxambu, MG, 2003.
- <sup>2</sup> Na ocasião, o cronista Luis Fernando Verissimo relacionou o significado de “Honduras” (“funduras”, “profundezas”) com a situação de “fundo do poço” vivida pela seleção brasileira.
- <sup>3</sup> Na convocação original, constavam seis gaúchos: três jogadores (Emerson – que acabou afastado por lesão, Anderson Polga e Ronaldinho Gaúcho) e três membros da comissão técnica (Luiz Felipe, seu auxiliar Murtosa e o preparador físico Paulo Paixão).
- <sup>4</sup> Para uma reflexão antropológica acerca da vinculação afetiva entre torcedores e clubes e sua conseqüente sociabilidade/rivalidade, ver Damo (2002).
- <sup>5</sup> Ver, nesse sentido, o debate entre Soares (1999), Gordon e Helal (1999) e a réplica de Soares (1999a).



JOSÉ COLAÇO DIAS NETO\*

ARNO VOGEL\*\*

O DURO, A PEDRA E A LAMA:  
A ETNOTAXONOMIA E O ARTESANATO  
DA PESCA EM PONTA GROSSA  
DOS FIDALGOS<sup>1</sup>

*No período entre 1939/41, o emérito antropólogo Luiz de Castro Faria produziu um vasto trabalho etnográfico, ainda inédito, sobre o povoado pesqueiro de Ponta Grossa dos Fidalgos, localizado em Campos dos Goytacazes (RJ) e situado à margem norte da Lagoa Feia. Um dos temas tratados por Castro Faria diz respeito ao conhecimento geográfico que os pescadores deste povoado possuíam sobre a Lagoa.*

*O presente trabalho tem por objetivo verificar de que maneira este conhecimento, compreendido pelas diferenças de constituição do fundo da Lagoa Feia, possui implicações significativas na classificação empreendida pelos pescadores no que se refere aos aspectos mais relevantes do ambiente lacustre além de funcionar como um complexo mecanismo de referenciais para o auxílio da navegação.*

*Palavras-chave: pesca artesanal; classificação social; conhecimento naturalístico; Lagoa Feia.*

---

\* Graduado em Ciências Sociais (UENF) e mestrando do Programa de Pós Graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense (PPGA/UFF). Pesquisador do Núcleo Fluminense de Estudos e Pesquisa (NUFEP/UFF) e do Laboratório de Etnografia Metropolitana (LeMetro/IFCS/UFRJ).

\*\* Professor titular de Antropologia do Centro de Ciências do Homem da Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro (CCH/UENF). Coordenador do Núcleo de Estudos Antropológicos do Norte Fluminense (NUANF).

*A Luiz de Castro Faria, in memoriam*

“Nous sommes évidemment en présence d’une multitude de classements entrelacés et qui, malgré leurs contradictions, enserrent la réalité d’assez près pour pouvoir guider assez utilement l’action” (DURKHEIM; MAUSS, 1969, p. 75).

## ○ SÉCULO DAS “FORMAS PRIMITIVAS DE CLASSIFICAÇÃO”

Há um século, Émile Durkheim e Marcel Mauss publicavam, no sexto número da revista *Année sociologique*, seu ensaio “De quelques formes primitives de classification”. Graças a ele, o problema das classificações viria a tornar-se, daí por diante, um elemento fundamental da tópica do pensamento sociológico contemporâneo. A presença e a importância desse tema, praticamente inesgotável na problemática antropológica, podem ser atestadas pela recorrência das discussões que dele se ocuparam, desde então, quer para fins propriamente etnográficos, quer para efeitos teórico-epistemológicos.

Neste trabalho, queremos contribuir para a comemoração do centenário desse texto seminal, considerando-o à luz de uma perspectiva particular. Neste sentido, vamos explorar a atividade classificatória tal como pudemos observá-la, num povoado pesqueiro da Baixada Campista, a propósito da prática secular da pesca artesanal lacustre, seguindo o mote etnográfico proposto por um eminente mestre da antropologia brasileira.

## ○ MOTE ETNOGRÁFICO

Durante uma conversa vespertina em 2002, Luiz de Castro Faria formulou a proposta que se transformaria, daí por diante, em um de nossos principais motes etnográficos. Segundo ele, era preciso elaborar um mapa do fundo da Lagoa Feia, tarefa que considerava pendente havia pouco mais de seis décadas!

Ele mesmo tinha freqüentado Ponta Grossa dos Fidalgos, um pequeno povoado de pescadores, às margens da Lagoa Feia, na Baixada Campista, entre 1939 e 1941, colhendo e elaborando materiais para um estudo de comunidade, segundo uma voga da época.<sup>2</sup> Desse empreendimento, conservara um considerável acervo etnográfico,<sup>3</sup> o qual, no entanto, permanecera incompleto.

Seu material continha registros etnográficos acurados sobre o ecossistema lacustre, tal como estes se configuravam do ponto de vista nativo. Havia até mesmo diagramas nos quais se articulavam, em sua mútua interação ao longo das estações do ano; os matizes do peixe, as direções dos ventos; e as qualidades de água, variadas temperaturas e graus de transparência.

Quanto à porção submersa da Lagoa, entretanto, salvo algumas poucas notas sobre o chão, uma apreensão mais acurada deste, ou melhor, da representação que dele tinham os pescadores, continuava à espera de um verdadeiro *mapa do fundo*.

Assim, confirmada a relevância estratégica desse recurso etnográfico para uma apreciação ampla e plena do sofisticado conhecimento naturalístico desenvolvido pelos pescadores artesanais de Ponta Grossa dos Fidalgos a bem do seu ofício, passamos a dedicar boa parte das nossas atenções etnográficas ao levantamento dos dados necessários à confecção desse mapa.

## CINCO MAPAS DO CHÃO

Durante o trabalho de campo, desenvolvido a partir do início de 2002, solicitamos a vários pescadores que confeccionassem mapas da Lagoa Feia. Ao longo do tempo, foram elaborados ao todo cinco, feitos em períodos e condições diferentes e por diferentes pessoas. O primeiro data de março de 2002 e foi elaborado, em conjunto, por um pescador e um ex-pescador, ambos com cerca de 40 anos de idade. O trabalho realizou-se de dentro da Lagoa, no local conhecido como *Capão de Baga*. Em agosto do mesmo ano, outro pescador, este mais antigo e já afastado da pesca, contando mais de 60 anos de idade, produziu o segundo mapa, na base de campo do Projeto,<sup>4</sup> em Ponta Grossa dos Fidalgos. O mapa de número três também foi elaborado em agosto de 2002, nesse mesmo local, por um pescador de mais ou menos 30 anos de idade. À semelhança do primeiro, o quarto mapa foi desenhado em plena Lagoa, no *Durinho do Lereta*, em janeiro de 2003, por um pescador de cerca de 40 anos de idade. O quinto, finalmente, foi feito, certo tempo depois, em janeiro de 2006, por um pescador de mais de 50 anos, em sua própria residência e imediatamente após uma excursão conjunta à Lagoa Feia, durante a qual este assunto, além de outros, foi intensamente debatido.

Comparando os cinco mapas, constata-se que apenas *um* lugar se repete em todos eles – o *Canto do Sobrado*. A maioria dos locais, no entanto, aparece em alguns dos mapas somente – *Canal Grande* (II, IV e V),

*Buraco da Filomena (II e IV), Beirada dos Fernandes (I, II, IV e V), Duro de Fora (II, IV e V), As Pedras do Canal Grande (II, IV e V), Barro Vermelho (II e IV), Capão de Baga (I, IV e V), Ponta de Ilha Nova (I, IV e V), Canal das Flechas (I, IV e V), Canto dos Imbiuá (I, IV e V), Boca da Valeta (I, IV e V), Beirada do Luiz de Souza (I e IV), Areinha (I, IV e V), Canto Fundo (I, III, IV e V), Coroa Baixa (I e V), Porto do Trator (I, IV e V), Porto do Macaco (I e IV), Porto do Ingá (I, IV e V), Porto do Soares (I e IV), Canto do Pastor (II e III), Canto do Boneco (II, IV e V), Quiosque de Quinho (III, IV e V), Moita Preta (III e IV), As Caraquinha (I, IV e V), Buraco do Nizo (I e V), Carrapato (I e V), Rio Ururá (I e V), Boca do Rio Jacaré (I e V), Canto do Limão (I e V), Canto das Palmeiras (II e V), Rio de Macabu (IV e V), Coroa dos Piau (IV e V), Gamboa (IV e V), Ilha do Norval (IV e V), Canto do Oliveira (IV e V), Ilha de Catete (IV e V), Entrada do Rio Ururá (IV e V), Largo da Lama (IV e V), Canto do Curral Velho (IV e V), Canto das Táuba (IV e V), Lagoa do Jacaré (IV e V).*

Outros locais, como Lagoinha de Duas Pontas, Farinha Seca, Canto Barra, Canto do Loro, Porto da Beirada, Porto da Balmineira, Ilha do Servo, são mencionados apenas no primeiro mapa. A Coroa da Vara Grande, a Coroa do Pocinho, o Guaxini, o Duro Pegador, As Pedrinha, o Morinete de Dentro, o Morinete de Fora, o Duro da Verga, Buraquinho, Os Barrinhos, a Coroa de João Bagre, a Coroa do Pocinho, As Pedra de Chico Luiz, as Brovidade(s) figuram no segundo mapa. O terceiro, por sua vez, registra os seguintes locais: Cajueiro, Porto de José de Abreu, Porto de Nilton, Porto Cajueiro, Capivari, Pipiri. No quarto mapa, podem ser encontrados: o Porto de Ponta Grossa, o Porto de Carmélio, o Porto dos Homens, o Rio Velho, o Duro da Valeta, a Barra do Macabu, a Barrinha, a Boca do Valão, a Beirada do Imbaíba, a Coroa de Luca, o Engenho Velho, o Porto de Normélia, a Coroa do Pau Assobio, a Pedra Funda, a Beirada da Jangada, o Duro do Lereta, o Barracão, o Cavaleiro. No quinto e último mapa, finalmente, temos a Ilha do Mandinga, o Rio da Prata, o Canto do Rio Velho, a Boca do Valão, o Porto de Luciano, a Caixa d'água, o Rio Pontal, o Canto de Onofre, a Ilha do Capim, a Lagoinha de Duas Pontas, o Engenho Velho, o Pesque-Pague, As Pedras do Cemitério, a Coroinha, o Canal Grande, a Ilha dos Carões.

O simples número dessas referências, citadas de cor, tende a impressionar o etnógrafo. Mais ainda, a variedade semântica mediante a qual se compõem essas designações próprias e precisas, manejadas não só com desembaraço, mas com verdadeira paixão topográfica por todos os nossos interlocutores nesse tema. Em seu conjunto, tais fatos permi-



tem vislumbrar um conhecimento extensivo e intensivo, até mesmo sofisticado, dessa multiplicidade de locais, no entanto inacessíveis aos olhos do pescador. Por isso, convém considerá-lo mais detidamente, observando, sobretudo, o estro classificatório que o tornou possível, mediante o exame atento dos seus frutos.

Antes de nos dedicarmos a uma análise dos resultados dessa paixão topográfica, tal como a atualizada nesse conjunto de mapas, vale a pena apresentar uma breve qualificação das suas fontes, pois os seus respectivos pontos de vista constituem óbvios condicionantes da representação consignada em cada um deles.

Assim, por exemplo, convém levar em conta que o autor do segundo mapa assinalou o seu costume de pescar, sobretudo na parte noroeste da Lagoa mais do que nas outras. Em seu mapa, o que aparece de forma predominante, são os assim chamados *cantos*. E estes, por sua vez, caracterizam justamente o território lacustre ao qual se disse mais habituado. Um viés semelhante se manifesta, igualmente, no caso do terceiro mapa, cujo autor declarou sua preferência, em matéria de território de pesca, pelo *Canto do Sobrado* e, de um modo mais geral, pelos *“lados de Quissamã”*. Não admira, pois, que a sua representação cartográfica tenda a privilegiar a parte meridional da Lagoa Feia, que aí aparece com riqueza de detalhes. O autor do quinto mapa, por sua vez, nomeou e descreveu com grande minúcia os lugares situados junto às margens, ao longo de todo o perímetro da Lagoa. O primeiro e o último mapa foram produzidos de dentro da Lagoa. Assim talvez se explique a visão mais abarcadora do ambiente lacustre que os caracteriza. Finalmente, convém acrescentar que todos estes pescadores, em virtude de navegarem grandes extensões do espelho d'água, têm a fama de bons conhecedores da Lagoa, como confirmaram vários outros interlocutores qualificados.

Este comentário preliminar já nos permite uma primeira constatação. A rigor, seria impreciso falar de um *mapa do chão* no singular. O que existe, na verdade, são mapas, no plural. E essa pluralidade envolve discrepâncias mais ou menos evidentes e/ou relevantes. Nem sempre, no entanto, tais discrepâncias resultam apenas dos hábitos pesqueiros de cada um dos cartógrafos, nem tampouco da mera circunstância que presidiu à elaboração de suas respectivas obras.

Como o fundo é, ele mesmo, um espaço dinâmico, os detalhes cartográficos podem variar ao longo do tempo. Assim, é comum que pescadores mais velhos, já retirados do ofício, apresentem seus conhe-

cimentos sobre o fundo com a ressalva de que se referem ao seu tempo de atividade, admitindo não só que as coisas possam ter mudado nesse ínterim, mas também registrando as alterações das quais tiveram notícia, seja por experiência própria, seja pelos relatos de terceiros. Há lugares desaparecidos há tempo e que, quando se fala do fundo, ainda são arrolados, reduzidos a uma espécie de existência fantasmática.

Existem as discrepâncias menores, relativamente fáceis de dirimir. Alguns dos lugares, por exemplo, são designados por variantes do nome. As Cruz, por exemplo, são conhecidas também como As Cruzes, ou simplesmente a Cruz. O local é o mesmo. Apenas a pronúncia varia, dependendo do pescador. O mesmo acontece com o Capão de Baga que é idêntico ao Capão de Bagre. Outros exemplos são simples casos de abreviação: Boca da Valeta/Valeta, Luiz de Souza/Beirada de Luiz de Souza, Canto da Areinha/ Areinha, Canto Fundo/Canto do Fundo.

Podem, além disso, ocorrer discrepâncias entre as coordenadas dos mesmos *lugares* em mapas diferentes. Estas invariavelmente geram polêmicas sobre a sua localização precisa. A propósito, surgem duas possibilidades. Tais incongruências podem resultar de uma simples deficiência da representação gráfica, pois uma coisa é o *conhecimento espacial*, outra a sua reprodução gráfica sob a forma de um mapa.<sup>5</sup> A orientação espacial varia muitas vezes, de acordo com percursos regularmente praticados, isto é, com base, não em mapas, mas em *narrativas de espaço*, como as chamava Michel de Certeau (2001). Isto, no entanto, não elimina a possibilidade de resultarem de apreensões deficitárias, motivadas pela maior ou menor competência dos respectivos autores em matéria de conhecimento específico sobre a Lagoa. Por isso, é preciso atentar não somente para a idade do interlocutor e para a sua condição atual quanto à pesca, mas também para sua reputação como pescador, avaliando, em cada caso, sua experiência e qualificação. Neste sentido, cremos ter-nos cercado dos cuidados necessários para prevenir quaisquer distorções eventualmente advindas de perspectivas limitadas, seja pelos hábitos do pescador, seja pela sua maior ou menor experiência do ofício, ou, ainda, pelas circunstâncias em que os mapas foram produzidos.

Satisfeitas estas condições, podemos, agora, dedicar-nos a uma compreensão mais refinada dessa cartografia do invisível, em particular, dos procedimentos classificatórios que ela atualiza e dos quais resulta o que poderíamos considerar uma espécie de semiologia do fundo lacustre.

## ELEMENTOS PARA UMA CARTOGRAFIA DO INVISÍVEL

Uma compreensão mais acurada daquilo que resolvemos aqui chamar de *cartografia do invisível* requer maiores esclarecimentos sobre duas questões cruciais. Em primeiro lugar, trata-se de evidenciar para o leitor quais os desafios com que se defronta a navegação, nas condições próprias do meio ambiente da Lagoa Feia. Em seguida, será necessário comentar mais extensamente as características da lógica classificatória utilizada pelos pescadores no exercício da pesca artesanal, isto é, com fins especificamente *tecnológicos*. Neste sentido, vamos considerar os modos de composição das designações verbais produzidas no âmbito deste processo.

### *Os desafios da náutica lacustre ou a navegação pelo tato*

Ainda hoje, a navegação na Lagoa Feia constitui, aos olhos daqueles que a praticam, uma atividade complexa e não isenta de risco. Embora suas águas, de um modo geral plácidas, constituam um universo circunscrito, submetido ademais a uma relativamente acelerada redução, ao longo do século passado, ao praticá-la, em sua faina quotidiana, os pescadores de Ponta Grossa dos Fidalgos podiam se deparar com desafios nada desprezíveis em matéria de orientação espacial.

Em épocas mais recentes, a Lagoa foi objeto de pelo menos duas grandes intervenções governamentais realizadas no final da década de 1970. Uma delas foi a abertura do Canal das Flechas, construído com a finalidade de escoar as águas lacustres para o mar. A outra foi o projeto de construção de um canal subterrâneo por onde passariam as águas do Rio Ururaí, evitando que os detritos por ele aportados se depositassem na Lagoa Feia. Um mapa realizado pela Comissão de Saneamento do estado do Rio de Janeiro, no princípio do século XX, registra a Lagoa Feia com uma área de 370km<sup>2</sup>. No ano de 2002, outro mapa<sup>6</sup> mostra a Lagoa com uma área de apenas 160km<sup>2</sup>, o que indica uma redução territorial de cerca de 210km<sup>2</sup> equivalente, portanto, a mais da metade de sua área no início do século passado. Apesar disso, no entanto, ela continua sendo considerada a maior lagoa de água doce do país.

Com efeito, devido à sua ainda considerável extensão, é muito comum que em determinados pontos da Lagoa a observação das margens venha a se tornar bastante difícil, quando não impossível. A magnitude de seu espelho d'água, entretanto, não é o único obstáculo a ser enfrentado. Condições climáticas desfavoráveis podem agravar os efeitos da sua vastidão, impedindo divisar-lhe a margem até mesmo a distâncias relativamente diminutas.

Assim, por exemplo, o pescador, ao sair cedo pela manhã, num dia claro, para pescar, pode-se deparar, de súbito, com uma densa *cerração*,<sup>7</sup> que o impedirá de identificar com precisão, tanto a orla da Lagoa, quanto seus acidentes interiores. De natureza semelhante é a *barra*, conforme a designação local, fenômeno que consiste no acúmulo repentino de nuvens, impedindo a visualização das serras, que, a exemplo do que acontece em toda a região litorânea do estado do Rio de Janeiro, constituem um vasto anfiteatro montanhoso, cujos acidentes se oferecem como outros tantos pontos de referência espacial, para o navegador lacustre. Finalmente, será necessário levar em conta as condições da navegação com chuva ou durante a noite, pois as atividades da pesca artesanal se desenvolvem, muitas vezes, nessas circunstâncias.

Até os anos 1970, a navegação de longo curso na Lagoa Feia era feita a vela e o pescador dependia, portanto, do impulso que os ventos pudessem dar à sua embarcação. Quando estes, por algum motivo, lhe faltavam, a canoa tinha de ser deslocada à força de varas ou com o próprio remo, o que se tornava possível graças à sua baixa profundidade média.<sup>8</sup> Desse modo, muitas gerações de pescadores mantiveram, durante seus longos anos de atividade, no “tempo da canoa”, um intenso e constante contato com o fundo lacustre.

Atualmente, graças à utilização do motor movido a óleo diesel, a navegação deixou de ser um trabalho tão árduo como antigamente. As novas embarcações tornam possível alcançar distâncias maiores com rapidez muito maior e muito menos fadiga para o pescador, pois, durante a maior parte do tempo, ele pode dispensar o calão e o remo, servindo-lhe este último principalmente como leme, ou nos momentos de zarpar e chegar. Desse modo, veio rareando também o contato com o *chão* da Lagoa, que deixou de ser tão imprescindível quanto outrora.

Este fato, entretanto, não levou o conhecimento do fundo à extinção. Ele continua vivo e se transmite, ainda, no artesanato pesqueiro, de geração para geração. E isto porque, embora sem o peso de outros tem-

pos, o *chão* manteve a sua importância como referencial para a navegação na Lagoa Feia.

O contato com o fundo, historicamente consolidado pela transmissão entre as gerações de pescadores, e que, até hoje, se mantém, embora em menor escala, fez dos dedicados à pesca exímios conhecedores da porção coberta do espelho d'água da lagoa. E de tal modo a conhecem, que são, em princípio,<sup>9</sup> capazes de localizar e reconhecer, pelo tato, variados tipos de *chão*, como o *duro* (ou *durinho*), a *pedra* (ou *chão de pedra*) e a *lama* (ou *mole*), por exemplo.<sup>10</sup>

Convém, a propósito, recordar a acepção dicionarizada da palavra tato: “sentido por meio do qual se conhece ou se percebe, *usando o corpo*, a *forma*, a *consistência*, peso, temperatura, *aspereza* etc. de outro corpo ou de algo”.<sup>11</sup>

Assim, quando os pescadores, tocando o chão lacustre com o remo grande ou com a vara, usam o termo *duro* estão-se referindo a um terreno arenoso, ou a terreno composto por barro, porque ambos oferecem maior resistência ao toque. Esta dureza evidencia-se, sobretudo, no ato de fincar a vara, quando se fundeia a canoa. O termo *lama*, por sua vez, diz respeito a um terreno muito *mole*, viscoso, às vezes, quase fluido. Esses dois *tipos de chão* podem de ser encontrados praticamente por toda parte, na Lagoa. Aí poderão aparecer, também, as formas compostas, como é o caso, por exemplo, da *pedra*.

Em diversos casos, há uma combinação de *tipos*. Assim, por exemplo, o chão *duro*, de areia ou barro, pode apresentar uma cobertura de lama. Esta camada de lama pode variar de espessura, de um local para outro. Às vezes, o *chão de pedra* surge também associado a um terreno arenoso. Quando os pescadores se referem ao chão, distinguem uma areia mais grossa e mais escura de uma areia mais fina e mais clara, um barro mais “duro” de um barro mais “mole”, uma lama mais pegajosa de uma lama menos pegajosa, atualizam, assim, uma espécie de *escala de consistência*. No caso do barro e da lama, os pescadores acrescentam uma gradação de cores: barro marrom, vermelho e vermelho-escuro. A lama também é percebida em várias tonalidades diferentes: preta, cinza (claro/escuro), “azulada” (clara/escura).

Em 1939/1941, esse tipo de conhecimento já tinha despertado a atenção de Castro Faria, que o comenta em uma de suas notas de campo, referindo-se às diferenças conhecidas e reconhecidas, pelos pescadores de Ponta Grossa dos Fidalgos, quando se tratava do fundo da Lagoa, inspirando-lhe o seguinte registro:

Todos os acidentes do terreno no fundo da lagoa que apresentam qualquer interesse para a pesca recebem dos pescadores de Ponta Grossa designações próprias. Distinguem, assim, *murundús*, *pedreiras*, *duros de buracos*, *abas de coroa* e *lages de pau*.

A distinção dos *tipos de chão* e o conhecimento dos componentes do fundo fazem parte de um dispositivo graças ao qual, tateando o fundo da Lagoa com remo ou calão, o pescador experiente consegue identificar exatamente o ponto onde se encontra, isto é, as coordenadas de sua posição. Dessa forma, consegue navegar por toda parte tendo como referencial apenas o mapa do chão, que tem na cabeça. A partir de sua posição atual, e com base nas distâncias que o separam de qualquer outro ponto conhecido da área lacustre, pode fundamentar as suas decisões, quanto aos rumos e roteiros que mais convêm à sua estratégia de pesca.

Os nossos interlocutores em Ponta Grossa gostam de se gabar deste conhecimento específico. É notório o orgulho nos relatos e descrições dos informantes. Neste sentido, um de nossos interlocutores mais expressivos, durante a confecção do quarto mapa, assim se manifestou:

Na Lagoa Feia, os pescadores se localizam pelo chão, eles conhecem o chão, sabem onde estão pelo chão. Quando o pescador toca o remo no chão, sente o chão e vai de qualquer lugar para qualquer lugar. Por exemplo: do Duro da Verga pro Canto do Sobrado (Luiz, 25/01/03).

A utilização do chão como referencial também proporciona aos pescadores um recurso auxiliar precioso para a realização da *pesca de cutuca*. Em Ponta Grossa dos Fidalgos, como em outros assentamentos das restingas fluminenses, esta é uma técnica recorrente da pesca lacustre, sendo mesmo considerada, em alguns casos, a culminância da arte pesqueira, como na Praia de Zacarias, em Maricá, onde é conhecida como pesca de galho.<sup>12</sup> Consiste, essencialmente, na criação de um pesqueiro cativo, em um ponto escolhido da lagoa, mediante o depósito de um galho de árvore, sob o qual e ao redor do qual se forma, com o tempo, um microclima favorável a determinadas espécies, como, no caso da Lagoa Feia, o piau. Este pesqueiro poderá, na seqüência, ser localizado graças à sua *marca de encruzo*,<sup>13</sup> isto é, às coordenadas cuja intersecção se dá no ponto exato em que o galho foi depositado.

Como, no entanto, as referidas coordenadas são acidentes escolhidos na linha do horizonte, próximo (margens) ou distante (serras e mor-

ros), pode ocorrer que esses elementos – situados em terra – tornem-se, de repente, momentânea ou definitivamente invisíveis.

Nestas ocasiões, o chão funcionará como um referencial suplementar, pois permite ao pescador encontrar com razoável precisão o local do pesqueiro dentro da Lagoa, caso as *marcas* tenham desaparecido. Alguns relatos afirmam, até mesmo, que um pescador com bom domínio dessa técnica, caso deseje, pode localizar um objeto<sup>14</sup> no fundo da lagoa, que lá tenha sido depositado na véspera.

Se há algo que todos esses locais têm em comum é o fato de pertencerem a um conjunto – o dos lugares identificados na cartografia do *chão* da Lagoa Feia, tal como a conceberam e continuam a conceber os pescadores de Ponta Grossa dos Fidalgos. Como tais, no entanto, cada um deles se insere, ao mesmo tempo, numa rede de pontos referenciais. De cada um deles se pode deduzir a posição atual da embarcação na Lagoa e sua distância relativa de outros pontos. De cada ponto, por sua vez, se pode rumar em direção a qualquer outro, por distintos percursos, segundo as circunstâncias *ad hoc* da pescaria, sejam elas as condições climáticas ou as motivações oriundas do interesse.

As denominações utilizadas para designar esses lugares são os signos descritivos mediante os quais se configura o *mapa do chão*. Não se limitam, no entanto, apenas ao papel que lhes é atribuído na semiologia cartográfica. São, além disto, parte integrante de uma semiologia ainda mais abrangente, voltada, no âmbito da tradição artesanal da pesca lacustre, para o seu principal objetivo: a localização das espécies com vistas à sua captura.

Também neste sentido o conhecimento acurado da geografia do fundo revela-se estratégico, pois, se permite ao pescador localizar-se, no vasto espelho d'água da Lagoa, num outro plano, lhe permite reduzir os azares da pescaria, localizando a sua presa, com maior grau de probabilidade. Lugares distintos quanto às suas características constitutivas atraem e abrigam distintos tipos de peixe.

### *A lógica classificatória*

*O pensamento selvagem* (1970) de Claude Lévi-Strauss, que se inscreve na posteridade antropológica direta de Durkheim e Mauss, incorpora e atualiza de modo crítico e inovador a discussão seminal destes no texto “Sobre algumas formas primitivas de classificação”. Admite, neste sentido, a origem social das classificações. As *coisas* são distintas e classifica-

das a partir das relações sociais estabelecidas no âmbito de um determinado grupo e no espaço em que este vive. São dispositivos ordenadores do conhecimento sobre os mundos social e natural. Neste sentido, as *coisas* só podem ser classificadas na medida em que forem conhecidas, por alguém, em algum tempo e lugar.

Esse conhecimento, por sua vez, é tributário de uma *lógica do concreto*.<sup>15</sup> A observação exaustiva e o constante contato com o ambiente, indispensáveis à obtenção dos recursos necessários à sua existência, levam os grupos sociais a criarem inventários, mais ou menos sistemáticos, capazes de ordenar o seu universo.<sup>16</sup> Agrupar elementos, organizá-los em categorias e hierarquizar estas últimas são as três operações que compõem o cerne do exercício classificatório. Para os pescadores de Ponta Grossa, os acidentes geográficos do espaço visível podem ajudá-los a diferenciar um *local* de outro, mas o exercício etnotaxonômico que pretendemos analisar aqui não depende apenas do reconhecimento desse tipo de marco.

Lévi-Strauss (1970) afirma que para uma melhor compreensão do exercício classificatório deve-se levar em consideração a *lógica das qualidades sensíveis*, identificadas em sua dimensão estética (visual), tátil (consistência ou textura), olfativa (cheiros e essências) e palatável (gosto).

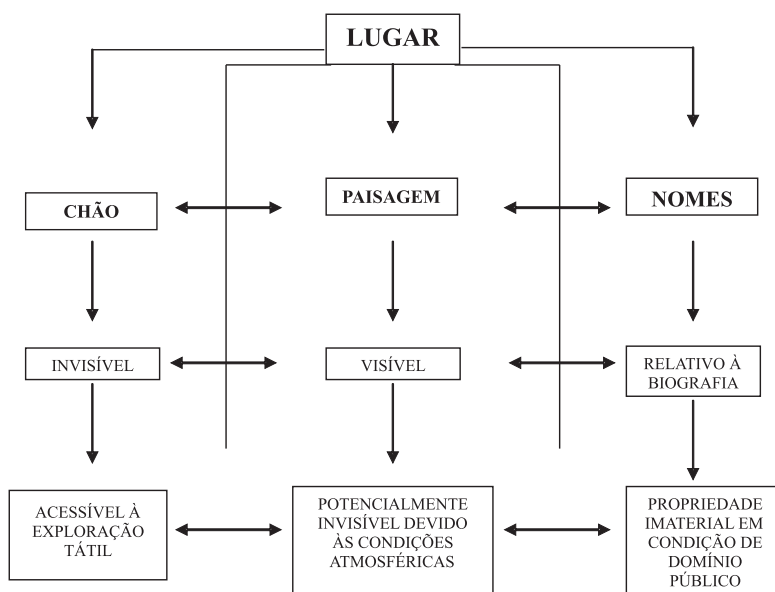
A classificação, portanto, é empreendida a partir da identificação de propriedades capazes de tornar as *coisas* singulares em relação a outras. Nesse caso, ao verificar diferenças de constituição no fundo da Lagoa Feia, tais como *chão de areia* ou de *lama*, os pescadores estão operando na dimensão sensível da *textura*, circunscrevendo um par de oposições – o duro e o mole –, estabelecendo, ao mesmo tempo, uma escala de gradação entre elas: mais duro/menos duro; mais mole/menos mole.

Há, no entanto, outros aspectos relevantes para esta lógica. Uma *coroa*, uma *ilha* ou um *largo* são assim designados, levando em conta a sua *forma*, também ela uma propriedade sensível. Outra dimensão considerada significativa é a da *profundidade*, compreendida, também ela, dentro de uma gradação, a saber: fundo/raso/médio, mais fundo/mais raso, muito fundo/muito raso.

Observando mais atentamente os nomes dos *lugares*<sup>17</sup> e o modo como são denominados pelos pescadores, compreendemos um pouco mais a sua lógica classificatória. Neste sentido, poderíamos distinguir três variáveis de classificatórias principais. A primeira diz respeito àqueles *lugares* cujos nomes se referem à constituição do fundo da Lagoa, ao chão considerado do ponto de vista dos seus materiais, isto é, a uma dimen-



são em princípio invisível. A segunda variável compreende formas de algum modo pertencentes à paisagem<sup>18</sup> lacustre, e que são acessíveis ao olhar. Por fim, a terceira variável refere-se aos *lugares* mediante a sua associação a nomes próprios ou apelidos de pessoas, tal como os reteve a memória local. O quadro que daí resulta poderia ser resumido no seguinte diagrama:



Esta divisão segundo três variáveis, esquematiza o exercício etnotaxonômico dos pescadores. Uma compreensão dos aspectos mais refinados deste exercício, contudo, requer um aprofundamento maior em cada uma delas.

O *lugar* chamado de *Coroa Baixa*, por exemplo, é nitidamente um caso onde as características geográficas supracitadas foram utilizadas também para a *classificação*, pois se trata de uma coroa (forma) de areia (tipo de chão), situada a baixa profundidade. Outros casos ilustrativos são *Os Barrinho(s)* e *As Pedrinhas*, cujas designações se referem exclusivamente à composição do chão, sem mencionar a forma do acidente em questão.

A segunda variável pode ser exemplificada com *As Cruz(es)* e *Canto do Sobrado*. A primeira dessas designações retém uma *forma*, característica de um dos *cantos* meridionais da Lagoa, que tem as margens tomadas

por uma vegetação muito densa, cuja disposição, de acordo com os pescadores, configura a imagem visual de uma cruz. A segunda indica um *canto* preciso da Lagoa, onde parece ter existido outrora um sobrado, pertencente ao proprietário das terras ribeirinhas. O sobrado já não mais existe, permanecendo, entretanto, um referencial válido, inscrito na memória local, como parte de uma *geografia fantástica* da Lagoa Feia.<sup>19</sup>

A última variável da classificação faz constar, entre outras coisas, uma determinada relação com o (ou freqüentação do) *lugar*. Esta nos remete a um *pesqueiro*, que antes pertencia, em sigilo, a um pescador, ou grupo de pesca, e que, por algum motivo, foi descoberto, tendo caído no domínio comum.<sup>20</sup> Assim, as designações *Trolha de Manuel Francisco*, *Coroa de João Bagre*, *As Pedras de Chico Luiz*, por exemplo, referem-se a *locais* onde estes pescadores desenvolviam suas atividades, em *pesqueiros* de sua respectiva autoria. No primeiro caso, o termo *trolha* define uma técnica específica de captura até hoje praticada por esses pescadores. Nos dois últimos exemplos, os nomes dos pescadores vêm associados às características geográficas do local. Os nomes dos proprietários de terra às margens da Lagoa também funcionam como elemento constitutivo na classificação, como vemos nos casos do *Canto do Oliveira* e da *Beirada dos Fernandes*.

Como se constituem, em suma, esses signos descritivos que designam os lugares? Consultando as extensas listas de nomes que recolhemos no campo, verificamos que muitos deles são formados por ou incorporam uma menção a certas características dos sedimentos que caracterizam os lugares por eles designados, como, por exemplo, a natureza desses sedimentos (areia, barro, lama, pedra) ou a sua consistência (dura ou mole). Outros jogam com a variável da profundidade, com os altos e baixos, o convexo e o côncavo. Em alguns casos, fazem referência a verdadeiras formações topográficas. Outros ainda incorporam referências a certos tipos de vegetação. Outros, finalmente, associam determinados lugares aos nomes (ou às práticas) de certas pessoas, a maioria das quais ninguém sabe mais quem foi. Subsistem na memória apenas porque estão inscritas na toponímia da Lagoa Feia. Finalmente, existe toda uma gama de possibilidades, em matéria de combinação dessas variáveis classificatórias.

## CLASSIFICAÇÕES TECNOLÓGICAS E SABERES PROFISSIONAIS

Os dados que apresentamos para instruir o nosso caso etnográfico configuram, certamente, um dispositivo classificatório. Nele podemos identificar determinadas características sistemáticas, configuradas no uso de um conjunto limitado de variáveis, combinadas segundo determinados critérios para designar, com a maior precisão possível, *lugares* conhecidos e reconhecidos pelos pescadores, de acordo não só com a experiência de cada um, mas também por intermédio da memória socialmente transmitida desses lugares e de outros, que já nem existem mais.

Ao considerá-lo, atentamente, porém, verificamos que não estamos, neste caso, diante de um sistema de classificação do tipo ao qual se referia, em particular, o artigo “Sobre algumas formas primitivas de classificação”. Os sistemas dos quais falavam Durkheim e Mauss, neste agora já centenário texto, apresentavam um caráter totalizador, graças ao qual tinham a capacidade de incorporar, potencialmente, os mais variados tipos de elementos heterogêneos constitutivos de um determinado universo, fossem eles – pontos cardeais, estações do ano, fenômenos climáticos, elementos da natureza, matizes de cor, corpos celestes e, finalmente, divisões sociais. Eram quadros abrangentes do universo, verdadeiras cosmovisões.

Segundo esta concepção, tão célebre quanto criticada, nas infindáveis discussões suscitadas pelo texto de Durkheim e Mauss, as divisões sociais, isto é, os aspectos morfológicos dos grupos eram considerados como sendo a matriz classificatória, por excelência, atuando na gênese de todas elas e conferindo-lhes um caráter eminentemente sintético: “Tais *classificações* são, pois, antes de tudo, *destinadas a* juntar idéias entre si, a *unificar conhecimentos*; neste sentido se pode dizer sem inexatidão que são obra de ciência e constituem uma *primeira filosofia da natureza*”.<sup>21</sup>

O foco que escolhemos para a nossa discussão, entretanto, foi outro, embora também seja resultante do mesmo artigo, onde surge num pé de página destinado, justamente, a estabelecer uma distinção considerada relevante. Na nota 225 do segundo volume da edição das *Oeuvres* de Mauss, tal como estabelecida por Victor Karady, lemos o seguinte:

Por isso, elas se distinguem muito nitidamente daquilo que se poderia chamar as *classificações tecnológicas*. É provável que, desde todo o sempre, o homem tenha mais ou menos nitidamente *classificado as*

*coisas* das quais se alimenta *segundo os procedimentos* que emprega para delas se apoderar: por exemplo, em animais que vivem na água, ou nos ares, ou sobre a terra. De início, porém, os grupos assim constituídos não são ligados uns aos outros e sistematizados. São divisões, distinções de noções, não são quadros de classificação. É evidente, além disso, que *essas distinções estão estreitamente engajadas na prática* da qual elas não fazem senão exprimir certos aspectos. É por esse motivo que não falamos delas neste trabalho onde buscamos, sobretudo, esclarecer um pouco as origens do procedimento lógico que serve de base às classificações científicas (DURKHEIM; MAUSS, 1968, p. 82, grifos nossos).

Ao considerar os mapas do chão sob esta perspectiva, vemos que neles os espaços<sup>22</sup> se apresentam como séries simultâneas, reversíveis e múltiplas, elaboradas a partir da experiência constante da pesca lacustre, como *representações práticas*, isto é, como dispositivos de um saber local centrado num sujeito (agente) que o adquiriu (e utiliza) no exercício de sua profissão.<sup>23</sup>

São, portanto, a propriamente dizer, *saberes profissionais*. Mas o que significa isto? Significa justamente que não se confundem com os sistemas de classificação tais como Durkheim e Mauss os tinham em mente, ao discutir as assim chamadas “formas primitivas”. Ao contrário destas, caracterizam-se, antes, como dispositivos submetidos à temporalidade das histórias de vida, sendo, pois, tributários da experiência e, em virtude de sua utilização, no desempenho quotidiano do ofício, são também permanentemente atualizados, por meio de ratificações e retificações. Resultantes de fontes e tempos diversos, não têm unidade, a não ser no sentido pragmático, como ferramentas de trabalho de um mesmo tipo de atividade, exercida num determinado contexto. Embora procedentes da tradição, constituem, no âmbito desta, uma espécie de saber *ad hoc*. São as rotinas e os truques vigentes do ofício do pescador e, neste sentido:

[...] Trata-se raramente de saberes formalizados, de saberes objetivados, mas sim de saberes apropriados, incorporados, subjetivados, saberes que é difícil dissociar das pessoas, de sua experiência e situação de trabalho (TARDIFF, 2000, p. 15).

É neste sentido que as classificações tecnológicas se opõem aos “sistemas de noções hierarquizadas”, que Durkheim e Mauss discutiram. Sua finalidade não é eminentemente especulativa. Visam, antes de tudo, “facilitar a ação”, da qual são ao mesmo tempo a condição de possibili-

dade e o resultado.<sup>24</sup> Não apresentam o aspecto arquitetônico dos sistemas cosmológicos, mas o caráter narrativo do conhecimento conquistado em virtude da experiência individual. São frutos do tempo de vida do profissional, produtos do seu artesanato, do qual constituem, ao mesmo tempo, a memória, na medida em que resultam “do passado de cada um para cada um” (HAMELIN, 1956, p. 146).

Esses *lugares*, atuais ou pretéritos, registrados nos diversos elencos topográficos que recolhemos no campo, têm em comum o fato de pertencerem ao conjunto dos *topoi* do fundo da Lagoa Feia. Como tais se inscrevem numa rede de pontos referenciais. E nisto reside precisamente a sua funcionalidade para a navegação e a pesca artesanal na Lagoa Feia. De cada um deles, o nauta pescador pode proceder em direção a qualquer outro, segundo diferentes percursos e prospectos, de acordo com as circunstâncias vigentes no momento da pescaria.

Nesta qualidade, fazem parte de uma sofisticada semiologia do espaço lacustre, que torna possível ao pescador, não só traçar roteiros alternativos para os seus deslocamentos, mas também formular prospectos<sup>25</sup> mais ou menos precisos sobre as oportunidades de captura, pois em cada lugar encontrará, de acordo com as suas características, as diferentes espécies aí aquerenciadas.

As classificações tecnológicas, entretanto, não se limitam à sua funcionalidade imediata para o ofício da pesca. São igualmente expressivas. Atestam a identidade social do pescador, ao mesmo tempo que a constituem. Identidade com o grupo e com o lugar – apenas quem possui este tipo de conhecimento se pode verdadeiramente qualificar como um pescador de Ponta Grossa dos Fidalgos. Neste sentido, finalmente, aferem o domínio do artesanato. Quem conhece muitos lugares e é capaz de enumerá-los e caracterizá-los é portador da marca distintiva de um mestre da pesca artesanal, na Lagoa Feia.

## ABSTRACT

*In the period between 1939/1941 anthropologist Luiz de Castro Faria produced a huge ethnographical work, still to be printed, about an artisanal fishermen village known by the name of Ponta Grossa dos Fidalgos, in the outskirts of Campos dos Goytacazes-RJ, precisely at the north shore of the Lagoa Feia. In this work, the anthropologist had his researches based on subjects such as geographical knowledges that local people have about all that concerns their environment. The present work aims to find out on which ways this knowledgement – understood hereby by the differences of*

*the constitution of the bottom of the lake – has significant implications in the classification used by local fishermen, referring to the more relevant aspects of the lake environment. It also aims to verify how this knowledge could interfere as a mechanism of orientation to help navigating in those premises.*

Keywords: *artesanal fishing; social classification; natural knowledge; Lagoa Feia.*

## REFERÊNCIAS

BIDEGAIN, Paulo et al. *Lagoas do Norte Fluminense: perfil ambiental*. Rio de Janeiro: SEMADS, 2002.

BRIGGS, Asa. O conceito de lugar. In: ZINGONI, R. P. *A Humanização do meio ambiente: simpósio do Instituto Smithsonian*. São Paulo: Cultrix, 1968.

CAZENEUVE, Jean. *Mauss*. Paris: Presses Universitaires de France, 1968. 117p.

DE CERTEAU, Michel. *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. Petrópolis: Vozes, 2001.

DOUGLAS, Mary. *Como as instituições pensam*. São Paulo: EDUSP, 1998. 141p.

DOUGLAS, Mary; HULL, David (Org.). *How classification works: Nelson Goodman among the Social Sciences*. Edinburgh: Edinburgh Univeristy Press, 1992. 281p.

DURKHEIM, Émile; MAUSS, MARCEL. Algumas formas primitivas de classificação: contribuição para o estudo das representações coletivas. In: MAUSS, MARCEL. *Ensaio de Sociologia*. São Paulo: Perspectiva, 1981.

FARIA, Luiz de Castro. *Os pescadores de Ponta Grossa dos Fidalgos: um estudo de morfologia social*. (Título Provisório) Inédito. Conforme originais incorporados ao acervo do Museu de Astronomia e Ciências Afins – MAST/CNPq, no Observatório do Valongo, Rio de Janeiro/RJ.

HAMELIN, Octave. *La vie de Hamelin*. Paris: Presses Universitaires de France, 1956. 229p.

LÉVI-STRAUSS, Claude. A ciência do concreto. In: \_\_\_\_\_. *O pensamento selvagem*. São Paulo: Editora Nacional: EDUSP, 1970.

MAUSS, Marcel. *Oeuvres: représentations collectives et diversité de civilisations*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1968. 739p.

MELLO, Marco Antônio da Silva; VOGEL, Arno. *Gente das areias: sociedade, história e meio ambiente no Estado do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: EDUFF, 2004.

NEEDHAM, Rodney. *Introduction*. In: DURKHEIM, Émile, MAUSS, Marcel. *Primitive classification*. Chicago: Chicago University Press, 1963.

NEEDHAM, Rodney. *Symbolic classification*. Santa Monica/CA: Goodyear Publishing Company, 1979. 77p.

RAPPORT, Nigel; OVERING, Joanna (Org.). *Social and cultural anthropology: the key concepts*. London: Routledge, 2000. 464 p.

TARDIFF, Maurice. Saberes profissionais dos professores e conhecimentos universitários: elementos para uma epistemologia da prática profissional dos professores e suas conseqüências em relação à formação para o magistério. *Revista Brasileira de Educação*, [S.l.], n. 13, p. 5-24, 2000.

TUAN, Yi-Fu. *Espaço e lugar: a perspectiva da experiência*. São Paulo: DIFEL, 1983.

VALPASSOS, Carlos Abraão Moura. Pescadores, ambientalistas, fazendeiros e sanitaristas: o drama social das perturbações ecológicas em torno da Lagoa Feia - RJ. Monografia (Conclusão de Curso de Graduação)-LESCE/CCH, Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro, Campos dos Goytacazes, 2004.

VOGEL, Arno; MELLO, Marco Antonio da Silva. Sistemas construídos e memória social: Uma arqueologia urbana? *Revista de Arqueologia*, [S.l.], v. 2, n. 2, p. 46-50, jul./dez. 1984.

## NOTAS

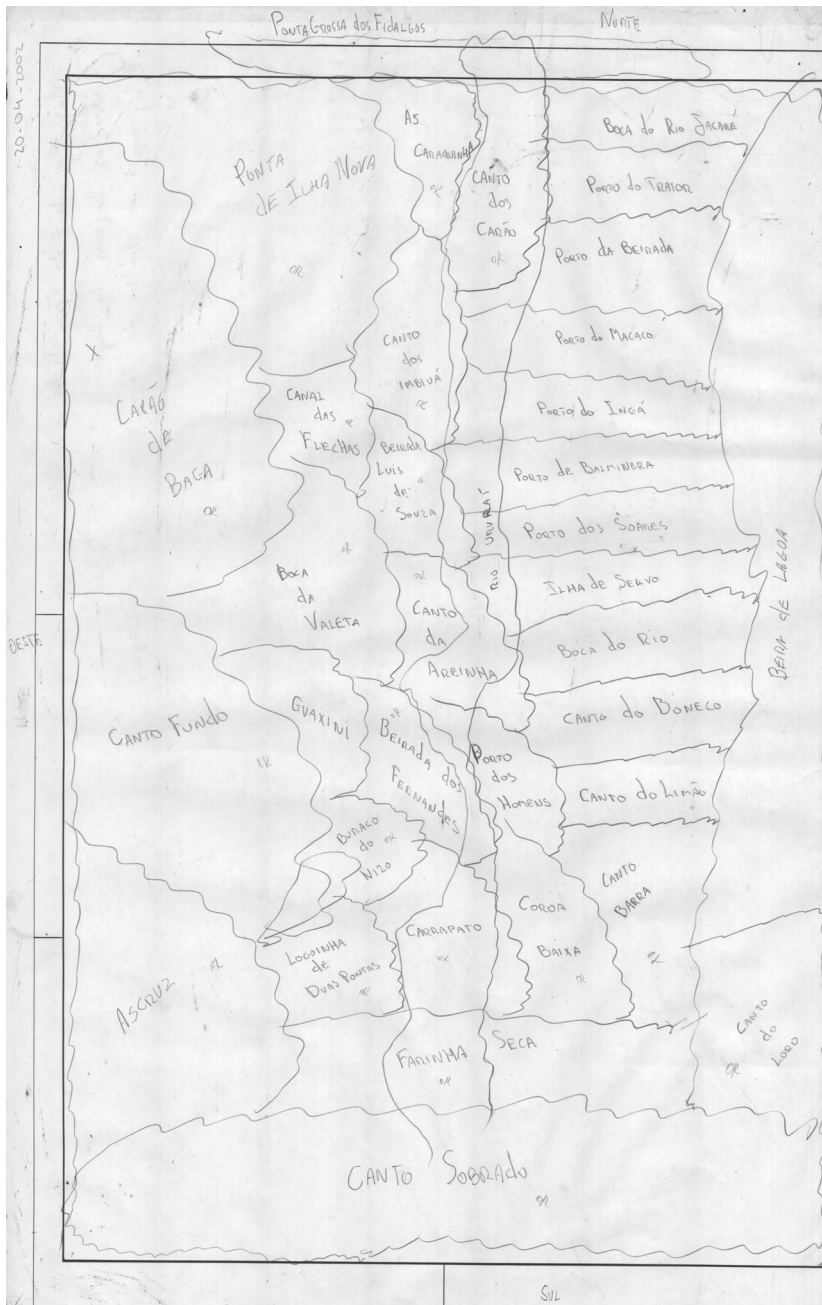
<sup>1</sup> Trabalho apresentado oralmente sob a forma de *paper* por ocasião do Seminário Comemorativo dos 100 anos de publicação do texto "*De Quelques Formes Primitives de Classification*", realizado entre os dias 3 e 5 de junho de 2003, no Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro (IFCS/UFRJ) através de convite formulado pelo professor Marco Antonio da Silva Mello, então chefe do Departamento de Antropologia Cultural do referido Instituto.

<sup>2</sup> Este estudo, inacabado e ainda inédito, e do qual existe uma cópia, no abaixo mencionado acervo, e cuja publicação futura está prevista sob o título (provisório) *Os pescadores de Ponta Grossa dos Fidalgos: um estudo de Morfologia Social*.

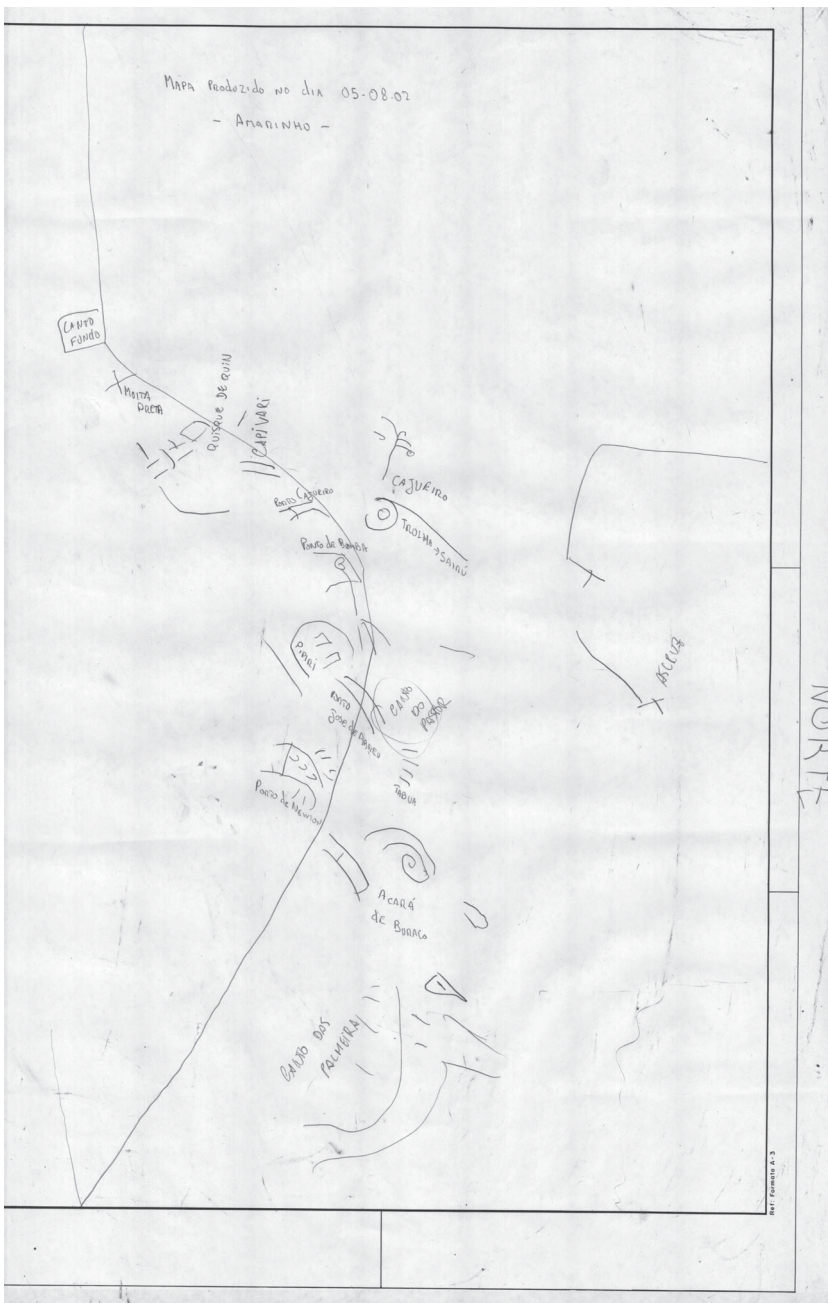
<sup>3</sup> Essa documentação encontra-se, atualmente, sob a guarda do Museu de Astronomia e Ciências Afins - MAST.

- <sup>4</sup> Este artigo é um dos produtos referentes ao projeto *Estruturas Tradicionais e Expansão Metropolitana na Baixada Litorânea do Estado do Rio de Janeiro II*, financiado pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPQ).
- “[...] Quando as pessoas conseguem conhecer a rede de ruas, elas executam uma séries de movimentos corretos em direção aos referenciais conhecidos. Não adquirem nenhum mapa mental do bairro [...] Não é necessário precisão para as atividades diárias da redondeza. A pessoa precisa apenas ter um sentido geral de direção do objetivo e saber o que fazer a seguir, em cada trecho do percurso (TUAN, 1983, p. 82).
- <sup>5</sup> Segundo estudo da ONG Lagoa Viva e do CREA – RJ (2002).
- <sup>6</sup> A *Cerração*, conforme identificado pelos pescadores, seria uma espécie de *bruma* ou *nevoeiro*. Fenômeno climático de comum ocorrência em determinadas épocas do ano nas regiões de clima úmido.
- <sup>7</sup> Cf. BIDEGAIN e t al . (2002).
- <sup>8</sup> Em determinadas circunstâncias, as águas da Lagoa apresentam-se translúcidas, o que permite divisar claramente o fundo. Essas circunstâncias, entretanto, são consideradas pouco auspiciosas para a pesca, pois estão geralmente associadas à ausência de peixe.
- <sup>9</sup> A incidência desse tipo de chão tem aumentado consideravelmente com o passar do tempo. Castro Faria praticamente não o citou em suas notas. Esse fato, em parte, deve-se ao processo de intervenção antrópica das obras de saneamento implementadas pelo extinto DNOS nas décadas de 1950/60. Sobre este assunto, ver mais em VALPASSOS (2004).
- <sup>10</sup> Cf. *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*, verbete *tato* (grifos nossos).
- <sup>11</sup> Cf. MELLO; VOGEL (2004, p. 314-327).
- <sup>12</sup> CASTRO FARIA (1939-41) já se referia a essa técnica em seu material etnográfico, onde registra alguns exemplos de sua aplicação. A propósito, consultar, também, MELLO; VOGEL (2004, p. 316).
- <sup>13</sup> Narram exemplos de tijolos ou objetos pesados que não possam ser carregados pelas águas.
- <sup>14</sup> Ver, a propósito, LÉVI-STRAUSS (1970).
- <sup>15</sup> Uma excelente discussão sobre o assunto pode ser encontrada em SILVA (1989). A autora empreende uma minuciosa análise acerca do sistema de classificação dos pescadores de Piratininga – RJ.
- <sup>16</sup> Adotamos a conceituação de lugar feita por Asa Briggs: “A antropologia nos explica o apego profundo do homem às menores porções do ambiente em que vive e o desejo que sente de dar-lhes um nome. ‘A pesquisa sobre querença’ interessou-se pela psicologia topológica de ‘orientação espacial’, dos processos através dos quais indivíduos e os grupos estão sempre transformando ‘espaços’ em ‘lugares’, ‘apegando-se’ a eles através do hábito, memória, temperamento, associação. Geralmente pouco importa se os ‘espaços’ foram planejados para serem lugares.” Cf. BRIGGS (1968, p. 80).
- <sup>17</sup> O sentido que atribuímos a este termo corresponde à seguinte definição dicionarizada: “Porção do espaço analisada visualmente. A paisagem é resultado da combinação dinâmica de elementos físico-químicos, biológicos e antropológicos que, reagindo uns sobre os outros, fazem dela um conjunto único e indissociável em perpétua evolução.” Cf. GEORGE (1970, p. 314 – verbete *paysage*).
- <sup>18</sup> Ver, a propósito, MELLO; VOGEL (1984, p. 46-47).
- <sup>19</sup> A discussão sobre o direito de uso dos pesqueiros foi tratada por José Colaço Dias Neto no trabalho *História de pescador: ensaio sobre a política do sigilo em uma comunidade pesqueira* apresentado no Fórum Jovens Antropólogos na XXIV Reunião Brasileira de Antropologia, realizada em Olinda-PE, no ano de 2004.
- <sup>20</sup> DURKHEIM; MAUSS (1968, p. 82).
- <sup>21</sup> Cf. HAMELIN (1956, p. 12).
- <sup>22</sup> Cf. HAMELIN (1956, p. 153).
- <sup>23</sup> Ver, a propósito, DURKHEIM; MAUSS (1968, p. 82).
- <sup>24</sup> As classificações tecnológicas são, sob esse aspecto, como todas as demais, um sistema de antecipações, e, como tais, proporcionam um dispositivo capaz de conduzir a interpretações significativas. Ver, a propósito, o verbete *Classification*. em RAPPORT; OVERING (2000, p. 32-40).

















JANE FELIPE BELTRÃO\*  
GUTEMBERG ARMANDO DINIZ GUERRA\*\*

DE ANTAS E OUTROS BICHOS:  
EXPRESSION DO CONHECIMENTO NATIVO

*Parte do trabalho do antropólogo consiste em entender os significados das construções dos grupos humanos. O registro preciso e detalhado é uma das técnicas que lhe permite alcançar este objetivo. Expressando sua técnica de coleta de informação em sua produção literária, temos no livro de Jorge Pozzobon, Vocês, brancos, não têm alma: histórias de fronteiras, uma demonstração de como ele exercia sua profissão e a que grau de precisão conseguia chegar. Seu caderno de campo se constituiu em instrumento importante dessa prática e é a partir dele que se fazem as reflexões expressas neste artigo.*

*Palavras-chave: trabalho de campo; caderno de campo; pesquisa antropológica.*

---

\* Antropóloga e historiadora, professora do Departamento de Antropologia (DEAN) do Centro de Filosofia e Ciências Humanas (CFCH) da Universidade Federal do Pará (UFPA). Endereço eletrônico: jane@ufpa.br.

\*\* Engenheiro agrônomo e doutor em Sociocconomia, professor adjunto do Centro Agropecuária da (CAP) da UFPA. Endereço eletrônico: gute@amazon.com.br.

A anta ou tapir (*tápirus terrestris*, L.) é um mamífero que tem dupla interpretação na cultura da população brasileira. Sua carne é apreciada entre os indígenas. Alguns afirmam que a anta dá ou reforça o dom atribuído aos pajés. Caçar anta ultrapassa as fronteiras da sobrevivência física, adquirindo contornos mágicos religiosos. Entre os brancos, a anta é símbolo de pessoa desajeitada, pachorrenta, vagarosa, pouco inteligente, mas a anta é mais inteligente do que se pensa, como veremos no texto. Assim sendo, o título é ao mesmo tempo uma provocação e um desafio para evitar que conhecimento e ignorância – ou desconhecimento – se contraponham. Nosso esforço é apresentar o conhecimento nativo – ciência concreta, como quer Levi-Strauss (1970) – *versus* a reconhecida ignorância de branco do pesquisador ao entrar na floresta – tomada em sentido ancho, espaço de trabalho de campo – local onde mesmo um pesquisador curioso e atento precisa pisar com cautela para se assenhorar das entranhas da mata.

Fazer ciência, produzir novos conhecimentos, exige disciplina e concentração. Elaborar conceitos ou refazê-los, um dos pilares da atividade científica, exige ir e voltar sobre eles, burilando-os, refinando-os até que representem o melhor possível o objeto ou a ação que se pretende descrever ou analisar. O registro escrito, fotografado, memorizado é matéria-prima dessa elaboração. Autores importantes de todas as áreas utilizaram cadernos de campo cotidianamente em seus trabalhos. Podemos citar alguns como exemplos e referências, publicados como diários, artigos, crônicas, cartas, prefácios ou livros, entre tantas possibilidades. As formas foram diversas, mas o que vamos aproveitar é o fato de terem sido registros que permitiram um grau de maior precisão na elaboração dos seus textos. Euclides da Cunha pode ensinar muito em seu *Diário de uma expedição* (2000). O mesmo pode-se dizer de Marx, considerando as observações de Engels (1967, p. 23):

[e]ntre seus papéis encontrou-se um exemplar em alemão contendo correções feitas por ele em vários lugares e referências remissivas à edição francesa; achou-se, também, um exemplar em francês, onde ele marcou, precisamente, as passagens a utilizar. Estas correções e acréscimos limitam-se, com poucas exceções, à última parte do livro, intitulada “O processo de acumulação do capital”. O texto estava aí mais próximo do rascunho primitivo, mas as partes precedentes tinham sido aperfeiçoadas mais a fundo. O estilo na parte final era, por isso, mais vivo, saído de um jato, porém mais descuidado, salpicado de anglicismos e, em alguns pontos, pouco claro, ocorrendo, às



vezes, lacunas no processo de exposição, por terem sido apenas esboçados alguns argumentos importantes.

O que se deve notar da característica do registro é que ele foi feito não apenas no trabalho de observação de campo, mas também por meio de leitura, elaboração e revisão de textos.

Outro depoimento importante sobre este procedimento metodológico é o que faz Lindanor Celina (1983) em *Pranto por Dalcídio Jurandir*, quando revela muito do processo criativo dela e do romancista paraense de Ponta de Pedras. Se bem que o trabalho de ambos se dava no plano da ficção, o que vale para este exercício e reflexão é o processo de coleta da “matéria-prima” vista no seguinte trecho:

[u]m dia o levamos à igreja de Icoaraci. Ali chegando pôs-se a olhar para tudo com muita atenção. Estou a vê-lo: Dalcídio, pescoço esticado, ia torcendo a cabeça e fazendo a volta sobre si mesmo.

– O que é isso?

– Estou lendo aquela inscrição.

Eram compridos dizeres bíblicos que ele num átimo decorou. Saiu dali sabia todinha a inscrição. Eu, intrigada: Vais pôr em livro? Não especialmente. Faz parte do meu exercício cotidiano. Exercício? Pois claro. E com toda paciência deu-me essa aula, preciosa: A nossa profissão é feita destas coisas. Principalmente desse captar tudo, a cada hora, cada momento. Não é só saber escutar o que as pessoas falam, ou o que a leitura nos traz. Ouvir, ver, gravar o máximo. Mas isso é impossível, Dalcídio. A gente devia então andar de caderno na mão, a vida toda. Ele: “Tem quem o faça. Eu, às vezes, quando posso, quando dá, depende. Mas é importante demais esta *ginástica*” (1983, p. 73).

Muito se aprende também nos trabalhos do poeta Castro Alves que em suas cartas aos parentes e amigos referia sua preocupação com a elaboração e revisão dos textos, colocando em relevo a importância da crítica. Mas passemos ao nosso antropólogo gaúcho e seu exercício profissional na Amazônia.

## DOMESTICANDO O OLHAR

Usando do conhecimento de Jorge Pozzobon e de sua capacidade de contador de histórias, ficamos “matutando”, termo nativo correspon-

dente a problematizar em “antropologuês”, como demonstrar, aos alunos, a utilidade do diário de campo? Percorremos as histórias de fronteiras<sup>1</sup> e achamos o filão. Pode-se dizer que este seu livro é um caderno de campo reelaborado, porque nele o antropólogo se joga com os seus dados e sua criatividade. Um dos capítulos, porém, guarda a estrutura das anotações do caderno, com as datas encimando as anotações. No registro, a indicação do local onde ele estava e quem lhe forneceu as informações, vamos saber no corpo do texto, completando-se a indicação mínima precisa sobre a coleta e confiabilidade da informação.

De importância fundamental é o que Jorge conta a respeito de como fazia os registros:

Tudo isso me contou o velho Nyaam Hi, hoje à tarde, num passeio pelo mato. Enquanto ele falava, eu gravava as explicações, a fim de escutar mais tarde e aprender a língua Hupdu, que ainda entendo mal (POZZOBON, 2002, p. 35-36).

O instrumento de trabalho para o registro é o gravador, e a estratégia é seguir o informante até o local sobre o qual ele pretende falar e ouvi-lo na língua nativa. Isto obriga o pesquisador ao esforço de aprendizado da língua que se torna igualmente instrumento de apreensão da realidade apresentada pelo interlocutor. Falar ou fazer falar o informante vendo o que ele deseja faz a diferença de registro construído ao largo, feito a partir da memória do pesquisador. Para os que trabalham sobre a compreensão do uso dos recursos naturais ou cultivados, é recomendável uma caminhada na roça, na mata, na capoeira, porque ali se estabelece um diálogo que pode ser enriquecido com a provocação dos olhos, dos cheiros, do tato, dos gostos e dos ruídos comuns a estes lugares. Há diferença entre entrevistar o agricultor em sua casa, em sua roça, em seu lote e fazê-lo na sede do sindicato, ou em uma sala de aula, na universidade. É sensível a diferença entre conversar com alguém em um ambiente ao qual ele deve fazer referência e dialogar sobre este mesmo ambiente fora dele, especialmente porque o indígena e/ou o camponês pensam tendo como lastro seu universo cultural.

Felizmente aprendi um pouco de Yuhup na Colômbia. Esses dois idiomas Maku são bem semelhantes de modo que consigo pescar o sentido do que o velho conta. Porém o que mais ajuda não é minha facilidade para línguas, e sim o fato de ouvir explicações tão precisas *in loco*, no meio do mato, com os exemplos pululando diante do meu nariz (POZZOBON, 2002, p. 36).

Falando de sua amizade e compromisso com os índios que se constituíram em sujeitos de seu trabalho, Jorge Pozzobon demonstra que boa parte de sua parceria se construiu ao escutar e observar, reconhecendo a competência do outro em manifestar claramente a sua concepção de mundo. Boa dose do aprendizado que se faz do mundo decorre da postura aberta para absorver os significados dados pelos outros à leitura deste mundo. Para entender a floresta e seus habitantes, nada melhor do que estabelecer uma parceria com aqueles que nela habitam e dela tiram proveito. Os índios Maku foram os mestres de Jorge Pozzobon que, sabiamente, por eles se deixou guiar naquilo que era preciso aprender sobre o mundo nativo. Mas não basta fazer parcerias, é preciso fazê-las com quem pode exercê-las permitindo trocas e fluxos que garantam o alcance dos objetivos pretendidos.

Neste sentido, Nyaam Hi é um interlocutor privilegiado, pois não se trata de um nativo qualquer. O velho Nyaam Hi trazia a experiência da idade e os atributos de sua sociedade. Não apenas sabia caçar, mas exercia este saber e desta prática alimentava sua existência material e cultural. Nyaam Hi é não apenas produto de sua cultura mas alguém capaz de reproduzi-la e explicá-la. Pozzobon escolheu-o como guia e amigo, a recíproca parece ser verdadeira.

Em meio às muitas parcerias estabelecidas entre os detentores do conhecimento nativo e o antropólogo estão: guiar pesquisador na floresta, pois sobretudo os índios, no caso os Maku, conhecem a floresta como a palma de suas mãos. Reproduz-se, a seguir, depoimento de Jorge Pozzobon, sobre os ensinamentos de Nyaam Hi:<sup>2</sup>

para seguir rastro de caça antes da chuva, é só observar o chão, que os bichos sempre acabam virando as folhas mortas quando passam. O lado da folha que estava para baixo sempre é mais úmido, mais escuro. Então, você tem que seguir aquelas folhas úmidas e escuras. Mas se for logo depois da chuva, você faz o contrário, porque as folhas reviradas pela passagem do bicho estão agora mais secas que as outras (2002, p. 35).

Treinar a sensibilidade do pesquisador para “ouvir” e “ver” a natureza, ou indicar as diferenças entre as inúmeras espécies, quando nós, mesmo não sendo míopes, não nos apercebemos delas, talvez seja a habilidade nativa menos conhecida. Identificar espécies, localizar elementos da fauna, apontar áreas de ocorrência de espécies, coletar espécimes, preparar espécimes para remoção ao cativeiro, ao laboratório.

No caso da leitura feita por Nyaam Hi, aliás, um belo exemplo de leitura, o que importa não é apenas o detalhe observado, mas a conclusão que dele se pode tirar. A leitura, no caso, vai bem além da linha do signo, materializa-se nas entrelinhas, no não-dito, no ficar em silêncio.

É dessa outra forma de ver, no detalhe, dialogando com o que se nos apresenta à visão, que se faz a diferença entre o pesquisador e outros observadores, mesmo os mais argutos, embora, muitas vezes, se utilize observação de terceiros, pois jamais se despreza informação. É o caso das informações oriundas de viajantes e naturalistas do século XIX, fonte de conhecimento a antropólogos, historiadores e agrônomos, entre outros profissionais.

Indicar a nomenclatura nativa das espécies, sem a qual nenhum mateiro pode nos auxiliar em campo; preservar espécies, quer em seus nichos originais, pelo respeito aos ciclos biológicos de animais, por meio de interditos, quer pela domesticação de espécies; descobrir “novas” espécies, informando, ao pesquisador, sobre seus hábitos e utilidade para o grupo, também se incluem no repertório das contribuições do nativo. Estas práticas não ajudam somente o pesquisador, mas os usuários em potencial.

Os especialistas nativos não se furtam em oferecer detalhadas descrições do como e onde encontrar o animal, de quando e como utilizá-lo, constituindo uma rede de iniciados, mesmo não tendo uma banca escolar. As “aulas práticas” implicam “[...] ouvir explicações tão precisas *in loco*, no meio do mato, com os exemplos pulando diante do nariz” (POZZOBON, 2002, p. 36), afirma Jorge, ao comentar os ensinamentos de Nyaam Hi, seu mestre Maku.

É fácil aprender fazendo,

[q]uando se cortam árvores novas da floresta tropical a golpes de facão, elas secam e morrem. Mas se forem apenas quebradas com a mão em vez de decepadas por completo, elas formam um nó no lugar quebrado e continuam crescendo. Os índios sabem dizer a idade de um caminho aberto à mão pela altura das arvorezinhas do chão até o nó. A trilha em que estávamos devia ter aproximadamente um ano (POZZOBON, 2002, p. 44-45).

Ao final da trilha, o pesquisador já consegue reconhecer os detalhes.

Relatar, com riqueza etnográfica, os hábitos dos animais, revelando os locais que costumam freqüentar para comer, saciar a sede ou descan-

sar, a partir da observação dos rastros, é arte de caçador. Como anota Jorge, em seu diário,

caminhamos uma hora e topamos com rastros frescos, bem onde as mulheres disseram. Era um olho d'água, nascente de igarapé. As antas gostam desses lugares, porque sempre tem sal para lambar. A lama em volta da vertente estava toda pisoteada. Havia marcas de filhotes, de mães e de machos. Uma rede de caminhos de anta irradiava em várias direções. Pegamos o caminho mais marcado. Os índios concluíram ter sido feito por uma fêmea prenhe, porque as marcas no chão eram realmente fundas, sobretudo as marcas das patas traseiras” (POZZOBON, 2002, p. 37).

Para alcançar a anta, relata Pozzobon (2002, p. 37),

mais uns 40 minutos de caminhada – e lá estava um cocô recém-feito, majestoso, bonito, denunciando a sua dona. Mais adiante, um arbusto derrubado. Folhas mastigadas, bem frescas. Nyaam Hi fez sinal para que parássemos e seguiu em frente sozinho, pé ante pé. Ainda não tinha contato visual, mas estava muito perto. Demorou acho que meia hora para andar dez metros. Quase não o víamos mais, atrás da vegetação. Parou e armou a flecha lentamente. A essa altura, o animal decerto já estava sob o seu olhar exato.

Mas a aula magistral estava por vir, informando a lógica da floresta:

depois Nyaam Hi me explicou com palavras, gestos e desenhos no chão. Quando não se consegue derrubar a anta na primeira tentativa e ela dispara, o grupo de caçadores se divide em dois. O primeiro grupo persegue o animal com muito alarido, para o outro grupo saber a direção da fuga. A trajetória da anta em fuga sempre descreve um longo arco. Pelo barulho dos perseguidores, o segundo grupo sabe qual a direção do arco: se vai dobrando para o norte, o sul, o leste ou o oeste do ponto em que começou a fuga. Então, o segundo grupo sai em linha reta, cortando o arco justo no lugar onde tem certeza que o bicho vai passar. Quando ele chega lá, é recebido com uma saraivada de flechas pela frente. Mas é preciso ser safo, do contrário a anta leva a gente de roldão. É dar o tiro e saltar para o lado (POZZOBON, 2002, p. 39).

Além de terem em mãos utensílios para aprisionamento e abate de espécies, também faz parte do universo de colaboração estabelecido entre o nativo e o pesquisador o repasse de informações sobre o comporta-

mento do animal. De que adiantava o Jorge empunhar seu “22” (revólver), sem conhecer o arco descrito pela anta em fuga?

Pelos ensinamentos, deduzimos que as atividades não são realizadas apenas pela demanda do pesquisador, mas cotidianamente, afinal os Maku “[...] se notabilizaram na literatura etnográfica da área [rio Negro/AM] por terem uma economia centrada na caça e na coleta [...] caçam em territórios de cerca de 10 km de raio em torno de cada aldeia [...]”.<sup>3</sup>

É importante perceber que as pessoas que detêm o conhecimento nativo não podem ser consideradas curiosas, já que não fundamentam sua prática. Uma pessoa é considerada curiosa quando, ao ser questionada sobre o porquê de realizar uma atividade de determinada forma e não de outra, geralmente não consegue responder, ou, se o faz, é de forma evasiva, sem demonstrar segurança no que fala, porque não fundamenta seu conhecimento em princípios de ordenação e sistematização.

Constata-se que a contribuição dos nativos é imprescindível a qualquer proposta de conhecimento da diversidade dos animais de uma determinada área. Entretanto, o êxito das ações depende de colaboração e respeito.

Os profissionais interessados em trabalhar a diversidade da fauna precisam aprender com quem sabe, para poder penetrar no universo nativo e obter reconhecimento social. Especialmente, considerando o “desgaste” das verdades temporárias do dito conhecimento científico.

Voltando ao problema, será que o valor do que se escreve no diário de campo permanece “ativo” ou serve apenas momentaneamente? O diário de Jorge parece ser fonte ilimitada de produção de textos. Em 1999, por meio do Programa Nacional de Diversidade Biológica (PRONABIO), Pozzobon volta ao rio Negro, acompanhado de dois mastozoólogos e realiza trabalho de identificação de áreas prioritárias para uso sustentável e conservação da biodiversidade. O texto, ainda inédito, revela o quanto o autor foi cinzelado por Nyaam Hi.

Ao descrever o acesso à área, dizem Pozzobon et al. (2000, p. 3):

os Maku desta sub-região [...] pertencem ao subgrupo Hupdu, um dos seis subgrupos de fala Maku na região do Noroeste Amazônico. A aldeia visitada pela equipe (Pidn Bu) é uma das mais tradicionais e isoladas entre os Hupdu. Para atingi-la a partir de São Gabriel da Cachoeira, é preciso navegar por dois dias (motor de popa de 30 HP),

subindo o Rio Negro, o Uaupés e, finalmente, até o alto Tiquiê. Toma-se, então, o Igarapé Cabari navega-se por mais uma hora (em marcha lenta, devido aos troncos submersos) até chegar à última aldeia Tukano do Igarapé. A partir daí, o Cabari já não é mais navegável. Toma-se então uma trilha tipicamente Maku, onde se caminha cerca de 4 horas até chegar a Pidn Bu.

Durante a viagem, dizem os autores:

[...] pudemos avistar duas onças (*Panthera onca*) atravessando juntas o Rio Tiquiê (uma delas era preta), dois bandos de macacos barrigudos (*Lagothrix*), além de muitas aves e rastros de roedores, especialmente pacas (*Agouti*). Chamou-nos a atenção a pelagem dos macacos barrigudos, por ser clara, alourada, em vez do cinzento habitualmente encontrado em outras regiões da Amazônia (POZZOBON, 2000, p. 3).

Revirando o diário e cotejando as observações constantes do texto, percebe-se que os informantes não são, unicamente, excelentes professores. São artistas que cinzelam novas criaturas, aptas ao respeito e argutas na observação. Gente feita de fina e rara sensibilidade, pena que nem todos sejam Nyaam Hi, e poucos sejam antropólogos como Yossi Deh-Naw.<sup>4</sup>

## TESOURO ESQUECIDO

Ter com o que anotar quando se está observando sistematicamente é uma excelente prática no exercício científico. As formas podem ser várias, passando pela caderneta de campo, diário, fotografia, gravador ou memorização. As experiências dos antropólogos em particular e de pesquisadores das diversas áreas em geral demonstram como este procedimento pode em muito enriquecer e dar consistência ao processo de construção das evidências dos fatos observados. O poder voltar ao registro de campo é fundamental para a percepção de sua permanência ou transformação, seja do objeto em si mesmo, seja da leitura que dele se faz. O caderno de campo é um tesouro valioso, uma prática simples e eficiente auxiliar da observação e armazenamento de dados sobre a realidade. Verificar de que forma os cientistas exercem esta prática pode ser uma excelente fonte de aprendizado para quem pretende enveredar pela área da pesquisa. Ou seja, a escuta, a observação, o ato de provocar depoimentos e o registro são passos para compreender a ciên-

cia nativa e evitar o enquadramento no estereótipo da anta, criado pelos brancos desalmados.

## ABSTRACT

*A part of the anthropologist work is to understand meaning construction. The precise and comprehensive data collection is one of the techniques used in anthropological research. The book by Jorge Pozzobon, Vocês, brancos, não têm alma: histórias de fronteiras (You white people don't have souls. Stories from the Frontier.) reveals such technique as a tool to write a piece of literature. An anthropologist himself, Pozzobon demonstrates his professional ability to the level of precision essential to the craft. This article reflects on his field notes to unveil the anthropological practice.*

Keywords: *field work; field notes; anthropology research.*

## REFERÊNCIAS

CELINA, Lindanor. *Pranto por Dalcídio Jurandir: memórias*. Belém: Secdet: Falângola, 1983.

CUNHA, Euclides da. *Diário de uma expedição*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

ENGELS, Friedrich. Prefácio da 3ª edição. In: MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política*. Livro primeiro: o processo de produção do capital. Tradução de Reginaldo Sant'anna. São Paulo: Bertrand Brasil, 1967.

LÉVI-STRAUS, Claude. *O pensamento selvagem*. São Paulo: Editora Nacional: EDUSP, 1970.

POZZOBON, Jorge. *Vocês, brancos, não têm alma: histórias de fronteiras*. Belém: UFPA/MPEG, 2002.

POZZOBON, Jorge; SILVA, Maria de Nazareth F. da; SALLES, Leandro Oliveira. *Os índios Hupdu (Maku) e a diversidade de mamíferos na região do alto rio Negro*. Texto inédito submetido ao Boletim do Museu Nacional em 2000.

## NOTAS

<sup>1</sup> POZZOBON, Jorge. *Vocês, brancos, não têm alma: histórias de fronteiras*. Belém: UFPA/MPEG, 2002.



- <sup>2</sup> O índio Nyaam Hi é um sábio e vai fazer parte de toda história de vida profissional e dilemas existenciais de Pozzobon.
- <sup>3</sup> Cf. POZZOBON, Jorge; SILVA, Maria de Nazareth F. da; SALLES, Leandro Oliveira. Os índios Hupdu (Maku) e a diversidade de mamíferos na região do alto rio Negro. Texto inédito submetido ao Boletim do Museu Nacional em 2000.
- <sup>4</sup> Como informa Beto Ricardo, Yossi é corruptela de Jorge e Deh-Naw, significam do “clã” da água boa, versão do significado do seu sobrenome (POZZOBON, 2002, p. 11).



# \_\_\_\_\_RESENHAS\_\_\_\_\_



LEFÈBVRE, Henri. *A revolução urbana*. Tradução de Sérgio Martins e Margarida Maria de Andrade. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999. 184 p.

FABRÍCIO MENDES FIALHO\*

Inicialmente publicado em 1970, sendo traduzido para o português apenas no final dos anos 1990, *A revolução urbana* é livro que, se não antecede boa parte da atual discussão sobre o fim do industrialismo e a emergência de um pós-industrialismo – e também sobre modernidade e pós-modernidade –, certamente se insere como parte substantiva e de leitura obrigatória para tal debate.

O argumento básico de Henri Lefèbvre é de que estaríamos vivendo (devemos lembrar que a primeira publicação da obra ocorreu há praticamente três décadas, embora nos pareça que o argumento central se tenha tornado cada vez mais válido desde então) uma fase de transição, que ele chama de *fase crítica*, na qual se daria um constante e cada vez mais profundo desvendar de uma nova forma social, que se sobreporia gradativamente à chamada “forma industrial” de organização, sobretudo do espaço, vindo a tornar-se predominante e dotada de uma *lógica* diferente: a sociedade *urbana*.

Lefèbvre, para suas reflexões sobre a constituição da sociedade *urbana* (apontada como uma nova forma de organização social do espaço), recupera a tradição dialética de pensamento, tratando, insistentemente, da fluidez, do caráter contraditório e antagônico dos elementos que constituem o mundo social, a esfera das representações, as formas de ocupação do espaço etc. Tal como Marx, que para a compreensão de toda a história que o antecedeu criou uma forma social ainda por vir para servir-lhe de referência, o autor em causa lança mão do mesmo recurso, como detalharei mais adiante.

---

\* Sociólogo e mestrando em Ciência Política pela Universidade Federal de Minas Gerais.

E, sob a luz da ainda nascente sociedade urbana, propõe uma interpretação de toda a história das formas de cidade.

Também ocorre que, em boa parte do texto sob análise, Lefèbvre defende a necessidade de um corpo de conhecimentos novos que sejam mais adequados para a compreensão do fenômeno urbano. A crítica de Lefèbvre dirige-se à atual fragmentação do conhecimento, baseado na lógica formal, que só consegue abordar o objeto de estudo, seja ele qual for, de forma parcial e débil, distanciado de qualquer possibilidade de um entendimento integral do fenômeno, isto é, que aborde suas diferentes facetas. Este conjunto de “ferramentas para pensar” não se adequaria ao urbano, pois este não se consolida enquanto uma parte do real. As ciências modernas, surgidas sob a égide do industrialismo e do formalismo, ao se contentarem com abordagens e resultados parciais, não permitem o conhecimento da totalidade. O urbano para Lefèbvre mostra-se como uma *nova totalidade* emergente. Para suprimir esta “falha analítica”, visando constituir um corpo de conhecimento que possa dar conta de tal tarefa, Lefèbvre propõe o resgate da dialética, única lógica capaz de captar o fluxo e a totalidade, que não se prendem a recortes minúsculos. Vivendo-se em uma fase de transição, fato por si só complicador para a compreensão de qualquer fenômeno, somente uma tentativa de conhecimento geral, para além das particularidades, pode dar luz, fornecer pistas e abrir esta caixa-preta ou esta *fase crítica* (momento específico de reconhecimento da mudança, quando se tem a impressão de que se é “outra coisa”, porque também não se é mais a “mesma coisa” que se era antes). Se o fato de se estar imerso sob este próprio “objeto de estudo”, em seu pleno desenrolar, por si só já dificulta a compreensão do fenômeno, para Lefèbvre, a constituição de saberes fragmentários sobre tal objeto dificulta ainda mais o entendimento do que se passa, e torna ainda mais opaca as lentes pelas quais se tenta apreciar o novo que assim se desvenda.

Todavia, parece-me muito arriscado adotar este tipo de postura lógica. Sem dúvida, é desejável uma tentativa de sistematização do conhecimento que sirva para dar um “panorama geral” do objeto de estudo. Mas a postura defendida por Lefèbvre, se implementada de forma cabal, significaria uma erradicação das ciências na forma atual. Se, por um lado, pode ser desejável, em algumas circunstâncias, este tipo “global” de análise, por outro, resta saber se ela é possível. Se a lógica formal e o atual cânone científico parecem ter algum mérito, é justamente o esforço de uma verticalização do conhecimento, mesmo que muito localizado. Compreendemos que os esforços de Lefèbvre são justamente de

*contraposição* a este modelo fragmentário – segundo ele, afim ao que se poderia chamar de um *ethos* industrialista, que teria expandido certa divisão do trabalho da indústria para todo o tecido social – e a proposição de um modelo de pensamento em que se mostre a relação entre as mais diversas facetas da vida social.

Embora possa soar sugestiva, a proposta lefèbvriana me parece de difícil “operacionalização”, já que, ao se tentar abarcar a realidade com um sobrevôo, afasta-se dos pequenos detalhes que podem ser importantes. A analogia aqui apresentada é a daquele que, de um avião, sobrevoa uma cidade e vê seus prédios, seus parques, suas avenidas principais; mas não vê as pessoas que *fazem* aquela cidade, que lá habitam. Por este viés, o modelo analítico proposto por Lefèbvre abre, certamente, espaço para pesadas críticas oriundas das hoje, muito em voga, *teorias do agente*, que destacam e mesmo põem no centro da discussão o papel desempenhado pelos diversos indivíduos enquanto “agentes ativos” da construção e reconstrução da realidade e das mudanças sociais. Tais teorias contrapõem-se às macroestruturais e macro-históricas, em que os indivíduos são, pelo contrário, passivos, entre as quais as interpretações de Lefèbvre possam, talvez se enquadrar. Lefèbvre, ao final do livro, em suas poucas páginas de conclusão, esboça algumas indicações de reflexões sobre o papel dos indivíduos, ao falar que a “passividade” deles tem origem, justamente, no caráter fragmentário do fenômeno urbano imposto pelo urbanismo. Todavia, este tema deveria merecer maior atenção, e não apenas um rascunho no desfecho do livro. A possível explicação para isto talvez seja o período em que o livro foi escrito, uma época em que as teorias sobre agência ainda não ocupavam lugar tão importante no pensamento social – embora já se encontrassem em germe desde finais dos anos 1960.

Além desta crítica potencial das teorias da ação e respectivos agentes sociais, outro argumento que vai contra tal proposição de Lefèbvre, de um pensamento totalizante, tem origem na filosofia do conhecimento e da ciência que, desde o início do século XX, tem voltado seus esforços para a demonstração da impossibilidade de apreensão completa do real. Mesmo sabendo que Lefèbvre atribui tais posições à ideologia industrialista, é fato também que as pesquisas sociológicas e antropológicas mostram a existência de diferentes lógicas e categorias de conhecimento entre diferentes culturas, cada uma delas proporcionando a quem as possui uma forma diferenciada de apreender o mundo real e compreendê-lo. Diante desse quadro, soa como exagerada presunção a

proposta de um modelo de lógica e conhecimento que pretenda abranger e compreender toda a realidade.

Os aspectos “teóricos” do livro em foco, destacadamente, são contribuições relevantes. Como esboçado aqui anteriormente, o autor trata a *revolução urbana* emergida da fase industrialista mas superando-a, referenciando a um novo formato social, contendo em seu interior outras formas de vida e interação, possuindo lógica e substância diferentes. Para dar conta do advento desta “nova sociedade”, que ainda não se consolidou mas coexiste em pleno processo, Lefèbvre esboça a sociedade urbana na virtualidade, que, ao mesmo tempo em que não existe no mundo real, está contida, em forma não acabada, na realidade, possibilitando ao pensador antever algumas de suas faces, que já se desenham. Assim, o autor esboça um modelo de *urbano*, que serve para guiar sua compreensão do fenômeno atual, permitindo-lhe, também, compreender todo o seu desenvolvimento histórico, através de uma teleologia que adota o “fim da história” para compreender e explicar as etapas e as mudanças que ocorreram anteriormente.

Contribuição interessante é a forma como ele considera o *urbano* enquanto *forma pura*. O que o caracteriza é seu caráter de simultaneidade, de ser “ponto de encontro”, local onde coisas diferentes se encontram e coexistem. O urbano, enquanto forma, é indiferente a cada diferença que contém, mas não é indiferente a todas as diferenças, já que ele as reúne. Este caráter de “centro gravitacional” de que o urbano é dotado atrai para ele tanto o que nasce da natureza quanto o que é gerado pelo trabalho. A isso se deve o que o autor chama de “implosão-explosão” do urbano, em que a grande cidade torna-se tão “densa” em torno do seu centro, que acaba por explodir, irradiando a urbanização para além dela, gerando vários outros centros. Tal é o dinamismo que constitui a marca do *urbano*: a pluricentralidade. Esta multiplicidade de centros potenciais constitui, para o autor, o “caráter fascinante do urbano”: em qualquer lugar, mesmo que inicialmente vazio, em qualquer momento, pessoas e objetos podem se reunir, e aí *algo acontece*, constituindo-se, temporariamente, um novo centro e tornando o vazio apenas aparente. Diferente das formas antigas de cidade, em que o centro é unitário e bem definido enquanto palco para a efervescência social, no *urbano* todo lugar é um centro potencial. Em qualquer espaço, podem ocorrer manifestações e aglutinações.

Outro aspecto interessante é que Lefèbvre, no início da década de 1970, já tratava do que se costumou chamar de sociedade pós-industrial. A emergência desse urbano como espaço que se constitui enquanto con-



centração de coisas diferentes (e mesmo contraditórias entre si) rompe com o mito do urbanismo (baseado em uma ideologia industrialista de “controle” e adequação do espaço), a que se imputava capaz de planejar e ordenar a convivência e relações. Esta ordem industrial de organização do espaço, com seu pleno desenvolvimento, simplesmente seria superada (embora não deixe de existir em absoluto, sendo uma das camadas compositoras do urbano). Com ela, para Lefèbvre, implode, conjuntamente, a forma de pensamento fragmentário e a tentativa de planejamento e ordenação das relações e condutas dos seres humanos. À esteira disso, o autor desenvolve uma árdua crítica ao urbanismo. Por se considerar responsável pelo ordenamento do urbano no território, tenta abraçar a totalidade e intervir nela por meio de suas representações de tempo e espaço. Todavia, os urbanistas se esquecem de que o espaço é um produto da práxis, e não um resultado de pensamento conceitual. O urbanismo se caracteriza, portanto, como um saber técnico que se propõe a domar o indomável, ou seja, controlar o intenso fluxo das relações sociais que se dão e produzem na cidade e/ou neste espaço, tentando enquadrá-las em formatos e modelos de interação baseados apenas em abstratas concepções espaço-temporais, que não levam em conta estas relações produtoras.

O aspecto que mais chama a atenção nesta obra é a proposição de Lefèbvre de que, se a “época industrial” era a época da organização racional de pessoas, objetos e espaços, a época da produção, o urbano, mostra-se como uma “época de fruição”. Infelizmente, o autor não desenvolve de forma mais detalhada este conceito de fruição e a forma como esta se dá no urbano, restringindo-se a alguns *insights*. Todavia, estas indicações possibilitam um amplo leque de formas de se pensar tal fruição, por meio de um debate sobre a cultura de consumo e de um desenvolvimento correlato a este tema das pluricentralidades. O ponto é que esta “sociedade da fruição”, emergindo como certa superação da “sociedade da produção”, permite pensar numa “sociedade de consumo” que, pela sua dinâmica arredia e não passível de dominação e planejamento, tal como pensado pelos urbanistas, apresentaria maior propensão à realização de gostos pessoais do que o permitido pela disciplina imposta pelos regimes de trabalho do industrialismo. Estes, com seu cálculo racional de custo-benefício, de horários estabelecidos, dos ciclos produtivos e, sobretudo, de uma ética do trabalho, de certo ascetismo, tentam conter e condenam o uso conspícuo e não-produtivo das riquezas e dos desenvolvimentos tecnológicos. O novo arranjo social estaria, portanto, muito mais alinhado com a afirmação da auto-identidade,

abrindo espaços para a auto-expressão e para o livre curso da vida, que vai muito além da mera produção e reprodução da vida material, carregando consigo satisfações de ordem puramente simbólica.

É sobre esses dois “eixos”, o da “dialética da totalidade” enquanto forma de concepção e entendimento dos acontecimentos, e o do pós-industrialismo e da urbanidade, como forma de organização espacial e também social das relações e da vida, que se constitui o *urbano*. O urbano aparece como uma nova forma de organização da vida, em todos os seus aspectos, assim como o capitalismo tem sido, nos últimos dois ou três séculos. O espaço urbano ultrapassa o capitalismo/industrialismo, constituindo-se como uma forma de organização social mais livre, uma vez que ultrapassa “constrangimentos estruturais” existentes na sociedade industrial. O urbano parece, assim, constituir uma organização social que permitirá, de forma muito mais efetiva do que se daria, mesmo hoje, na *fase crítica*, uma maior emancipação e autonomia do ser humano, uma vez que ele sairá do subjugo do ritmo e do *ethos* industrialista, abrindo espaço para a fruição e para o convívio das diferenças em um mesmo espaço, já que a pluricentralidade pode proporcionar um lugar a todos os “diferentes”.

NUMMER, Fernanda Valli. *Ser polícia, ser militar: o curso de formação na socialização do policial militar*. Niterói: EdUFF, 2005. 114p.

DELMA PESSANHA NEVES\*

Escrito originalmente para atender aos requisitos da obtenção do grau de mestre pelo Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da UFRGS, as questões elaboradas por Fernanda V. Nummer neste texto são de grande importância no plano do conhecimento público. Primeiramente porque se trata da formação e reprodução de agentes delegados para o exercício do controle na sociedade. Em segundo lugar porque este processo de formação de militares encontra-se em questionamento e reformulação, seguindo, mesmo que sob delicadas negociações, os princípios de redemocratização em curso na sociedade brasileira.

A autora, engajada nessa luta, colabora, a partir da publicação das reflexões sistematizadas no texto, com o avanço do processo de redemocratização não só da organização militar (em seus procedimentos internos de disciplinarização), mas também de construção geral dos cidadãos. A relativização de preconceitos e estigmas, o debate em torno de verdades unilaterais que pulsam no sentido do poder e da potência, da monopolização do uso da força, inclusive física, são instrumentos indispensáveis para a adoção de atitudes mais propositivas na construção de processos de segurança pública.

A publicação do texto é assim muito oportuna. Contribui para a ampliação do estoque de questões para reflexão e comparação, de situações presentes no mesmo campo de intervenção social. Consequentemente, facilita o debate em torno da reestruturação do processo de formação profissional pelos militares. Também se torna importante para professores de diversas univer-

---

\* Professora do Programa de Pós-graduação em Antropologia e Ciência Política, bolsista do CNPq vinculada ao Departamento de Antropologia, pesquisadora do NUFEP e professora do Curso de Especialização em Políticas Públicas de Justiça Criminal e Segurança Pública (Módulo Questão Agrária e Segurança Pública), todas unidades integradas ao Instituto de Ciências Humanas e Filosofia da Universidade Federal Fluminense.

sidades públicas, que se vêm integrando a diferenciados cursos de especialização em políticas públicas em justiça criminal e segurança pública, pois que podem assim contar com rigorosa observação prática dos modos de objetivação do tornar-se militar. Ou podem relevar questões pertinentes ao diálogo estruturante da prática pedagógica, nesse contexto institucional tão proclamadas.

Fernanda Valli Nummer elege como objeto de estudo o processo de conversão do civil em militar e o analisa por meio de meticulosa observação e levantamento de dados subjacentes aos procedimentos: rituais, *curriculum*, atividades, maneiras de se vestir ou de *se fardar*, de se apresentar e de se comunicar. Traz, assim, à tona, uma interpretação sobre o *ethos* e a hegemônica visão de mundo dos representantes da instituição, implícitos nas formas de produção e inculcação de saber, nas técnicas e estratégias pedagógicas.

Enquanto texto também elaborado para demonstrar a capacidade de inculcação de outro *ethos* profissional – o do antropólogo –, apresenta-se como cuidada etnografia. A autora explicita, como recurso de compreensão do universo estudado, as reflexões, as negociações, as conquistas e os constrangimentos inerentes a uma situação de pesquisa. Muitas das regras e princípios de constituição do ser aprendiz de militar foram apreendidas a partir da própria experiência da pesquisadora. Ela revela, por tais mediações, os recursos valorizados para se fazer familiar e o seu estranhamento diante de um mundo dela distanciado; mas principalmente as negociações necessárias para ser percebida e situada como estranha e, dessa condição, realizar a pesquisa.

Assim sendo, a etnografia trata duplamente de processos de construção de identidades, de inculcação de saber e de sujeição ou acatamento de obrigações morais. Tanto a antropóloga como os *praças* ou os aprendizes de soldado estão relativamente desnudos para se prepararem ritualmente para o “enfardamento”.

Afinada com os princípios metodológicos mais caros à Antropologia, a autora analisa maneiras de falar, pensar e agir, objetivadas sob múltiplas configurações, mas cuja melhor eficácia se funda no desestímulo ao questionamento e à dessacramentalização de práticas e crenças inabaláveis. Estas se apresentam como baluartes da própria identidade institucional monumentalizada no quartel.

Investida desse tipo de preocupação, necessária para fazer revelar sociologicamente a instituição, a autora não se deixou cair na armadilha da busca do discurso único e monopolizado. Pelo contrário, insiste na com-

As proposições interpretativas apresentadas pela autora estão fundamentadas em conhecimento vasto e atual da bibliografia produzida em torno do tema. Estão articuladas aos investimentos de tantos outros autores que se têm dedicado a este campo temático e político. Fernanda Valli Nummer agrega, assim, contribuição ao estudo da construção de novos seres sociais, dos processos de conversão ressaltados em momentos de transformações sociais mais intensas, dos modos de constituição das instituições de intervenção na vida social. Colabora para a superação do debate intelectual cujas matrizes de pensamento estão ancoradas em dicotomias esterilizantes: reflexão e ação, corpo e emoção. Mas toda esta generosidade intelectual funda-se na dívida com antepassados fundadores da Antropologia, porque herdeira de linhagens temáticas e metodológicas constituídas institucionalmente por Durkheim, Marcel Mauss e seus companheiros de pesquisa. Mas vai além, afiliando-se a domínios de saberes reconhecidos pela dedicação ao estudo dos modos de constituição de regras, cuja verbalização mais eloqüente se exprime no conflito, na *fofoca*, na acusação, na exceção, como já assinalara Mary Douglas, por exemplo. Por fim, integra contribuições mais recentes de sociólogos e filósofos como Bourdieu e Foucault ou mesmo Norbert Elias, e articula, sem se perder, todas estas dimensões pela referência disciplinada à noção de *embodiment* (incorporamento).

A subdivisão dos capítulos é extremamente coerente com o desdobramento do objeto proposto e com o desenho metodológico da pesquisa, definida pela reflexão emergida da observação direta e por vezes parti-

cipante, pela incorporação incessante do ponto de vista do observado, de suas formas mutantes de perceber o mundo pelo qual se mobiliza para, enobrecidamente ou questionadamente, integrar e acorrer com expectativas e valores morais convergidos por afinidades eletivas.

Por todos os aspectos acima levantados, julgo de extrema relevância a leitura do texto que, com certeza, virá ao encontro de interesses dos antropólogos, dos militares responsáveis pela formação ou situados na condição de aprendizes e dos cidadãos engajados na construção reflexiva de uma sociedade democrática, referida pelos princípios da justiça social.

LATOURE, Bruno. *Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(it)iches*. Tradução de Sandra Moreira. Bauru: EDUSC, 2002. 116p.

BRUNO LATOUR  
VERLAN VALLE GASPAR NETO\*

No pequeno livro intitulado *Reflexões sobre o culto moderno dos deuses fe(it)iches*, Bruno Latour dá continuidade ao projeto já esboçado em *Jamais fomos modernos. Ensaio de Antropologia Simétrica*. Conservando a mesma vontade de inovação, agora, quase que numa provocação herética, convida-nos a reconhecer que erigimos sim, cultos a deuses e fetiches. Sustenta que, por meio de um posicionamento simétrico, podemos reconhecer em nós mais do que a crença, e no outro, a verdade; é possível à Antropologia Simétrica superar o corte entre ambas.

A idéia inicial e que dá suporte ao livro é a de que em sua atitude antifetichista e iconoclasta, os modernos, ao promoverem uma separação brusca entre os fatos objetivos criados em nossa sociedade e as “ilusões” experimentadas pelos povos “encantados”, produzem, eles mesmos, fetiches tanto de um lado quanto do outro. O antifetichista seria aquele que acusa outrem de ser fetichista, ou seja, de não atentar para a origem humana da força que anima o objeto que considera sagrado e, em parte, autônomo. Diante disso, o crítico moderno se coloca como capacitado para acabar de uma vez por todas com tal confusão, mostrando a origem humana de tudo o que se crê ter vida própria. Por este movimento abrem-se duas possibilidades: a de devolver a força ao sujeito ou à sociedade. Optando-se pela segunda modalidade, eis que se cai numa multidão de causas em que a força fica diluída ao mesmo tempo que se lhe assegura uma origem transcendente, alhures ao sujeito.

---

\* Mestrando do Programa de Pós-graduação em Antropologia da UFF.

Assim, os modernos acreditam na crença ingênua dos outros e no seu próprio saber sem crença. Contudo, esta crença não pretende explicar o estado mental de uns e a ingenuidade dos outros. Ela pretende demonstrar a ação humana por detrás das forças invisíveis (supostas) e, ao mesmo tempo, o que há de invisível por detrás da aparente liberdade humana. Essa dupla denúncia, paradoxal por si mesma, só é possível porque os modernos utilizam dois operadores, a saber: os objetos-encantados, que são os fetiches propriamente ditos; e os objetos-feitos, que são as coisas explicadas pela ciência. No primeiro movimento da crítica, os modernos apostam na ação humana para desconstruir a crença da alteridade. “A força que eu suponho vir do machado de Xangô emana, na verdade, de mim mesmo.” Já no segundo movimento da crítica, eles mostram que a liberdade subjetiva do homem comum (ou da alteridade) é, na verdade, guiada por aquilo que a ciência pode explicar. “Eu achava que o trovão era feito por mim mesmo e agora descubro que ele é resultante do atrito entre duas nuvens carregadas.”

São duas formas de denúncia bastante próximas, mas que os críticos modernos evitam aproximar, comparar. Para Latour, o pensador crítico, com seus objetos-feitos, está na mesma posição que o ingênuo com seus objetos-encantados, e é a noção de crença que permite que a falsa separação seja realizada.

Um outro artifício empregado pelos modernos para promover tal ruptura é a alocação dos elementos constitutivos dos fatos e dos fetiches em quatro listas que não podem, sob qualquer hipótese, misturar-se. São dois pólos, pólo-objeto e pólo-sujeito, cada qual subdividido. No primeiro, estão os objetos-causa (Economia, Lingüística, Sociologia, Genética, Botânica, Geografia etc.), coisas nas quais os modernos crêem piamente; e os objetos-encantados (religião, cultura popular, moda, superstições, mídia, ideologia etc.), que são as coisas a serem rechaçadas. O pólo-sujeito é preenchido sob as valorações de débito (estados mentais, sentimentos, comportamentos, fantasias etc.), que são as coisas consideradas inúteis pela modernidade; e de crédito (responsabilidade, liberdade, inventividade, intencionalidade etc.), coisas às quais se deve dar importância. Aqui, mais uma vez, encontra-se a crença como orientadora de tal separação.

O problema de tal postura segregacionista reside na não-observância, por parte dos modernos, de que não há fetichismo e antifetichismo. O que há, na verdade, são deslocadores de ação, seres (ou coisas) que estão intimamente vinculados à nossa vida e que a fazem funcionar. Como a crença opera como elemento separador dos repertórios fetichista e



antifetichista, Latour quer mostrar que sua supressão revela não haver maiores diferenças entre sociedades modernas e não modernas, e que mesmo nós, expoentes máximos das ciências exatas, jamais deixamos de conferir autonomia aos nossos objetos enquanto nos consideramos criadores destes.

Não há, portanto, qualquer contradição, quando se afirma ter-se “produzido” algo ao mesmo tempo que se lhe assevera uma certa “autonomia”, como fazem os adeptos do candomblé, ao descreverem suas divindades como assentadas, fabricadas e, simultaneamente, reais (e relativamente autônomas). Ou, como fez Pasteur, quando anunciou seu fermento láctico que, num primeiro momento, tem a sua existência atribuída ao cientista, ao passo que, posteriormente, apresenta-se como fato em si. Para Latour, há uma outra explicação possível para essa “mistura” não desejada, desde que abramos mão do pensamento crítico moderno, das noções de crença, magia, má-fé e de autonomia, tão fascinantes.

Com a negação da crença, o antifetichismo, que se vangloria pela criação de fatos explicáveis objetivamente, passa a ser objeto de estudo da Antropologia, numa perspectiva simétrica, qual seja, a de nos inquirirmos sobre nossos objetos cultuados da mesma forma que fazemos com os outros. Eis, então, que desponta uma significativa diferença entre uma concepção moderna e uma não moderna sobre o que seja fato. Para a primeira, há uma quebra entre fato fabricado e fato não fabricado, ao passo que, para a segunda, o fato é um *passé* para a solução de continuidade entre a ação humana e sua independência. Daí a importância dos *scienses studies* ou da Antropologia da ciência que, para o autor, obriga a teoria a levar em conta a prática dos cientistas e utilizar os mesmos mecanismos empregados para dar conta dos fetiches.

A Antropologia simétrica possui um operador que a auxilia no exercício comparativo sem acreditar na crença. Latour denomina-o fe(i)tiche, um objeto que é fabricado e que fala ao mesmo tempo. A grafia é retirada das bases etimológicas da palavra fetiche, reflexão sobre a qual não nos deteremos aqui. Basta-nos apenas compreender que, para o autor, o fe(i)tiche pode ser entendido como um objeto que *faz falar*, e que ele representa a certeza inquebrantável de que, ao nos voltarmos para a prática, não temos que, necessariamente, escolher entre construção e verdade.

Esta não-crença na crença (*Felix culpa*) permite-nos desvendar o duplo repertório dos modernos, que se estrutura do seguinte modo. De um

lado, está o fato como referente, realidade exterior, e, do outro, o fetiche, relacionado às crenças absurdas dos sujeitos. Campos bem distintos e bem separados, para que não haja contradições. Contudo, e é aí que entram os fe(i)tiches, é possível que se estabeleça uma ponte, que os modernos querem negar, entre fatos e fetiches. Pelo menos na teoria. É que, para Latour, os fe(i)tiches permitem que construção e verdade permaneçam sinônimos. Quando são quebrados, perde-se o intercâmbio e, por extensão, as possibilidades de criação e de experiência.

A negação sobre a qual insistem os modernos no que tange aos fe(i)tiches está associada ao modo pelo qual eles são quebrados. Segundo Latour, isso é realizado de duas maneiras. Primeiro há uma quebra vertical, com a separação entre pólo-sujeito e pólo-objeto, como nós já vimos. Posteriormente, há uma quebra oblíqua, separando a vida teórica da vida prática. A teoria leva a sério a ruptura anterior, enquanto que a prática permite que confundamos tranqüilamente o que é feito por nós e o que está além. Em resumo, o que ocorre é que, no primeiro momento, escolhemos entre fatos e fetiches; já no segundo, não escolhemos, passamos de um lado a outro graças aos fe(i)tiches, mas sem explicitar esse movimento.

Compreender os fe(i)tiches dos modernos é reconhecer também que eles são construídos para substituir outros, outrora destruídos. Isso, não obstante, não basta. É preciso tomar tento nos constantes remendos com os quais se procura re-colar os pedaços resultantes das destruições. A restauração, já realizada pela primeira ruptura, é feita num universo subterrâneo, sem deixar claro, pelo menos num primeiro momento, as forças extraordinárias que os modernos articulam para suas inovações. Graças aos ídolos destruídos, é possível realizar inovações sem correr riscos e sem responsabilidades.

A Antropologia simétrica revoga essa proibição, conferindo ao fe(i)tiche um sentido positivo, reconhecendo-o como um elo necessário entre verdade e construção. Sendo assim, os objetos jamais ocupam uma posição estanque de objeto-encantado ou de objeto-causa. O mesmo ocorre com os sujeitos e a construção destes, que para o autor, se dá do mesmo modo como ocorre com os objetos. Os modernos tentam fazer do sujeito um ente composto, em seu âmago, de fantasias e sonhos quase que idiossincráticos, que sofrem constantemente a incidência dos objetos-causa (mundo exterior) ao mesmo tempo que põem para fora, por meio de representações, sua interioridade, na tentativa de estabelecer uma ponte entre esta última e as certezas do mundo exterior. A Antropologia simétrica não pretende que os sujeitos sejam identificados como meros

entes passivos diante do mundo, dotados de uma crença ingênua em deuses e fetiches. Não é assim com os cientistas e não é assim com os adeptos de candomblé. Seus objetos de culto não se apóiam numa escolha entre construção e realidade. Eles simplesmente existem, de modos diferenciados, povoando o mundo nos mais diversos espaços. Cada qual possui aquilo que Latour denomina *caderno de encargos*, o que lhe compete enquanto objeto que faz-falar.

Segue-se, desse modo, que a Antropologia simétrica não deve se ocupar dos objetos-causa, dos sujeitos-fonte, das representações arbitrárias que ligam ilusões e realidade ou das determinações causais que explicam as representações arbitrárias em si mesmas. Ela deve se direcionar para a dicotomia saber/crença, negando-a enquanto estrutura definitiva, pois não se quer que as coisas sejam mais do que são (que pedras sejam mais que pedras). Quer-se, apenas, que elas tenham a autonomia que forem capazes de expressar. E mais, se essas divindades existem, e Latour afirma que sim, é preciso inseri-las num ecumenismo que advogue pela equidade no trato com elas, já que abrimos mão da separação entre sujeito e objeto.

Revela-se, portanto, a vantagem da simetria que, ao tomar como exemplo de seus escrutínios os seres mais respeitados de nossa cultura, lança luz sobre as mais “desprezíveis” das outras. A intenção dos modernos foi colocar essas numerosas entidades num outro mundo, já que elas não podiam fazer parte do mundo exterior e da causalidade e nem do nosso âmago fantasioso. É preciso agora que rompamos com isso, dando importância apenas ao mundo das práticas, no qual ocorrem as passagens. Com isso, fica claro que as divindades existem e que elas podem ser descritas numa linguagem exata, sem apelos ao exotismo e sem supor que vieram de um outro mundo diferente do nosso.

Vê-se, a despeito de tudo o que se levanta nesta discussão empreendida por Bruno Latour, que há duas maneiras de se encarar os fe(i)tiches. Uma delas, dotada de um caráter eminentemente pejorativo, é aquela referente ao tipo de culto erguido pelos modernos. Nele, pretende-se negar às coisas que eles fabricam a autonomia que eles mesmos lhes dão; do mesmo modo, nega-se aos sujeitos a autonomia que lhes é conferida pelos objetos que criaram. Os modernos não querem ser superados pelos acontecimentos e procuram manter o domínio encontrando no homem a fonte da ação. Mas se não podem fazê-lo, então diluem o sujeito-fonte numa série de coisas maiores (genética, estrutura, por exemplo).

Uma outra visão se anuncia com a proposta de Latour. Para ele, como os homens não têm o domínio total sobre o que fazem, outros entes os superam na ação. Faz-se, então, uma mediação na qual o sujeito ganha autonomia ao conceder a autonomia que não possui aos seres que advêm graças a ele. Para realizá-lo, é preciso que se armem de um elemento que permita essa interlocução, que nada mais é do que o fe(i)tiche, que adquire, aqui, uma expressão positiva. Assim, os modernos se vêem obrigados a prestar um culto explícito a estes objetos que fazem-falar a si mesmos e aos humanos que os produzem.

Esta reflexão sobre o tipo de culto que os modernos fazem aos seus deuses, entidades, objetos-causa, fatos objetivos, como se queira chamar, amplia nossa capacidade de pôr em primeiro plano um dos mais significativos atributos da Antropologia, que é o de nos olharmos através dos outros. O posicionamento simétrico almejado pelo autor exige que se coloquem, sob a mesma pressão acusatória, deuses pagãos e fermentos industrializados, alertando-nos para o quanto há de fé em nossa soberba racionalidade.

## REFERÊNCIAS

LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos: ensaio de Antropologia Simétrica*. Tradução de Carlos Irineu da Costa. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994. 152 p. (Coleção Trans).

---

# **NOTÍCIAS**

## **DO PPGACP**



## A INTERNACIONALIZAÇÃO DO PPGA: UMA PERSPECTIVA COMPARADA

Em 2005, no âmbito do Programa de Pós-graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense (PPGA/UFF), foram aprovados três convênios internacionais que têm como objetivo propiciar o intercâmbio de professores e estudantes, em missões de trabalho, estudo e pesquisa. Os convênios incluem parcerias com a Universidade de Buenos Aires e a Universidade Nacional de Misiones, ambas da Argentina (CAPES-SPU e CAPES-Secyt) e com a Universidade Agostinho Neto de Angola (Pró-África – CNPq). No âmbito nacional, além de professores e alunos do PPGA, participam dos convênios Programas de Pós-graduação de outras Universidades brasileiras, como o Programa de Pós-graduação em Antropologia da Universidade Nacional de Brasília e o Programa de Pós-graduação em Direito da Universidade Gama Filho. Os três convênios, aprovados em 2005, somam-se ao convênio já vigente entre a UFF e Universidade de Paris X, na França, no âmbito do Projeto CAPES-COFECUB e a parceria com o Departamento de Criminologia da Universidade de Ottawa, no Canadá.

Os convênios resultam das parcerias anteriores entre professores do PPGA e pesquisadores do Núcleo Fluminense de Estudos e Pesquisas, ligado ao Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, com os grupos mencionados. Essas parcerias vêm-se consolidando nas reuniões periódicas entre pesquisadores e estudantes nas reuniões da Associação Brasileira de Antropologia; na Reunião de Antropologia do Mercosul; da Associação Latino-americana de Antropologia; na Associação Nacional de Pós-graduação e Pesquisa em Ciências Sociais e no Congresso Lusofro Brasileiro de Ciências Sociais, bem como em Seminários inter-regionais e internacionais organizados conjuntamente.

Os convênios inserem-se, principalmente, nas linhas de pesquisa “Cultura jurídica, segurança pública e conflitos sociais” e “Etnografia urbana”. Os mesmos aprofundam uma abordagem comparativa dos processos de administração institucional de conflitos, do funcionamento das burocracias policiais e judiciárias, de diferentes sensibilidades jurídicas e formas de sociabilidades e associativismo. Da mesma forma, propiciam a participação de professores e estudantes em culturas acadêmicas de outros países, por meio da ministração e da realização de cursos, respectivamente.

A seguir, apresenta-se um resumo de cada um dos convênios mencionados.

**CNPq - Brasil e Angola: cultura, direito e sociedade em uma perspectiva comparada** (Edital Pró-África/CNPq) – Missão exploratória envolvendo a Universidade Federal Fluminense, Universidade Gama Filho e Universidade de Brasília (Brasil) e Universidade Agostinho Neto (Angola). Período: 2006-2007

Este projeto tem por objetivo financiar a mobilidade de pesquisadores, docentes e estudantes brasileiros e africanos de modo a fortalecer relações de cooperação científica e tecnológica entre Brasil e Angola. Essa mobilidade resultará em missões exploratórias para identificação, discussão e elaboração de propostas que visem ao desenvolvimento de temas relacionados às Ciências Humanas e Sociais, particularmente estudos sobre políticas públicas em Segurança Pública e Justiça Criminal, relações de poder, processos institucionais de administração de conflitos e processos de urbanização em uma perspectiva comparada.

**Capes - Cofecub / Brasil – França: Sociologia da experiência privada e pública no Brasil e na França. A república no cotidiano: conflitos sociais, ações coletivas, engajamentos associativos e provas pessoais.** Universidade Federal Fluminense/Universidade de Paris X. Período: 2006-2008.

O projeto é desenvolvido no âmbito do PPGA – Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense, no Brasil, e no IPRAUS – Institut Parisien de Recherche: Architecture, Urbanistique, Sociétés, em Paris.

Objetiva observar a questão da República buscando apreender tal de que forma ela é vivida, percebida e praticada por cidadãos comuns na vida cotidiana, insistindo particularmente sobre as situações de conflito social ou de protestos cívicos. Propondo uma *sociologia da intimidade, dos conflitos, e da mobilização*, recorre a uma perspectiva etnográfica e a entrevistas aprofundadas para examinar, respectivamente: a) maneiras de viver com os outros, de gerir sentimentos sociais e de aplicar categorias morais;

b) examinar a crise dos modelos convencionais de controle social a partir do modo como indivíduos em uma situação definida, postos em situação de conflito, tendem a regular suas interações cotidianas, a controlar a distância social e a manipular suas capacidades de autocontrole, na relação com os outros;

c) abordar problemáticas, conceitos e métodos, em particular, no estudo das associações de bairro, do planejamento urbano, dos problemas



de meio ambiente e de segurança, transportes, mulheres, AIDS e solidariedade, por exemplo.

Um dos objetivos do projeto é aprofundar a reflexão cruzada sobre o sentido do “público” através da gênese histórica deste conceito na França e no Brasil, buscando seus usos práticos em diversas situações. No lugar de considerar evidente, óbvio, o conceito de “público”, tal como é discutido por juristas e/ou filósofos, a meta proposta é de o sociologizar e de o historicizar.

### **CAPES – Secyt– Brasil e Argentina**

**Projeto: Burocracias penais, processos institucionais de administração de conflitos e formas de construção de cidadania. Experiência comparada entre Brasil e Argentina.** Universidade Federal Fluminense (NUFEP) – Universidade de Buenos Aires (Equipo de Antropologia Jurídica). Período: 2005-2007.

Por meio deste projeto, o Núcleo Fluminense de Estudos e Pesquisas (NUFEP/UFF) e o Equipo de Antropologia Política y Jurídica da Universidad de Buenos Aires, propõem o desenvolvimento de pesquisas conjuntas no campo da Antropologia Política e Jurídica. Através do intercâmbio de docentes, professores visitantes e estudantes de pós-graduação, se buscará construir espaços de reflexão teórica sobre o funcionamento da burocracia policial e judiciária, os processos de implementação de reformas policiais e judiciais, bem como os processos de administração de conflitos no espaço público. Neste sentido, apresentam-se as seguintes linhas de pesquisa:

1. A análise comparativa das formas de funcionamento das burocracias penais, particularmente através do estudo dos processos de implementação de reformas na instituição policial e judiciária e no processo penal;
2. A análise comparativa das formas institucionais de administração de conflitos e de construção de cidadania e reconhecimento moral no espaço público.

### **CAPES – SPU - Programa de Centros Associados de Pós-Graduação Brasil-Argentina**

**Projeto: Burocracias penais, processos institucionais de administração de conflitos e formas de construção de cidadania. Experiência comparada entre Brasil e Argentina.** Período: 2005-2007.

Esta proposta tem como objetivo associar, por convênio institucional, as atividades do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Uni

versidade Federal Fluminense, no Brasil, e do Programa de Pós-graduação da Faculdade de Filosofia e Letras da Universidade de Buenos Aires, na Argentina, contando com o apoio dessas instituições e de seus pesquisadores/professores. Também se beneficiará da participação do Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade Nacional de Misiones, na Argentina, e, no Brasil, do Programa de pós-graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília e do Programa pós-graduação em Direito da Universidade Gama Filho (RJ).

O projeto visa a promover estudos sobre as estruturas curriculares dos respectivos cursos de pós-graduação, nas áreas correlatas, procurando adaptá-las reciprocamente. A observância dessa premissa, desejavelmente, permitirá o reconhecimento mútuo de créditos obtidos nas instituições participantes do programa. O estudo comparativo focalizará áreas específicas de pesquisa, vinculadas principalmente ao campo da Antropologia do Direito e da Antropologia Política. Assim, por meio do intercâmbio de docentes, professores visitantes e estudantes de pós-graduação, buscar-se-á construir espaços de reflexão teórica sobre o funcionamento da burocracia policial e judiciária e seus reflexos no campo do acesso à justiça e ao direito, às tradições e aos costumes jurídicos locais, à “produção de verdades” nos procedimentos policiais e judiciais, assim como aos processos de construção da memória dessas instituições ou de segmentos societários, relacionados às mesmas.

RELAÇÃO DE DISSERTAÇÕES DEFENDIDAS  
NO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO  
EM ANTROPOLOGIA

CURSO DE MESTRADO EM ANTROPOLOGIA

1 TÍTULO: **UM ABRAÇO PARA TODOS OS AMIGOS**

Autor: Antonio Carlos Rafael Barbosa

Orientador: Prof. Dr. José Carlos Rodrigues

Data da defesa: 16/1/1997

2 TÍTULO: **A PRODUÇÃO SOCIAL DA MORTE E MORTE  
SIMBÓLICA EM PACIENTES HANSENIANOS**

Autor: Cristina Reis Maia

Orientador: Prof. Dr. José Carlos Rodrigues

Data da defesa: 2/4/1997

3 TÍTULO: **PRÁTICAS ACADÊMICAS E O ENSINO  
UNIVERSITÁRIO: UMA ETNOGRAFIA DAS FORMAS  
DE CONSAGRAÇÃO E TRANSMISSÃO DO SABER  
NA UNIVERSIDADE**

Autor: Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto

Orientador: Prof. Dr. Roberto Kant de Lima

Data da defesa: 16/6/1997

4 TÍTULO: **“DOM”, “ILUMINADOS” E “FIGURÕES”:**

UM ESTUDO SOBRE A REPRESENTAÇÃO DA  
ORATÓRIA NO TRIBUNAL DO JÚRI DO RIO DE  
JANEIRO

Autor: Alessandra de Andrade Rinaldi

Orientador: Prof. Dr. Luiz de Castro Faria

Data da defesa: 3/1/1997

5 TÍTULO: **MUDANÇA IDEOLÓGICA PARA A QUALIDADE**

Autor: Miguel Pedro Alves Cardoso

Orientador: Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Livia Neves Barbosa

Data da defesa: 7/10/1997

6 TÍTULO: **CULTO ROCK A RAUL SEIXAS: SOCIEDADE  
ALTERNATIVA ENTRE REBELDIA E NEGOCIAÇÃO**

Autor: Monica Buarque

Orientador: Prof. Dr. José Carlos Rodrigues

Data da defesa: 19/12/1997

7 TÍTULO: **A CAVALGADA DO SANTO GUERREIRO: DUAS  
FESTAS DE SÃO JORGE EM SÃO GONÇALO/  
RIO DE JANEIRO**

Autor: Ricardo Maciel da Costa

Orientador: Prof. Dr. Roberto Kant de Lima

Data da defesa: 23/12/1997

8 TÍTULO: **A LOUCURA NO MANICÔMIO JUDICIÁRIO:  
A PRISÃO COMO TERAPIA, O CRIME COMO  
SINTOMA, O PERIGO COMO VERDADE**

Autor: Rosane Oliveira Carreteiro

Orientador: Prof. Dr. Roberto Kant de Lima

Data da defesa: 6/2/1998

9 TÍTULO: **ARTICULAÇÃO CASA E TRABALHO: MIGRANTES**  
"NORDESTINOS" NAS OCUPAÇÕES DE  
EMPREGADA DOMÉSTICA E EMPREGADOS DE  
EDIFÍCIO

Autor: Fernando Cordeiro Barbosa  
Orientador: Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Delma Pessanha Neves  
Data da defesa: 4/3/1998

10 TÍTULO: **ENTRE "MODERNIDADE" E "TRADIÇÃO":**  
A COMUNIDADE ISLÂMICA DE MAPUTO

Autor: Fátima Nordine Mussa  
Orientador: Prof. Dr. Marco Antonio da Silva Mello  
Data da defesa: 11/3/1998

11 TÍTULO: **OS INTERESSES SOCIAIS E A SECTARIZAÇÃO DA**  
**DOENÇA MENTAL**

Autor: Cláudio Lyra Bastos  
Orientador: Prof. Dr. Marco Antonio da Silva Mello  
Data da defesa: 21/5/1998

12 TÍTULO: **PROGRAMA MÉDICO DE FAMÍLIA: MEDIAÇÃO E**  
RECIPROCIDADE

Autor: Gláucia Maria Pontes Mouzinho  
Orientador: Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Simoni Lahud Guedes  
Data da defesa: 24/5/1999

13 TÍTULO: **O IMPÉRIO E A ROSA: ESTUDO SOBRE A**  
DEVOÇÃO DO ESPÍRITO SANTO

Autor: Margareth da Luz Coelho  
Orientador: Prof. Dr. Arno Vogel  
Data da defesa: 13/7/1998

**14 TÍTULO: DO MALANDRO AO MARGINAL:**

REPRESENTAÇÕES DOS PERSONAGENS HERÓIS  
NO CINEMA BRASILEIRO

Autor: Marcos Roberto Mazaro

Orientador: Prof<sup>ª</sup> Dr<sup>ª</sup> Livia Neves Barbosa

Data da defesa: 30/10/1998

**15 TÍTULO: PROMETER-CUMPRIR: PRINCÍPIOS MORAIS DA**

**POLÍTICA:** UM ESTUDO DE REPRESENTAÇÕES  
SOBRE A POLÍTICA CONSTRUÍDAS POR ELEITORES  
E POLÍTICOS

Autor: Andréa Bayerl Mongim

Orientador: Prof<sup>ª</sup> Dr<sup>ª</sup> Delma Pessanha Neves

Data da defesa: 21/1/1999

**16 TÍTULO: O SIMBÓLICO E O IRRACIONAL: ESTUDO SOBRE**

SISTEMAS DE PENSAMENTO E SEPARAÇÃO  
JUDICIAL

Autor: César Ramos Barreto

Orientador: Prof. Dr. José Carlos Rodrigues

Data da defesa: 10/5/1999

**17 TÍTULO: EM TEMPO DE CONCILIAÇÃO**

Autor: Angela Maria Fernandes Moreira-Leite

Orientador: Prof. Dr. Roberto Kant de Lima

Data da defesa: 15/7/1999

**18 TÍTULO: NEGROS, PARENTES E HERDEIROS: UM ESTUDO**

DA REELABORAÇÃO DA IDENTIDADE ÉTNICA NA  
COMUNIDADE DE RETIRO, SANTA LEOPOLDINA  
– ES

Autor: Osvaldo Marins de Oliveira

Orientador: Prof<sup>ª</sup> Dr<sup>ª</sup> Eliane Cantarino O'Dwyer

Data da defesa: 13/8/1999

**19 TÍTULO: SISTEMA DA SUCESSÃO E HERANÇA DA POSSE  
HABITACIONAL EM FAVELA**

Autor: Alexandre de Vasconcellos Weber  
Orientador: Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Delma Pessanha Neves  
Data da defesa: 25/10/1999

**20 TÍTULO: E NO SAMBA FEZ ESCOLA: UM ESTUDO DE  
CONSTRUÇÃO SOCIAL DE TRABALHADORES EM  
ESCOLA DE SAMBA**

Autor: Cristina Chatel Vasconcellos  
Orientador: Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Simoni Lahud Guedes  
Data da defesa: 5/11/1999

**21 TÍTULO: CIDADÃOS E FAVELADOS: OS PARADOXOS DOS  
PROJETOS DE (RE)INTEGRAÇÃO SOCIAL**

Autor: André Luiz Videira de Figueiredo  
Orientador: Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Delma Pessanha Neves  
Data da defesa: 19/11/1999

**22 TÍTULO: DA ANCHOVA AO SALÁRIO MÍNIMO: UMA  
ETNOGRAFIA SOBRE INJUNÇÕES DE MUDANÇA  
SOCIAL EM ARRAIAL DO CABO/RJ**

Autor: Simone Moutinho Prado  
Orientador: Prof. Dr. Roberto Kant de Lima  
Data da defesa: 25/2/2000

**23 TÍTULO: PESCADORES E SURFISTAS: UMA DISPUTA PELO  
USO DO ESPAÇO DA PRAIA GRANDE**

Autor: Delgado Goulart da Cunha  
Orientador: Prof. Dr. Roberto Kant de Lima  
Data da defesa: 28/2/2000

**24 TÍTULO: PRODUÇÃO CORPORAL  
DA MULHER QUE DANÇA**

Autor: Sigrid Hoppe

Orientador: Prof. Dr. Marco Antonio da Silva Mello

Data da defesa: 27/4/2000

**25 TÍTULO: A PRODUÇÃO DA VERDADE NAS PRÁTICAS  
JUDICIÁRIAS CRIMINAIS BRASILEIRAS: UMA  
PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICA DE UM  
PROCESSO CRIMINAL**

Autor: Luiz Eduardo de Vasconcellos Figueira

Orientador: Prof. Dr. Roberto Kant de Lima

Data da defesa: 21/9/2000

**26 TÍTULO: CAMPO DE FORÇA: SOCIABILIDADE NUMA  
TORCIDA ORGANIZADA DE FUTEBOL**

Autor: Fernando Manuel Bessa Fernandes

Orientador: Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Simoni Lahud Guedes

Data da defesa: 22/9/2000

**27 TÍTULO: RESERVAS EXTRATIVISTAS MARINHAS: UMA  
REFORMA AGRÁRIA NO MAR? UMA DISCUSSÃO  
SOBRE O PROCESSO DE CONSOLIDAÇÃO DA  
RESERVA EXTRATIVISTA MARINHA DE ARRAIAL DO  
CABO/RJ**

Autor: Ronaldo Joaquim da Silveira Lobão

Orientador: Prof. Dr. Roberto Kant de Lima

Data da defesa: 29/11/2000



28 TÍTULO: **PATRULHANDO A CIDADE:** O VALOR DO  
TRABALHO E A CONSTRUÇÃO DE ESTEREÓTIPOS  
EM UM PROGRAMA RADIOFÔNICO

Autor: : Edilson Márcio Almeida da Silva  
Orientador: Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Simoni Lahud Guedes  
Data da defesa: 8/12/2000

29 TÍTULO: **LOUCOS DE RUA:** INSTITUCIONALIZAÇÃO X  
DESINSTITUCIONALIZAÇÃO

Autor: Ernesto Aranha Andrade  
Orientador: Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Delma Pessanha Neves  
Data da defesa: 8/3/2001

30 TÍTULO: **FESTA DO ROSÁRIO:** ICONOGRAFIA E POÉTICA  
DE UM RITO

Autor: Patrícia de Araújo Brandão Couto  
Orientador: Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Tania Stolze Lima  
Data da defesa: 8/5/2001

31 TÍTULO: **Os CAMINHOS DO LEÃO:** UMA ETNOGRAFIA DO  
PROCESSO DE COBRANÇA DO IMPOSTO DE  
RENDA

Autor: Gabriela Maria Hilu da Rocha Pinto  
Orientador: Prof. Dr. Roberto Kant de Lima  
Data da defesa: 7/8/2001

32 TÍTULO: **REPRESENTAÇÕES POLÍTICAS:** ALTERNATIVAS E  
CONTRADIÇÕES – DAS MÚLTIPLAS  
POSSIBILIDADES DE PARTICIPAÇÃO POPULAR NA  
CÂMARA MUNICIPAL DO RIO DE JANEIRO

Autor: Delaine Martins Costa  
Orientador: Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Delma Pessanha Neves  
Data da defesa: 27/9/2001

**33 TÍTULO: CAPOEIRAS E MESTRES:** UM ESTUDO DE  
CONSTRUÇÃO DE IDENTIDADES

Autor: Mariana Costa Aderaldo  
Orientador: Prof<sup>ª</sup> Dr<sup>ª</sup> Simoni Lahud Guedes  
Data da defesa: 29/10/2001

**34 TÍTULO: ÍNDIOS MISTURADOS:** IDENTIDADES E  
DESTERRITORIALIZAÇÃO NO SÉCULO XIX

Autor: Márcia Fernanda Malheiros  
Orientador: Prof<sup>ª</sup> Dr<sup>ª</sup> Tania Stolze Lima  
Data da defesa: 17/12/2001

**35 TÍTULO: TRABALHO E EXPOSIÇÃO:** UM ESTUDO DA  
PERCEÇÃO AMBIENTAL NAS INDÚSTRIAS  
CIMENTEIRAS DE CANTAGALO/ RJ – BRASIL

Autor: Maria Luiza Erthal Melo  
Orientador: Prof<sup>ª</sup> Dr<sup>ª</sup> Gláucia Oliveira da Silva, Prof. Dr. Carlos Machado de Freitas (co-orientador)  
Data da defesa: 4/5/2001

**36 TÍTULO: SAMBA, JOGO DO BICHO E NARCOTRÁFICO:**  
A REDE DE RELAÇÕES QUE SE FORMA NA  
QUADRA DE UMA ESCOLA DE SAMBA EM UMA  
FAVELA DO RIO DE JANEIRO

Autor: Alcyr Mesquita Cavalcanti  
Orientador: Prof<sup>ª</sup> Dr<sup>ª</sup> Simoni Lahud Guedes  
Data da defesa: 20/12/2001

37 TÍTULO: **MÃOS DE ARTE E O SABER-FAZER DOS ARTESÃOS DE ITACOARECI**: UM ESTUDO ANTROPOLÓGICO SOBRE SOCIALIDADE, IDENTIDADES E IDENTIFICAÇÕES LOCAIS

Autor: Marzane Pinto de Souza

Orientador: Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Gláucia Oliveira da Silva

Data da defesa: 6/2/2002

38 TÍTULO: **DO ALTO DO RIO EREPECURU À CIDADE DE ORIXIMINÁ**: A CONSTRUÇÃO DE UM ESPAÇO SOCIAL EM UM NÚCLEO URBANO DA AMAZÔNIA

Autor: Andréia Franco Luz

Orientador: Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Eliane Cantarino O'Dwyer

Data da defesa: 27/3/2002

39 TÍTULO: **O FIO DO DESENCANTO**: TRAJETÓRIA ESPACIAL E SOCIAL DE ÍNDIOS URBANOS EM BOA VISTA (RR)

Autor: Lana Araújo Rodrigues

Orientador: Prof. Dr. José Carlos Rodrigues

Data da defesa: 27/3/2002

40 TÍTULO: **DEUS É PAI**: PROSPERIDADE OU SACRIFÍCIO? CONVERSÃO, RELIGIOSIDADE E CONSUMO NA IGREJA UNIVERSAL DO REINO DE DEUS

Autor: Maria José Soares

Orientador: Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Livia Neves Barbosa

Data da defesa: 1/4/2002

41 TÍTULO: **NEGROS EM ASCENSÃO SOCIAL: PODER DE CONSUMO E VISIBILIDADE**

Autor: Lidia Celestino Meireles  
Orientador: Prof<sup>ª</sup> Dr<sup>ª</sup> Livia Neves Barbosa  
Data da defesa: 1/4/2002

42 TÍTULO: **A CULTURA MATERIAL DA NOVA ERA E O SEU PROCESSO DE COTIDIANIZAÇÃO**

Autor: Juliana Alves Magaldi  
Orientador: Prof<sup>ª</sup> Dr<sup>ª</sup> Livia Neves Barbosa  
Data da defesa: 20/7/2002

43 TÍTULO: **A FESTA DO DIVINO ESPÍRITO SANTO EM PIRENÓPOLIS, GOIÁS: POLARIDADES SIMBÓLICAS EM TORNO DE UM RITO**

Autor: Felipe Berocan Veiga  
Orientador: Prof. Dr. Marco Antonio da Silva Mello  
Data da defesa: 1/7/2002

44 TÍTULO: **PRIVATIZAÇÃO E RECIPROCIDADE PARA TRABALHADORES DA CERJ EM ALBERTO TORRES/RJ**

Autor: Cátia Inês Salgado de Oliveira  
Orientador: Prof<sup>ª</sup> Dr<sup>ª</sup> Gláucia Oliveira da Silva  
Data da defesa: 4/7/2002

45 TÍTULO: **CADA LOUCO COM A SUA MANIA, CADA MANIA DE CURA COM A SUA LOUCURA**

Autor: Patricia Pereira Pavesi  
Orientador: Prof<sup>ª</sup> Dr<sup>ª</sup> Livia Neves Barbosa  
Data da defesa: 7/1/2003

46 TÍTULO: **LINGUAGEM DE PARENTESCO E IDENTIDADE SOCIAL, UM ESTUDO DE CASO: OS MORADORES DE CAMPO REDONDO**

Autor: Cátia Regina de Oliveira Motta

Orientador: Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Gláucia Oliveira da Silva

Data da defesa: 7/1/2003

47 TÍTULO: **VILA MIMOSA II: A CONSTRUÇÃO DO NOVO CONCEITO DA ZONA**

Autor: Soraya Silveira Simões

Orientador: Prof. Dr. Marco Antonio da Silva Mello

Data da defesa: 20/1/2003

48 TÍTULO: **TÃO PERTO, TÃO LONGE: ETNOGRAFIA SOBRE RELAÇÕES DE AMIZADE NA FAVELA DA MANGUEIRA NO RIO DE JANEIRO**

Autor: Geovana Tabachi Silva

Orientador: Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Livia Neves Barbosa

Data da defesa: 20/1/2003

49 TÍTULO: **O MERCADO DOS ORIXÁS: UMA ETNOGRAFIA DO MERCADÃO DE MADUREIRA NO RIO DE JANEIRO**

Autor: Carlos Eduardo Martins Costa Medawar

Orientador: Prof. Dr. Marco Antonio da Silva Mello

Data da defesa: 20/1/2003

50 TÍTULO: **PARA ALÉM DA “PORTA DE ENTRADA”:** USOS E REPRESENTAÇÕES SOBRE O CONSUMO DA CANABIS ENTRE UNIVERSITÁRIOS

Autor: Jóvirson José Milagres

Orientador: Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Simoni Lahud Guedes

Data da defesa: 10/6/2003

**51 TÍTULO: E O VERBO (RE)FEZ O HOMEM:** ESTUDO DO  
PROCESSO DE CONVERSÃO DO ALCOÓLICO  
ATIVO EM ALCOÓLICO PASSIVO

Autor: Angela Maria Garcia

Orientador: Prof<sup>ª</sup> Dr<sup>ª</sup> Delma Pessanha Neves

Data da defesa: 12/6/2003

**52 TÍTULO: LE SOUFFLE AU COEUR & DAMAGE:** QUANDO  
O MESMO TOCA O MESMO EM 24 QUADROS  
POR SEGUNDO (LOUIS MALLE E A TEMÁTICA DO  
INCESTO)

Autor: Débora Breder Barreto

Orientador: Prof<sup>ª</sup> Dr<sup>ª</sup> Lygia Baptista Pereira Segala Pauletto

Data da defesa: 24/6/2003

**53 TÍTULO: O FACCIONALISMO XAVANTE NA TERRA  
INDÍGENA SÃO MARCOS E A CIDADE DE  
BARRA DAS GARÇAS**

Autor: Paulo Sérgio Delgado

Orientador: Prof<sup>ª</sup> Dr<sup>ª</sup> Eliane Cantarino O'Dwyer

Data da defesa: 24/6/2003

**54 TÍTULO: CARTOGRAFIA NATIVA:** A REPRESENTAÇÃO DO  
TERRITÓRIO, PELOS GUARANI KAIOWÁ, PARA O  
PROCEDIMENTO ADMINISTRATIVO DE  
VERIFICAÇÃO DA FUNAI

Autor: Ruth Henrique da Silva

Orientador: Prof<sup>ª</sup> Dr<sup>ª</sup> Eliane Cantarino O'Dwyer

Data da defesa: 27/6/2003

55 TÍTULO: **NEM MUITO MAR, NEM MUITA TERRA. NEM TANTO NEGRO, NEM TANTO BRANCO:** UMA DISCUSSÃO SOBRE O PROCESSO DE CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE DA COMUNIDADE REMANESCENTE DE QUILOMBOS NA ILHA DA MARAMBAIA/RJ

Autor: Fábio Reis Mota

Orientador: Prof. Dr. Roberto Kant de Lima

Data da defesa: 27/6/2003

56 TÍTULO: **PENDURA ESSA:** A COMPLEXA ETIQUETA DE RECIPROCIDADE EM UM BOTEQUIM DO RIO DE JANEIRO

Autor: Pedro Paulo Thiago de Mello

Orientador: Prof. Dr. Marco Antonio da Silva Mello

Data da defesa: 30/6/2003

57 TÍTULO: **JUSTIÇA DESPORTIVA:** UMA COEXISTÊNCIA ENTRE O PÚBLICO E O PRIVADO

Autor: Wanderson Antonio Jardim

Orientador: Prof. Dr. Roberto Kant de Lima, Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Simoni Lahud Guedes (co-orientadora)

Data da defesa: 30/6/2003

58 TÍTULO: **O TEU CABELO NÃO NEGA?** UM ESTUDO DE PRÁTICAS E REPRESENTAÇÕES SOBRE O CABELO

Autor: Patrícia Gino Bouzón

Orientador: Prof. Dr. José Sávio Leopoldi

Data da defesa: 5/2/2004

**59 TÍTULO: USOS E SIGNIFICADOS DO VESTUÁRIO  
ENTRE ADOLESCENTES**

Autor: Joana Macintosh

Orientador: Prof<sup>ª</sup> Dr<sup>ª</sup> Laura Graziela Figueiredo Fernandes Gomes

Data da defesa: 16/2/2004

**60 TÍTULO: A CIENTIFICAÇÃO DA ACUPUNTURA MÉDICA NO  
BRASIL: UMA PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICA**

Autor: Durval Dionísio Souza Mota

Orientador: Prof. Dr. Roberto Kant Lima; Prof<sup>ª</sup> Dr<sup>ª</sup> Simoni Lahud  
Guedes (co-orientadores)

Data da defesa: 19/2/2004

**61 TÍTULO: DAS PRÁTICAS E DOS SEUS SABERES:  
A CONSTRUÇÃO DO "FAZER POLICIAL" ENTRE AS  
PRAÇAS DA PMERJ**

Autor: Haydée Glória Cruz Caruso

Orientador: Prof. Dr. Roberto Kant Lima

Data da defesa: 19/2/2004

**62 TÍTULO: O PROCESSO DENUNCIADOR – RETÓRICAS,  
FOBIAS E JOCOSIDADES NA CONSTRUÇÃO  
SOCIAL DO DENGUE EM 2002**

Autor: Anamaria de Souza Fagundes

Orientador: Prof. Dr. Marco Antonio da Silva Mello

Data da defesa: 29/3/2004

**63 TÍTULO: RUA DOS INVÁLIDOS, 124 –  
A VILA É A CASA DELES**

Autor: Marcia Córner

Orientador: Prof. Dr. Marco Antonio da Silva Mello

Data da defesa: 29/3/2004



**64 TÍTULO: SANTA TECLA, GRAÇA E LARANJAL: REGRAS  
DE SUCESSÃO NAS CASAS DE ESTÂNCIA DO  
BRASIL MERIDIONAL**

Autor: Ana Amélia Cañez Xavier

Orientador: Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Eliane Catarino O'Dwyer

Data da defesa: 25/5/2004

**65 TÍTULO: DESEMPREGO E MALABARISMOS CULTURAIS**

Autor: Valena Ribeiro Garcia Ramos

Orientador: Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Delma Pessanha Neves

Data da defesa: 31/5/2004

**66 TÍTULO: DIMENSÕES DA SEXUALIDADE NA VELHICE:  
ESTUDOS COM IDOSOS EM UMA AGÊNCIA  
GERONTOLÓGICA**

Autor: Rosangela dos Santos Bauer

Orientador: Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Simoni Lahud Guedes

Data da defesa: 9/6/2004

**67 TÍTULO: LAVRADORES DE SONHOS: ESTRUTURAS  
ELEMENTARES DO VALOR CULTURAL NA  
CONFORMAÇÃO DO VALOR ECONÔMICO. UM  
ESTUDO SOBRE A PROPRIEDADE CAPIXABA NO  
MUNICÍPIO DE VITÓRIA**

Autor: Alexandre Silva Rampazzo

Orientador: Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Lívia Martins Pinheiro Neves

Data da defesa: 26/7/2004

**68 TÍTULO: RESPONSABILIDADE SOCIAL DAS EMPRESAS:**

QUANDO O RISCO E O APOIO CAMINHAM  
LADO A LADO

Autor: Ricardo Agum Ribeiro

Orientador: Prof<sup>ª</sup> Dr<sup>ª</sup> Gláucia Oliveira da Silva

Data da defesa: 28/1/2005

**69 TÍTULO: A ESCOLHA: UM ESTUDO ANTROPOLÓGICO**

SOBRE A ESCOLHA DO CÔNJUGUE

Autor: Paloma Rocha Lima Medina

Orientador: Prof<sup>ª</sup> Dr<sup>ª</sup> Livia Martins Pinheiro Neves

Data da defesa: 3/2/2005

**70 TÍTULO: AGRICULTORES ORGÂNICOS DO RIO**

**DA PRATA (RJ): LUTA PELA PRESERVAÇÃO**  
SOCIAL

Autor: Pedro Fonseca Leal

Orientador: Prof<sup>ª</sup> Dr<sup>ª</sup> Delma Pessanha Neves

Data da defesa: 23/2/2005

**71 TÍTULO: UMA COMUNIDADE EM TRANSFORMAÇÃO:**

MODERNIDADE, ORGANIZAÇÃO E CONFLITO  
NAS ESCOLAS DE SAMBA

Autor: Fabio Oliveira Pavão

Orientador: Prof. Dr. José Sávio Leopoldi

Data da defesa: 28/2/2005

72 TÍTULO: **ESCULHAMBÁ, MAS NÃO ESCULACHA:** UM  
RELATO SOBRE USO DOS TRENS DA CENTRAL DO  
BRASIL, NO RIO DE JANEIRO, ENFATIZANDO AS  
PRÁTICAS E OS CONFLITOS RELACIONADOS A  
COMERCIANTES AMBULANTES E OUTROS ATORES,  
NAQUELE ESPAÇO SOCIAL

Autor: Lênin dos Santos Pires

Orientador: Prof. Dr. Roberto Kant de Lima

Data da defesa: 28/2/2005

73 TÍTULO: **O PORTEIRO, O PANÓPTICO BRASILEIRO:**  
AS TRANSFORMAÇÕES DO SABER-FAZER  
E DO SABER-LIDAR DESTE TRABALHADOR

Autor: Roberta de Mello Correa

Orientador: Prof. Dr. Roberto Kant de Lima

Data da defesa: 18/3/2005

74 TÍTULO: **TEMPO, TRABALHO E MODO DE VIDA:**  
ESTUDO DE CASO ENTRE PROFISSIONAIS  
DA ENFERMAGEM

Autor: Renata Elisa da Silveira Soares

Orientador: Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Delma Pessanha Neves

Data da defesa: 8/4/2005

75 TÍTULO: **ESPAÇO URBANO E SEGURANÇA PÚBLICA:**  
ENTRE O PÚBLICO, O PRIVADO E O PARTICULAR

Autor: Vanessa de Amorim Pereira Cortes

Orientador: Prof. Dr. Roberto Kant de Lima

Data da defesa: 18/4/2005

**76 TÍTULO: VIDA APÓS A MORTE: SALVO OU CONDENADO?**

Autor: Andréia Vicente da Silva

Orientador: Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Livia Martins Pinheiro Neves

Data da defesa: 9/5/2005

**77 TÍTULO: DRAMAS SOCIAIS, REALIDADE  
E REPRESENTAÇÃO:**

A FAMÍLIA BRASILEIRA VISTA PELA TV

Autor: Shirley Alves Torquato

Orientador: Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Laura Graziela F. F. Gomes

Data da defesa: 11/5/2005

**78 TÍTULO: CONSUMIDOR CONSCIENTE, CIDADÃO  
NEGLIGENTE?**

Autor: Michel Magno de Vasconcelos

Orientador: Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Laura Graziela F. F. Gomes

Data da defesa: 18/5/2005

**79 TÍTULO: PAIXÃO PELA POLÍTICA E POLÍTICA  
DOS PAIXÃO: FAMÍLIA E CAPITAL POLÍTICO EM  
UM MUNICÍPIO FLUMINENSE**

Autor: Carla Bianca Vieira de Castro Figueiredo

Orientador: Prof. Dr. Marcos Otávio Bezerra

Data da defesa: 6/3/2006

**80 TÍTULO: QUANDO A LAGOA VIRA PASTO:  
UM ESTUDO SOBRE AS DIFERENTES FORMAS  
DE APROPRIAÇÃO E CONCEPÇÃO  
DOS ESPAÇOS MARGINAIS DA LAGOA FEIA—RJ**

Autor: Carlos Abraão Moura Valpassos

Orientador: Prof. Dr. Marco Antonio da Silva Mello

Data da defesa: 6/3/2006

81 TÍTULO: **O DONO DA ROTA:**

ETNOGRAFIA DE UM VENDEDOR  
NO CENTRO URBANO DO RIO DE JANEIRO

Autor: Flavio Conceição da Silveira

Orientador: Prof. Dr. Marco Antonio da Silva Mello

Data da defesa: 6/3/2006

82 TÍTULO: **Os CAMINHOS DA MARÉ:**

A TURMA 302 DO CIEP SAMORA MACHEL  
E A ORGANIZAÇÃO SOCIAL DO ESPAÇO

Autor: Lucia Maria Cardoso de Souza

Orientador: Prof. Dr. Marco Antonio da Silva Mello

Data da defesa: 7/3/2006

83 TÍTULO: **Os CIGANOS DE CALON DO CATUMBI:**

OFÍCIO, ETNOGRAFIA E MEMÓRIA URBANA

Autor: Mirian Alves de Souza

Orientador: Prof. Dr. Marco Antonio da Silva Mello

Data da defesa: 9/3/2006

84 TÍTULO: **DISQUE-DENÚNCIA:** A ARMA DO CIDADÃO.

PROCESSOS DE CONSTRUÇÃO DA VERDADE  
A PARTIR DA EXPERIÊNCIA DA CENTRAL  
DISQUE-DENÚNCIA DO RIO DE JANEIRO

Autor: Luciane Patrício Braga de Moraes

Orientador: Prof. Dr. Roberto Kant de Lima

Data da defesa: 9/3/2006

85 TÍTULO: **QUANDO O PEIXE MORRE PELA BOCA:**

Os "CASOS DE POLÍCIA" NA JUSTIÇA FEDERAL  
ARGENTINA NA CIDADE DE BUENOS AIRES

Autor: Lucía Eilbaum

Orientador: Prof. Dr. Roberto Kant de Lima

Data da defesa: 10/3/2006

**86 TÍTULO: A DÁDIVA NO MUNDO CONTEMPORÂNEO:**

UM ESTUDO DO DOM MONÁDICO

Autor: Fabiano Nascimento

Orientador: Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Livia Martins Pinheiro Neves

Data da defesa: 10/3/2006

**87 TÍTULO: A FUMAÇA DA DISCÓRDIA: DA REGULAÇÃO**

DO CONSUMO E O CONSUMO DE CIGARROS

Autor: Patrícia da Rocha Gonçalves

Orientador: Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Livia Martins Pinheiro Neves

Data da defesa: 10/3/2006

**88 TÍTULO: FAMÍLIA, REDES DE SOCIABILIDADE**

**E CASA PRÓPRIA:** UM ESTUDO ETNOGRÁFICO

EM UMA COOPERATIVA HABITACIONAL EM

SÃO GONÇALO, RJ

Autor: Michelle da Silva Lima

Orientador: Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Simoni Lahud Guedes

Data da defesa: 10/3/2005

**89 TÍTULO: IDENTIDADE, CONHECIMENTO E PODER**

**NA COMUNIDADE MUÇULMANA**

**DO RIO DE JANEIRO**

Autor: Gisele Fonseca Chagas

Orientador: Prof. Dr. Paulo Gabriel Hilu Pinto da Rocha

Data da defesa: 10/3/2006

**90 TÍTULO: COMÉRCIO AMBULANTE NA CIDADE**

**DO RIO DE JANEIRO: A APROPRIAÇÃO**

DO ESPAÇO PÚBLICO

Autor: Marcelo Custódio da Silva

Orientador: Prof. Dr. José Sávio Leopoldi

Data da defesa: 10/3/2006

RELAÇÃO DE DISSERTAÇÕES DEFENDIDAS  
NO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO  
EM CIÊNCIA POLÍTICA

CURSO DE MESTRADO EM CIÊNCIA POLÍTICA

1 TÍTULO: **GESTÃO DA EDUCAÇÃO MUNICIPAL:**  
A ADMINISTRAÇÃO DO PARTIDO DOS  
TRABALHADORES NO MUNICÍPIO DE  
ANGRA DOS REIS

Autor: Claudio Batista

Orientador: Prof. Dr. José Ribas Vieira

Data da defesa: 17/10/1997

2 TÍTULO: **UTOPIA REVOLUCIONÁRIA VERSUS REALISMO**  
**POLÍTICO:** O DILEMA DOS PARTIDOS SOCIALISTAS  
NA ÓTICA DOS DIRIGENTES DO PT FLUMINENSE

Autor: Gisele dos Reis Cruz

Orientador: Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Maria Celina Soares D'Araujo

Data da defesa: 7/11/1997

3 TÍTULO: **RELAÇÃO ONG-ESTADO:** O CASO ABIA

Autor: Jacob Augusto Santos Portela

Orientador: Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Maria Celina Soares D'Araujo

Data da defesa: 18/11/1997

**4 TÍTULO: REFORMA DO ESTADO E POLÍTICA DE  
TELECOMUNICAÇÕES: O IMPACTO DAS  
MUDANÇAS RECENTES SOBRE A EMBRATEL**

Autor: José Eduardo Pereira Filho  
Orientador: Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Livia Neves Barbosa  
Data da defesa: 18/12/1997

**5 TÍTULO: ENTRE A DISCIPLINA E A POLÍTICA: CLUBE  
MILITAR (1890 – 1897)**

Autor: Claudia Torres de Carvalho  
Orientador: Prof. Dr. Celso Castro  
Data da defesa: 19/12/1997

**6 TÍTULO: ASSOCIATIVISMO MILITAR NO BRASIL: 1890/  
1940**

Autor: Tito Henrique Silva Queiroz  
Orientador: Prof. Dr. Ari de Abreu Silva  
Data da defesa: 22/12/1997

**7 TÍTULO: ESCOLA DE GUERRA NAVAL NA FORMAÇÃO  
DOS OFICIAIS SUPERIORES DA MARINHA DE  
GUERRA DO BRASIL**

Autor: Sylvio dos Santos Val  
Orientador: Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Maria Antonieta Parahyba Leopoldi  
Data da defesa: 6/2/1998

**8 TÍTULO: O PODER LEGISLATIVO REAGE: A IMPORTÂNCIA  
DAS COMISSÕES PERMANENTES NO PROCESSO  
LEGISLATIVO BRASILEIRO**

Autor: Ygor Cervásio Gouvea da Silva  
Orientador: Prof. Dr. Fabiano Guilherme Mendes dos Santos  
Data da defesa: 13/8/1998



9 TÍTULO: **A EXPERIÊNCIA DO ITAMARATY DE 84 A 96:**  
ENTRE A TRADIÇÃO E A MUDANÇA

Autor: Joana D'Arc Fernandes Ferraz  
Orientador: Prof. Dr. Ari de Abreu Silva  
Data da defesa: 15/9/1998

10 TÍTULO: **CENTRAIS SINDICAIS E SINDICATOS**

Autor: Fernando Cesar Coelho da Costa  
Orientador: Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Maria Celina Soares D'Araújo  
Data da defesa: 16/11/1998

11 TÍTULO: **A DIMENSÃO POLÍTICA DA FAMÍLIA NA  
SOCIEDADE BRASILEIRA: O CONFLITO DE  
REPRESENTAÇÕES**

Autor: Guiomar de Lemos Ferreira  
Orientador: Prof. Dr. Gisálio Cerqueira Filho  
Data da defesa: 15/12/1998

12 TÍTULO: **A OMS, O ESTADO E A LEGISLAÇÃO  
CONTRÁRIA AO TABAGISMO: OS PARADOXOS DE  
UMA AÇÃO**

Autor: Mauro Alves de Almeida  
Orientador: Prof. Dr. Ari de Abreu Silva  
Data da defesa: 21/12/1998

13 TÍTULO: **VIOLÊNCIA E RACISMO NO RIO DE JANEIRO**

Autor: Jorge da Silva  
Orientador: Prof. Dr. Roberto Kant de Lima  
Data da defesa: 23/12/1998

14 TÍTULO: **NOVAS DEMOCRACIAS:** AS VISÕES DE ROBERT DAHL, GUILLERMO O'DONNELL E ADAM PRZEWORSKI

Autor: Jaime Baron

Orientador: Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Maria Antonieta Parahyba Leopoldi

Data da defesa: 16/7/1999

15 TÍTULO: **CONSELHO TUTELAR:** A PARTICIPAÇÃO POPULAR NA CONSTRUÇÃO DA CIDADANIA DA CRIANÇA E DO ADOLESCENTE EM NITERÓI – RJ

Autor: Maria das Graças Silva Raphael

Orientador: Prof. Dr. Ari de Abreu Silva

Data da defesa: 13/12/1999

16 TÍTULO: **O LEGISLATIVO MUNICIPAL NO CONTEXTO DEMOCRÁTICO BRASILEIRO:** UM ESTUDO SOBRE A DINÂMICA LEGISLATIVA DA CÂMARA MUNICIPAL DE NOVA IGUAÇU

Autor: Otair Fernandes de Oliveira

Orientador: Prof. Dr. Ari de Abreu Silva

Data da defesa: 20/12/1999

17 TÍTULO: **A GERÊNCIA DO PENSAMENTO**

Autor: Cláudio Roberto Marques Gurgel

Orientador: Prof. Dr. Gisálio Cerqueira Filho

Data da defesa: 8/2/2000

18 TÍTULO: **VIOLÊNCIA NO RIO DE JANEIRO:** A PRODUÇÃO RACIONAL DO MAL – A PRODUÇÃO LEGAL SOBRE SEGURANÇA PÚBLICA NA ASSEMBLÉIA LEGISLATIVA DO RIO DE JANEIRO

Autor: Fabiano Costa Souza

Orientador: Prof. Dr. Gisálio Cerqueira Filho

Data da defesa: 9/2/2000

**19 TÍTULO: AS IDÉIAS DE DIREITO NO BRASIL SEISCENTISTA  
E SUAS REPERCUSSÕES NO EXERCÍCIO E NA  
JUSTIFICATIVA DO PODER POLÍTICO**

Autor: Ana Patrícia Thedin Corrêa

Orientador: Prof. Dr. Gisálio Cerqueira Filho

Data da defesa: 8/6/2000

**20 TÍTULO: AGÊNCIA BRASILEIRA DE INTELIGÊNCIA:  
GÊNESE E ANTECEDENTES HISTÓRICOS**

Autor: Priscila Carlos Brandão Antunes

Orientador: Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Maria Celina Soares D'Araújo

Data da defesa: 25/8/2000

**21 TÍTULO: DILEMAS DA REFORMA DA SAÚDE NO BRASIL  
FRENTE À GLOBALIZAÇÃO FINANCEIRA:  
IMPLEMENTANDO A DESCENTRALIZAÇÃO DO  
SISTEMA PÚBLICO E A REGULAÇÃO DO SISTEMA  
PRIVADO DE SAÚDE**

Autor: Ricardo Cesar Rocha da Costa

Orientador: Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Maria Antonieta Parahyba Leopoldi

Data da defesa: 22/9/2000

**22 TÍTULO: ENTRE O BEM-ESTAR E O LUCRO: HISTÓRICO E  
ANÁLISE DA RESPONSABILIDADE SOCIAL DAS  
EMPRESAS ATRAVÉS DE ALGUMAS EXPERIÊNCIAS  
SELECIONADAS DE BALANÇO SOCIAL**

Autor: Ciro Valério Torres da Silva

Orientador: Prof. Dr. Eduardo Rodrigues Gomes

Data da defesa: 23/10/2000

**23 TÍTULO: OS EMPRESÁRIOS DA EDUCAÇÃO E O SINDICALISMO PATRONAL: OS SINDICATOS DOS ESTABELECIMENTOS PRIVADOS DE ENSINO NO ESTADO DO RIO DE JANEIRO**

Autor: Marcos Marques de Oliveira

Orientador: Prof<sup>ª</sup> Dr<sup>ª</sup> Maria Celina Soares D'Araujo

Data da defesa: 14/12/2000

**24 TÍTULO: COMPORTAMENTO ELEITORAL: ABERTURA E MUDANÇA POLÍTICA EM CABO VERDE**

Autor: João Silvestre Tavares Alvarenga Varela

Orientador: Prof. Dr. Gisálio Cerqueira Filho

Data da defesa: 16/2/2001

**25 TÍTULO: A POLÍTICA COMO BOATO: UMA ANÁLISE DO PROGRAMA DE DESPOLUIÇÃO DA BAÍA DE GUANABARA**

Autor: Paulo Rogério dos Santos Baía

Orientador: Prof. Dr. Luis Manuel Rebelo Fernandes, Prof. Dr. Gisálio Cerqueira Filho (co-orientador)

Data da defesa: 26/3/2001

**26 TÍTULO: TRABALHO E EXPOSIÇÃO: ESTUDO DA PERCEPÇÃO AMBIENTAL NAS INDÚSTRIAS CIMENTEIRAS DE CANTAGALO/RJ**

Autor: Maria Luzia Erthal Mello

Orientador: Prof<sup>ª</sup> Dr<sup>ª</sup> Gláucia Oliveira da Silva, Prof. Dr. Carlos Machado de Freitas (co-orientador)

Data da defesa: 4/5/2001

27 TÍTULO: **DA POLÍTICA DE BASTIDORES À FESTA DAS DIRETAS: RAZÃO, EMOÇÃO E TRANSAÇÃO NA TRANSIÇÃO DEMOCRÁTICA BRASILEIRA**

Autor: Alessandro Câmara de Souza

Orientador: Prof. Dr. Gisálio Cerqueira Filho

Data da defesa: 20/6/2001

28 TÍTULO: **ENTRE A NATUREZA E A CONVENÇÃO – A CRÍTICA DA CIÊNCIA POLÍTICA E DA MORAL MODERNA E SUA REORIENTAÇÃO NA PERSPECTIVA DE MORELLY**

Autor: William de Andrade Pujol Pastor

Orientador: Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Maria Antonieta Parahyba Leopoldi

Data da defesa: 20/12/2001

29 TÍTULO: **SAMBA E SOLIDARIEDADE: CAPITAL SOCIAL E PARCERIAS COORDENANDO AS POLÍTICAS SOCIAIS DA MANGUEIRA, RJ**

Autor: Maria Alice Chaves Nunes Costa

Orientador: Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Maria Antonieta Parahyba Leopoldi

Data da defesa: 14/3/2002

30 TÍTULO: **CAPITAL SOCIAL OU FAMILISMO AMORAL? UM BALANÇO DO CAPITAL SOCIAL ACUMULADO EM COMUNIDADES DA BAÍA DE GUANABARA**

Autor: Carlos Artur Felipe

Orientador: Prof. Dr. José Augusto Drummond

Data da defesa: 26/3/2002

**31 TÍTULO: O BANCO MUNDIAL E O CAPITAL SOCIAL:**

NOVAS CONCEPÇÕES SOBRE O PAPEL DO  
ESTADO E DA SOCIEDADE CIVIL NO PROCESSO  
DE DESENVOLVIMENTO

Autor: Débora Cardoso Pulcina

Orientador: Prof<sup>ª</sup> Dr<sup>ª</sup> Maria Antonieta Parahyba Leopoldi

Data da defesa: 14/6/2002

**32 TÍTULO A REFORMA DO ESTADO NO BRASIL:**

REESTRUTURAÇÃO BUROCRÁTICA, DEMOCRACIA  
E GOVERNABILIDADE

Autor: Ledilson Lopes Santos Junior

Orientador: Prof. Dr. Ari de Abreu Silva

Data da defesa: 30/9/2002

**33 TÍTULO: A ESCOLHA DO MAGNÍFICO:** UMA ANÁLISE DO

SISTEMA DE ESCOLHA DOS DIRIGENTES DAS  
UNIVERSIDADES PÚBLICAS FEDERAIS BRASILEIRAS

Autor: Reinaldo Carlos de Oliveira

Orientador: Prof. Dr. Ari de Abreu Silva

Data da defesa: 17/12/2002

**34 TÍTULO: GLOBALIZAÇÃO E PODER: FÓRUM**

ECONÔMICO MUNDIAL E A  
SUPRANACIONALIDADE POLÍTICA

Autor: Alessandro Carvalho Silva

Orientador: Prof. Dr. René Armand Dreifuss

Data da defesa: 18/12/2002

**35 TÍTULO: O AGUDO ACORDE DO VIOLINO:**

GOVERNABILIDADE E ESTABILIDADE NA GESTÃO  
FERNANDO HENRIQUE CARDOSO

Autor: Eliane Almeida Martins

Orientador: Prof. Dr. Gisálio Cerqueira Filho

Data da defesa: 18/12/2002

**36 TÍTULO: O PENSAMENTO POLÍTICO DE ALBERTO TORRES  
EM OLIVEIRA VIANA**

Autor: Anderson da Silva Nogueira

Orientador: Prof. Dr. Gisálio Cerqueira Filho

Data da defesa: 19/12/2002

**37 TÍTULO: RELIGIÃO DE ELITE?: A DOCTRINAÇÃO LIBERAL  
POR MEIO DO PROTESTANTISMO MISSIONÁRIO  
(OS REFLEXOS NAS DÉCADAS DE 1950 E  
1960)**

Autor: Plínio Moreira Alves

Orientador: Prof. Dr. Ari de Abreu Silva

Data da defesa: 14/1/2003

**38 TÍTULO: A ESCALADA EM BUSCA DO PAU-DE-SEBO DO  
OPERÁRIO EM BUSCA DO PRÊMIO BURGUEÊS.  
ANTONIO EVARISTO DE MORAES E A  
LEGISLAÇÃO TRABALHISTA**

Autor: Célia Regina do Nascimento de Paula

Orientador: Prof. Dr. Gisálio Cerqueira Filho

Data da defesa: 26/2/2003

**39 TÍTULO: IDEOLOGIA VERSUS ESTÉTICA: AS CRÍTICAS À  
I BIENAL DE ARTES DE SÃO PAULO**

Autor: Ana Paula Conde Gomes

Orientador: Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Maria Celina Soares D'Araújo

Data da defesa: 26/6/2003

**40 TÍTULO: AINDA SOMOS PROTECIONISTAS? AS POLÍTICAS  
GOVERNAMENTAIS DE PROTEÇÃO E LIBERAÇÃO  
DO MERCADO NO ÂMBITO DA INDÚSTRIA  
AUTOMOBILÍSTICA BRASILEIRA**

Autor: Jean Pierre Machado Santiago

Orientador: Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Maria Antonieta Parahyba Leopoldi

Data da defesa: 27/6/2003

**41 TÍTULO: O GRUPO CÉSAR MAIA: LÍDERES, PARTIDOS E  
POLÍTICA NO RIO DE JANEIRO**

Autor: Francisco Moraes da Costa Marques

Orientador: Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Maria Celina D'Araujo

Data da defesa: 16/12/2003

**42 TÍTULO: É POSSÍVEL O CONTROLE SOCIAL CONTROLAR  
O ESTADO?**

Autor: Sônia Nogueira Leitão

Orientador: Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Maria Celina Soares D'Araújo

Data da defesa: 10/2/2004

**43 TÍTULO: DEMOCRATIZAÇÃO, ATIVISMO INTERNACIONAL  
E LUTA CONTRA A CORRUPÇÃO. ESTUDO DE  
CASO SOBRE A TRANSPARÊNCIA BRASIL E A  
TRANSPARENCY INTERNATIONAL**

Autor: Aline Bruno Soares

Orientador: Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Maria Antonieta Parahyba Leopoldi

Data da defesa: 18/2/2004



**44 TÍTULO: CRIME E POLÍTICA NO ESPÍRITO SANTO**

Autor: Célia Maria Vilela Tavares

Orientador: Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Maria Celina Soares D'Araújo

Data da defesa: 19/2/2004

**45 TÍTULO: O SETOR DE PETRÓLEO E GÁS NATURAL NO BRASIL APÓS 1990 – REGULAÇÃO E DESENVOLVIMENTO**

Autor: Marcello de Mello Corrêa

Orientador: Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Maria Antonieta Parahyba Leopoldi

Data da defesa: 4/4/2004

**46 TÍTULO: TEORIAS SOCIAIS E PESQUISAS DE OPINIÃO – PESQUISA SOCIAL BRASILEIRA – 2002**

Autor: Dalva da Costa Sartini

Orientador: Prof. Dr. Alberto Carlos Almeida

Data da defesa: 16/4/2004

**47 TÍTULO: GUERRA, GUERRILHA E TERRORISMO: CONTRIBUIÇÃO A UMA DISCUSSÃO CONCEITUAL FACE AOS ATAQUES DE 11 DE SETEMBRO DE 2001 AOS EUA**

Autor: Friederick Brum Vieira

Orientador: Prof. Dr. Gisálio Cerqueira Filho

Data da defesa: 22/4/2004

**48 TÍTULO: PREPARADOS PARA O FRACASSO? POLÍCIA E POLÍTICA NO RIO DE JANEIRO (1999 – 2002)**

Autor: Wilson de Araújo Filho

Orientador: Prof. Dr. Ari de Abreu Silva

Data da defesa: 23/4/2004

**49 TÍTULO: CONTROLE SOCIAL NO CONSELHO MUNICIPAL  
DE SAÚDE DE NITERÓI**

Autor: Gláucia Marize Amaral

Orientador: Prof. Dr. Ari de Abreu Silva

Data da defesa: 30/4/2004

**50 TÍTULO: ELEIÇÕES EM TEMPOS DIFÍCEIS: A VITÓRIA DE  
FERNANDO HENRIQUE CARDOSO EM 1998 E  
A GESTÃO DA CRISE ECONÔMICA**

Autor: Ricardo Basílio Weber

Orientador: Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Maria Antonieta Parahyba Leopoldi

Data da defesa: 18/6/2004

**51 TÍTULO: PARTICIPAÇÃO DEMOCRÁTICA  
EM NÍVEL LOCAL: A EXPERIÊNCIA  
DOS CONSELHOS COMUNITÁRIOS DE  
SEGURANÇA PÚBLICA**

Autor: Carla Eichler de Almeida Silva

Orientador: Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Maria Celina Soares D' Araújo

Data da defesa: 21/2/2005

**52 TÍTULO: ESCOLA PÚBLICA E MORADIA:  
O COTIDIANO DOS MORADORES DA CRUZADA  
SÃO SEBASTIÃO DO LEBLON – UM CONJUNTO  
HABITACIONAL LOCALIZADO EM UM BAIRRO  
NOBRE DO RIO DE JANEIRO**

Autor: Ilza Helena Teles Mascarenhas

Orientador: Prof. Dr. Marco Antônio da Silva Mello

Co-orientador: Prof. Dr. Cláudio Farias Augusto

Data da defesa: 25/2/2005

**53 TÍTULO: MÍDIA, VIOLÊNCIA E CONJUNTURA:**  
PRESENÇA DOS MILITARES DO RIO DE JANEIRO

Autor: Wilson Couto Borges  
Orientador: Prof. Dr. Gisálio Cerqueira Filho  
Data da defesa: 28/2/2005

**54 TÍTULO: A RESPONSABILIDADE SOCIAL DO PEQUENO  
E MÉDIO EMPRESÁRIO: UM ESTUDO  
EXPLORATÓRIO**

Autor: Priscila Ermínia Riscado  
Orientador: Prof. Dr. Eduardo Rodrigues Gomes  
Data da defesa: 28/2/2005

**55 TÍTULO: POLÍTICAS DOS ESTADOS UNIDOS DE COMBATE  
E PREVENÇÃO DO TERRORISMO INTERNACIONAL  
DEPOIS DOS ATAQUES DE 11 DE SETEMBRO  
DE 2001**

Autor: João Marcelo Dalla Costa  
Orientador: Prof. Dr. Gisálio Cerqueira Filho  
Data da defesa: 28/2/2005

**56 TÍTULO: O FINANCIAMENTO DA FEDERAÇÃO:**  
DIVISÃO E DISPUTA POR RECURSOS ENTRE OS  
ENTES FEDERATIVOS NO BRASIL

Autor: Luiz Rogério Franco Goldoni  
Orientador: Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Maria Celina Soares D' Araújo  
Data da defesa: 28/2/2005

57 TÍTULO: **A OMC E A RESOLUÇÃO DE CONFLITOS  
COMERCIAIS NO SETOR DA INDÚSTRIA DE  
AVIAÇÃO: O CASO EMBRAER-BOMBARDIER**

Autor: Aline Pernas Ferreira

Orientador: Prof<sup>ª</sup> Dr<sup>ª</sup> Maria Antionieta P. Leopoldi

Data da defesa: 18/6/2005

58 TÍTULO: **DEMOCRATIZAÇÃO DO BRASIL  
E DAS INSTITUIÇÕES: UM ESTUDO DE CASO  
DE CONSELHO ESCOLA-COMUNIDADE**

Autor: Daniela da Silva Lima

Orientador: Prof. Dr. Eduardo Gomes

Data da defesa: 12/6/2005

59 TÍTULO: **PROJETO MANGUEZAL – UMA QUESTÃO  
POLÍTICA: UMA DISCUSSÃO SOBRE AGENTES  
PÚBLICOS E PRIVADOS EM TORNO DE UMA AÇÃO  
COLETIVA**

Autor: José Augusto Soares da Silva

Orientador: Prof. Dr. Ari de Abreu Silva

Data da defesa: 24/8/2005

60 TÍTULO: **O RECONHECIMENTO DAS DESIGUALDADES  
RACIAIS PELO SETOR PRIVADO: UMA ANÁLISE DE  
DISCURSO DAS AÇÕES AFIRMATIVAS**

Autor: Gianne Cristina dos Reis Ferreira Mendes

Orientador: Prof. Dr. Eduardo Rodrigues Gomes

Co-orientador: João Feres Junior

Data da defesa: 29/8/2005

**61 TÍTULO: DAS GREVES DO ABC AO GOVERNO****CENTRAL: CONCILIAÇÃO E CONFLITO**

NA AÇÃO POLÍTICA DA TENDÊNCIA MAJORITÁRIA

Autor: Fátima Regina Lacerda

Orientador: Prof. Dr. Gisálio Cerqueira Filho

Data da defesa: 27/11/2005

**62 TÍTULO: A MÚSICA E O RÁDIO NA ERA VARGAS**

Autor: Evanir Carvalho Nunes

Orientador: Prof. Dr. Gisálio Cerqueira Filho

Data da defesa: 8/11/2005

**63 TÍTULO: TRADIÇÃO, FAMÍLIA E PROPRIEDADE (TFP):**

UMA INSTITUIÇÃO EM MOVIMENTO

Autor: André Pizetta Altoé

Orientador: Profª Drª Maria Celina Soares D' Araújo

Data da defesa: 1º/2/2006

**64 TÍTULO: CONSELHOS MUNICIPAIS DE SAÚDE****E EDUCAÇÃO: DISTINTOS PADRÕES DE PARTICIPAÇÃO POLÍTICA**

Autor: Debora Cristina Rezende de Almeida

Orientador: Profª Drª Maria Celina Soares D' Araújo

Data da defesa: 13/2/2006

**65 TÍTULO: AS RELAÇÕES POLÍTICAS DE JOÃO GOULART  
E LEONEL BRIZOLA NO GOVERNO JANGO  
(1961–1964)**

Autor: Marcelo D' Alencourt Nogueira

Orientador: Profª Drª Maria Celina Soares D' Araújo

Data da defesa: 16/2/2006



*Revista Antropolítica*

**ARTIGOS PUBLICADOS**





## REVISTA Nº 1 – 2º SEMESTRE DE 1996

*Artigos*

Brasil: nações imaginadas

*José Murilo de Carvalho*

Brasileiros e argentinos em *Kibbutz*: a diferença continua

*Sonia Bloomfield Ramagem*

Mudança social: exorcizando fantasmas

*Delma Pessanha Neves*

Ostras e pastas de papel: meio ambiente e a mão invisível do mercado

*José Drummond*

*Conferências*

Algumas considerações sobre o estado atual da antropologia no Brasil

*Otávio Velho*

*That deadly pyhrronic poison* a tradição cética e seu legado para a teoria política moderna

*Renato Lessa*

*Resenha*

Uma antropologia no plural: três experiências contemporâneas. Marisa G. Peirano

*Laura Graziela F. F. Gomes*

## REVISTA Nº 2 – 1º SEMESTRE DE 1997

*Artigos*

Entre a escravidão e o trabalho livre: um estudo comparado de Brasil e Cuba no século XIX

*Maria Lúcia Lamounier*

O arco do universo moral

*Joshua Cohen*

A posse de Goulart: emergência da esquerda e solução de compromisso

*Alberto Carlos de Almeida*

*In corpore sano: os militares e a introdução da educação física no Brasil*

*Celso Castro*

Neoliberalismo, racionalidade e subjetividade coletiva

*José Maurício Domingues*

Do “retorno do sagrado” às “religiões de resultado”: para uma caracterização das seitas neopentecostais

*Muniz Gonçalves Ferreira*

## *Resenhas*

As noites das grandes fogueiras – uma história da coluna Prestes

*José Augusto Drummond*

*Os sertões: da campanha de Canudos, Euclides da Cunha; O sertão prometido: massacre de Canudos no nordeste brasileiro*

*Terezinha Maria Scher Pereira*

## REVISTA Nº 3 – 2º SEMESTRE DE 1997

## *Artigos*

Cultura, educação popular e escola pública

*Alba Zaluar e Maria Cristina Leal*

A política estratégica de integração econômica nas Américas

*Gamaliel Perruci*

O direito do trabalho e a proteção dos fracos

*Miguel Pedro Cardoso*

Elites profissionais: produzindo a escassez no mercado

*Marli Diniz*

A “Casa do Islã”: igualitarismo e holismo nas sociedades muçulmanas

*Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto*

Quando o amor vira ficção

*Wilson Poliero*

## *Resenha*

Nós, cidadãos, aprendendo e ensinando a democracia: a narrativa de uma experiência de pesquisa

*Angela Maria Fernandes Moreira-Leite*

## REVISTA Nº 4 – 1º SEMESTRE DE 1998

*Artigos*

Comunicação de massa, cultura e poder

*José Carlos Rodrigues*

A sociologia diante da globalização: possibilidades e perspectivas da sociologia da empresa

*Ana Maria Kirschner*

Tempo e conflito: um esboço das relações entre as cronosofias de Maquiavel e Aristóteles

*Raul Francisco Magalhães*

O embate das interpretações: o conflito de 1858 e a lei de terras

*Márcia Maria Menendes Motta*

Os terapeutas alternativos nos anos 90: uma nova profissão?

*Fátima Regina Gomes Távares*

*Resenha*

Auto-subversão

*Gisálio Cerqueira Filho*

## REVISTA Nº 5 – 2º SEMESTRE DE 1998

*Artigos*

Jornalistas: de românticos a profissionais

*Alzira Alves de Abreu*

Mudanças recentes no campo religioso brasileiro

*Cecília Loreto Mariz e Maria das Dores Campos Machado*

Pesquisa antropológica e comunicação intercultural: novas discussões sobre antigos problemas.

*José Sávio Leopoldi*

Três pressupostos da facticidade dos problemas públicos ambientais

*Marcelo Pereira de Mello*

Duas visões acerca da obediência política: racionalidade e conservadorismo

*Maria Celina D'Araújo*

REVISTA Nº 6 – 1º SEMESTRE DE 1999

*Artigos*

Palimpsestos estéticos y espacios urbanos: de la razón práctica a la razón sensible  
*Jairo Montoya Gómez*

Trajetórias e vulnerabilidade masculina  
*Ceres Vítora e Daniela Riva Knauth*

O sujeito da “psiquiatria biológica” e a concepção moderna de pessoa  
*Jane Araújo Russo, Marta F. Henning*

Os guardiães da história: a utilização da história na construção de uma identidade batista brasileira  
*Fernando Costa*

A escritura das relações sociais: o valor cultural dos “documentos” para os trabalhadores  
*Simoni Lahud Guedes*

A Interdisciplinaridade e suas (im)pertinências  
*Marcos Marques de Oliveira*

REVISTA Nº 7 – 2º SEMESTRE DE 1999

*Artigos*

Le geste pragmatique de la sociologie française. Autour des travaux de Luc Boltanski et Laurent Thévenot  
*Marc Breviglieri e Joan Stavo-Debauge*

Economia e política na historiografia brasileira  
*Sonia Regina de Mendonça*

Os paradoxos das políticas de sustentabilidade  
*Luciana F. Florit*

Risco tecnológico e tradição: notas para uma antropologia do sofrimento  
*Glaucia Oliveira da Silva*

Trabalho agrícola: gênero e saúde  
*Delma Pessanha Neves*

## REVISTA Nº 8 – 1º SEMESTRE DE 2000

*Artigos*

Prolegômenos sobre a violência, a polícia e o Estado na era da globalização

*Daniel dos Santos*

Gabriel Tarde: Le monde comme feerie

*Isaac Joseph*

Estratégias coletivas e lógicas de construção das organizações de agricultores no Nordeste

*Eric Sabourin*

Cartórios: onde a tradição tem registro público

*Ana Paula Mendes de Miranda*

Do pequi à soja: expansão da agricultura e incorporação do Brasil central

*Antônio José Escobar Brussi*

*Resenha*

Terra sob água – sociedade e natureza nas várzeas amazônicas

*José Augusto Drummond*

## REVISTA Nº 9 – 2º SEMESTRE DE 2000

*Artigos*

Desenvolvimento económico, cultural e complexidade

*Adelino Torres*

The field training project: a pioneer experiment in field work methods: Everett C. Hughes, Buford H. Junker and Raymond Gold's re-invention of Chicago field studies in the 1950's

*Daniel Cefai*

Cristianismos amazônicos e liberdade religiosa: uma abordagem histórico-antropológica

*Raymundo Herald Maués*

Poder de policía, costumbres locales y derechos humanos en Buenos Aires de los 90

*Sofía Tiscornia*

A visão da mulher no imaginário pentecostal  
*Marion Aubrée*

### *Resenha*

Reflexões antropológicas em tópicos filosóficos  
*Eliane Cantarino O'Dwyer*

REVISTA Nº 10/11 – 1º/2º SEMESTRES DE 2001

### *Artigos*

Profissionalismo e mediação da ação policial  
*Dominique Monjardet*

The plaintiff – a sense of injustice  
*Laura Nader*

Religião e política: evangélicos na disputa eleitoral do Rio de Janeiro  
*Maria das Dores Campos Machado*

Um modelo para morrer: última etapa na construção social contemporânea da  
pessoa?  
*Rachel Aisengart Menezes*

Torcidas jovens: entre a festa e a briga  
*Rosana da Câmara Teixeira*

O debate sobre desenvolvimento entre o Brasil e os EUA na década de cinquenta  
*W. Michael Weis*

El individuo fragmentado y su experiencia del tiempo  
*Carlos Rafael Rea Rodríguez*

Igreja do Rosário: espaço de negros no Rio Colonial  
*Luitgarde Oliveira Cavalcanti Barros*

*In nomine pater*: a ciência política e o teatro intimista de A. Strindberg  
*Gisálvio Cerqueira Filho*

Terra: dádiva divina e herança dos ancestrais  
*Oswaldo Martins de Oliveira*

### *Resenha*

Estado e reestruturação produtiva  
*Maria Alice Nunes Costa*

## REVISTA Nº 12/13 – 1º/2º SEMESTRES DE 2002

*Artigos*

Transição democrática e forças armadas na América Latina

*Maria Celina D'Araújo*

Mercado, coesão social e cidadania

*Flávio Saliba Cunha*

Cultura local y la globalización del beber. De las taberneras en Juchitan, Oaxaca (México)

*Sergio Lerín Piñón*

Romaria e missão: movimentos sociorreligiosos no sul do Pará

*Maria Antonieta da Costa Vieira*

“O estrangeiro” em “campo”: atritos e deslocamentos no trabalho antropológico

*Patrice Schuch*

A transmissão patrimonial em favelas

*Alexandre de Vasconcelos Weber*

A sociabilidade dos trabalhadores da fruticultura irrigada do platô de Neópolis/SE

*Dalva Maria da Mota*

A beleza traída: percepção da usina nuclear pela população de Angra dos Reis

*Rosane M. Prado*

Povos indígenas e ambientalismo – as demandas ecológicas de índios do rio Solimões

*Deborah de Magalhães Lima*

Raízes antropológicas da filosofia de Montesquieu

*José Sávio Leopoldi*

*Resenhas*

A invenção de uma qualidade ou os índios que se inventa(ra)m

*Mercia Rejane Rangel Batista*

China's peasants: the anthropology of a revolution

*João Roberto Correia e José Gabriel Silveira Corrêa*

### *Dossií*

Esporte e modernidade

Apresentação: *Simoni Lahud Guedes*

Em torno da dialética entre igualdade e hierarquia: notas sobre as imagens e representações dos Jogos Olímpicos e do futebol no Brasil

*Roberto DaMatta*

Transforming Argentina: sport, modernity and national building  
in the periphery

*Eduardo P. Archetti*

Futebol e mídia: a retórica televisiva e suas implicações na identidade nacional,  
de gênero e religiosa

*Carmem Sílvia Moraes Rial*

### *Artigos*

As concertações sociais na Europa dos anos 90: possibilidades e limites

*Jorge Ruben Biton Tapia*

A (re)construção de identidade e tradições: o rural como tema e cenário

*José Marcos Froehlich*

A pílula azul: uma análise de representações sobre masculinidade em face  
do viagra

*Rogério Lopes Azize e Emanuelle Silva Araújo*

### *Homenagem*

René Armand Dreifuss

*por Eurico de Lima Figueiredo*



## REVISTA Nº 15 – 2º SEMESTRE DE 2003

*Dossiê*

Maneiras de beber: proscições sociais

Apresentação: *Delma Pessanha Neves*

Entre práticas simbólicas e recursos terapêuticos: as problemáticas de um itinerário de pesquisa

*Sylvie Fainzang*

Alcoólicos anônimos: conversão e abstinência terapêutica

*Angela Maria Garcia*

“Embragados no Espírito Santo”: reflexões sobre a experiência pentecostal e o alcoolismo

*Cecília L. Mariz*

*Artigos*

Visões de mundo e projetos de trabalhadores qualificados de nível médio em seu diálogo com a modernidade tardia

*Suzana Burnier*

O povo, a cidade e sua festa: a invenção da festa junina no espaço urbano

*Elizabeth Christina de Andrade Lima*

Antropologia e clínica – o tratamento da diferença

*Jaqueline Teresinha Ferreira*

Mares e marés: o masculino e o feminino no cultivo do mar

*Maria Ignez S. Paulilo*

*Resenhas*

Antropologia e comunicação: princípios radicais

*José Sávio Leopoldi*

Politizar as novas tecnologias: o impacto sócio-técnico da informação digital e genética

*Fátima Portilho*

Criminologia e subjetividade no Brasil

*Wilson Couto Borges*

### *Homenagem*

Luiz de Castro Faria: o professor emérito  
por *Felipe Berocan da Veiga*

### *Dossiê*

Políticas públicas, direito(s) e justiça(s) – perspectivas comparativas  
Apresentação: *Roberto Kant de Lima*

Drogas, globalização e direitos humanos  
*Daniel dos Santos*

Detenciones policiales y muertes administrativas  
*Sofía Tiscornia*

Os ilegalismos privilegiados  
*Fernando Acosta*

### *Artigos*

Estado e empresários na América Latina (1980-2000)  
*Álvaro Bianchi*

O desamparo do indivíduo moderno na sociologia de Max Weber  
*Luís Carlos Fridman*

A construção social dos assalariados na citricultura paulista  
*Marie Anne Najm Chalita*

As arenas iluminadas de Maringá: reflexões sobre a constituição  
de uma cidade média  
*Simone Pereira da Costa*

### *Resenhas*

Ética e responsabilidade social nos negócios  
*Priscila Ermínia Riscado*

Novas experiências de gestão pública e cidadania  
*Daniela da Silva Lima*

Uma ciência da diferença: sexo e gênero  
*Fernando Cesar Coelho da Costa*

## REVISTA Nº 17 – 2º SEMESTRE DE 2004

*Dossiê*

Por uma antropologia do consumo

*Apresentação: Laura Graziela Gomes e Livia Barbosa*

Pobreza Da Moralidade

*Daniel Miller*

O consumidor artesão: cultura, artesanias e consumo em uma  
Sociedade Pós-Moderna

*Colin Campbell*

Por uma sociologia da embalagem

*Franck Cochoy*

*ARTIGOS*

A Antropologia e as políticas de desenvolvimento: algumas orientações

*Jean-François Baré*

Arquivo público: Um segredo bem guardado?

*Ana Paula Mendes de Miranda*

A concepção da desigualdade em Hobbes, Locke e Rousseau

*Marcelo Pereira de Mello*

Associativismo em rede: uma construção identitária em territórios  
de agricultura familiar

*Zilá Mesquita e Márcio Bauer*

Depois de Bourdieu: as classes populares em algumas  
abordagens sociológicas contemporâneas

*Antonádia Borges*

*RESENHAS*

Modération et sobriété. Études sur les usages sociaux de l'alcool

*Fernando Cordeiro Barbosa*

Governança democrática e poder local: A experiência dos  
conselhos municipais no Brasil

*Debora Cristina Rezende de Almeida*

Uma ciência da diferença: sexo e gênero

*Fernando Cesar Coelho da Costa*

## REVISTA Nº 18 – 1º SEMESTRE DE 2005

*Dossie*

Responsabilidade social das empresas, segundo as Ciências Sociais

*Apresentação: Eduardo R. Gomes*

Responsabilidade social e globalização:

redefinindo o papel das empresas transnacionais no Brasil

*Letícia Helena Medeiros Veloso*

A modernização de valores nas relações contratuais:

a ética de reparação antecede o dever de responsabilidade?

*Paola Capellin*

Business, politics and the surge of corporate  
social responsibility in Latin America

*Felipe Agüero*

*Artigos*

Xamanismo e renovação carismática católica em uma povoação de  
pescadores no litoral da Amazônia Brasileira: questões de religião e  
de gênero

*Raymundo Heraldo Maués e Gisela Macambira Villacorta*

Conexões transnacionais: Redes de Advocacy,  
cooperação Norte-Sul e as ONGs Latino-Americanas

*Pedro Jaime*

Parentesco e política no Rio Grande do Sul

*Igor Gastal Grill*

Diversidade e equilíbrio assimétrico: discutindo governança  
econômica e lógica institucional na União Européia

*Eduardo Salomão Condé*

*Homenagem*

*Eduardo P. Archetti (1943-2005) In Memoriam*

*Pablo Alabarces*

*Resenhas*

Livro: O desafio da colaboração: práticas de  
responsabilidade social entre empresas e Terceiro Setor

*Rosa Maria Fischer*

Autora da resenha: *Daniela Lima Furtado*

*Notícias do PPGACP*

Relação de dissertações defendidas no PPGACP

Relação de dissertações defendidas no PPGCP

Revista Antropolítica: números e artigos publicados

Coleção Antropologia e Ciência Política (livros publicados)

**COLEÇÃO ANTROPOLOGIA E CIÊNCIA POLÍTICA**

1. **Os fornecedores de cana e o Estado intervencionista**  
*Delma Pessanha Neves*
2. **Devastação e preservação ambiental no Rio de Janeiro**  
*José Augusto Drummond*
3. **A predação do social**  
*Ari de Abreu Silva*
4. **Assentamento rural: reforma agrária em migalhas**  
*Delma Pessanha Neves*
5. **A antropologia da academia: quando os índios somos nós**  
*Roberto Kant de Lima*
6. **Jogo de corpo: um estudo de construção social de trabalhadores**  
*Simoni Lahud Guedes*
7. **A qualidade de vida no Estado do Rio de Janeiro**  
*Alberto Carlos Almeida*
8. **Pescadores de Itaipu (Série Pesca no estado do Rio de Janeiro)**  
*Roberto Kant de Lima*
9. **Sendas da transição**  
*Sylvia França Schiavo*
10. **O pastor peregrino**  
*Arno Vogel*
11. **Presidencialismo, parlamentarismo e crise política no Brasil**  
*Alberto Carlos Almeida*
12. **Um abraço para todos os amigos: algumas considerações sobre o tráfico de drogas no Rio de Janeiro**  
*Antônio Carlos Rafael Barbosa*
13. **Escritos exumados – 1: espaços circunscritos – tempos soltos**  
*L. de Castro Faria*
14. **Violência e racismo no Rio de Janeiro**  
*Jorge da Silva*
15. **Novela e sociedade no Brasil**  
*Laura Graziela Figueiredo Fernandes Gomes*
16. **O Brasil no campo de futebol: estudos antropológicos sobre os significados do futebol brasileiro**  
*Simoni Lahud Guedes*

17. **Modernidade e tradição: construção da identidade social dos pescadores de Arraial do Cabo (RJ)**  
(*Série Pesca no estado do Rio de Janeiro*)  
*Rosyan Campos de Caldas Britto*
18. **As redes do suor – a reprodução social dos trabalhadores da pesca em Jurujuba** (*Série Pesca no estado do Rio de Janeiro*)  
*Luiz Fernando Dias Duarte*
19. **Escritos exumados – 2: dimensões do conhecimento antropológico**  
*L. de Castro Faria*
20. **Seringueiros da Amazônia: dramas sociais e o olhar antropológico** (*Série Amazônia*)  
*Eliane Cantarino O'Dwyer*
21. **Práticas acadêmicas e o ensino universitário**  
*Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto*
22. **“Dom”, “Iluminados” e “Figurões”: um estudo sobre a representação da oratória no Tribunal do Júri do Rio de Janeiro**  
*Alessandra de Andrade Rinaldi*
23. **Angra I e a melancolia de uma era**  
*Gláucia Oliveira da Silva*
24. **Mudança ideológica para a qualidade**  
*Miguel Pedro Alves Cardoso*
25. **Trabalho e residência: estudo das ocupações de empregada doméstica e empregado de edifício a partir de migrantes “nordestinos”**  
*Fernando Cordeiro Barbosa*
26. **Um percurso da pintura: a produção de identidades de artista**  
*Lígia Dabul*
27. **A sociologia de Talcott Parsons**  
*José Mauricio Domingues*
28. **Da anchova ao salário mínimo: uma etnografia sobre injunções de mudança social em Arraial do Cabo/RJ**  
(*Série Pesca no estado do Rio de Janeiro*)  
*Simone Moutinho Prado*
29. **Centrais sindicais e sindicatos no Brasil dos anos 90: o caso Niterói**  
*Fernando Costa*

30. **Antropologia e direitos humanos** (*Série Direitos Humanos*)  
*Regina Reyes Novaes e Roberto Kant de Lima*
31. **Os companheiros – trabalho e sociabilidade na pesca de Itaipu/RJ** (*Série Pesca no estado do Rio de Janeiro*)  
*Elina Gonçalves da Fonte Pessanha*
32. **Festa do Rosário: iconografia e poética de um rito**  
*Patrícia de Araújo Brandão Couto*
33. **Antropologia e direitos humanos 2** (*Série Direitos Humanos*)  
*Roberto Kant de Lima*
34. **Em tempo de conciliação**  
*Angela Moreira-Leite*
35. **Floresta de símbolos – aspectos do ritual Ndembu**  
*Victor Turner*
36. **Produção da verdade nas práticas judiciárias criminais brasileiras: uma perspectiva antropológica de um processo criminal**  
*Luiz Figueira*
37. **Ser polícia, ser militar: o curso de formação na socialização do policial militar**  
*Fernanda Valli Nummer*
38. **Antropologia e direitos humanos 3**  
*Roberto Kant de Lima (Organizador)*
39. **Os caminhos do leão: uma etnografia do processo de cobrança do imposto de renda**  
*Gabriela Maria Hilu da Rocha Pinto*
40. **Antropologia – escritos exumados 3 – Lições de um praticante**  
*L. de Castro Faria*





## NORMAS DE APRESENTAÇÃO DE TRABALHOS

1. A Revista *Antropolítica*, do Programa de Pós-Graduação em Antropologia e Ciência Política da UFF, aceita originais de artigos e resenhas de interesse das Ciências Sociais e de Antropologia e Ciência Política em particular.
2. Os textos serão submetidos aos membros do Conselho Editorial e/ou a pareceristas externos, que poderão sugerir ao autor modificações de estrutura ou conteúdo.
3. Os textos não deverão exceder 25 páginas, no caso dos artigos, e oito páginas, no caso das resenhas. Eles devem ser apresentados em uma cópia impressa em papel A4 (210 x 297mm), espaço duplo, em uma só face do papel, bem como em disquete no programa Word for Windows 6.0, em fontes Times New Roman (corpo 12), sem qualquer tipo de formatação, a não ser:
  - indicação de caracteres (negrito e itálico);
  - uso de *itálico* para termos estrangeiros e títulos de livros e periódicos.
4. As citações bibliográficas serão indicadas no corpo do texto, entre parênteses, com as seguintes informações: sobrenome do autor em caixa alta; vírgula; data da publicação; vírgula; abreviatura de página (p.) e o número desta.  
(Ex.: PEREIRA, 1996, p. 12-26).
5. As notas explicativas, restritas ao mínimo indispensável, deverão ser apresentadas no final do texto.
6. As referências bibliográficas deverão ser apresentadas no final do texto, obedecendo às normas da ABNT (NBR-6023).

*Livro:*

MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos e outros textos escolhidos*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978. 208 p. (Os pensadores, 6).

LÜDIKE, Menga, ANDRÉ, Marli E. D. A. *Pesquisa em educação: abordagens qualitativas*. São Paulo: EPU, 1986.

FRANÇA, Junia Lessa et al. *Manual para normalização de publicações técnico-científicas*. 3. ed. rev. e aum. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 1996. 191 p.

*Artigo:*

ARRUDA, Mauro. Brasil : é essencial reverter o atraso. *Panorama da Tecnologia*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 8, p. 4-9, 1989.

*Trabalhos apresentados em eventos:*

AGUIAR, C. S. A. L. et al. Curso de técnica da pesquisa bibliográfica: programa-padrão para a Universidade de São Paulo. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE BIBLIOTECONOMIA E DOCUMENTAÇÃO, 9. 1977, Porto Alegre. *Anais...* Porto Alegre: Associação Rio-Grandense de Bibliotecários, 1977. p. 367-385.

7. As ilustrações deverão ter a qualidade necessária para uma boa reprodução gráfica. Elas deverão ser identificadas com título ou legenda e designadas, no texto, como *figura* (Figura 1, Figura 2 etc.).
8. Os textos deverão ser acompanhados de título e resumo (máximo de 250 palavras), bem como de três a cinco palavras-chave. Título, resumo e palavras-chave também devem ser apresentados em inglês.
9. Os textos deverão ser precedidos de identificação do autor (nome, instituição de vínculo, cargo, título, últimas publicações etc.), que não ultrapasse cinco linhas e endereços para contato (endereço eletrônico e telefones).
10. Os colaboradores terão direito a três exemplares da revista.
11. Os originais não aprovados não serão devolvidos.
12. Os artigos, as resenhas e a correspondência editorial deverão ser enviados para:

Comitê Editorial da *Antropolítica*

Programa de Pós-Graduação em Antropologia e Ciência Política

Campus do Gragoatá, Bloco "O"

24210-350 – Niterói, RJ

Tels.: (21) 2629-2862 e (21) 2629-2863

Desejo adquirir a Revista Antropolítica nºs                  ao preço de R\$ 13,00 cada\*.

Nome: \_\_\_\_\_

Profissão: \_\_\_\_\_

Especialidade: \_\_\_\_\_

Endereço: \_\_\_\_\_

Bairro: \_\_\_\_\_

CEP: \_\_\_\_\_ - \_\_\_\_\_

Cidade: \_\_\_\_\_

UF: \_\_\_\_\_

Telefone: ( \_\_\_\_\_ ) \_\_\_\_\_

Deposite o valor da(s) obra(s) em nome da Universidade Federal Fluminense/ Editora (Banco do Brasil S.A., agência 4201-3, conta 170500-8), depósito identificado nº 15305615227047-5.

Envie-nos o comprovante de depósito, através de carta ou fax, juntamente com este cupom, e receba, sem qualquer despesa adicional, a encomenda em sua residência ou local de trabalho.

\* Comprando oito números,  
pague somente R\$ 80,00

