

Universidade Federal de Santa Catarina
Centro de Filosofia e Ciências Humanas/CFH
Pós-Graduação em Antropologia Social

Quinhentos Quilos!

*Ensaio etnográfico sobre uma sócio-montagem audiovisual
com um grupo de trabalhadores da pesca na comunidade da
Barra da Lagoa, Florianópolis.*

Ilha de Santa Catarina, 2005

Quinhentos Quilos!

*Ensaio etnográfico sobre uma sócio-montagem
audiovisual com um grupo de trabalhadores da pesca na
comunidade da Barra da Lagoa, Florianópolis.*

Dissertação de Mestrado apresentada ao Curso de Pós-
Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina
como requisito parcial à obtenção do título de mestre em Antropologia Social.

Orientadora: Prof. Dra. Carmen Rial

Banca examinadora: Prof. Dr. Silvio Coelho dos Santos /UFSC

Profa. Dra. Silvia Caiuby Novaes/USP

Profa. Mara Lago (UFSC)

Ilha de Santa Catarina, 2005

AGRADECIMENTOS

Ao companheirismo e amor de Mônica

As orientações de Carmen Rial

Ao amigo André da Lança Marcon

As opiniões de Cornélia Eckert, Ana Luiza Rocha e Flávio Wiik

Ao meu Fuska, que me conecta a Sérgio, Emi, Alejandro, Eugenia, Santiago, Peri, Camila, Pedro e Carla.

No Brasil, ao PPGAS, a CAPES, e também ao estímulo ainda virtual da FUNCITEC.

Na Argentina, a Damian Wolinski, Javier Lecumberry, Daniel Sazbón, Silvia Garbarró, Marcelo Canosa, Anibal Zaidenberg, Luis Pescialo, Hernan X, Graciela Sautel, Celina e Roberto Conte, e particularmente a Susana Sautel e Júlio Godio.

Bem, finalmente a Maria, Valdeci, Minho, Alexandre, Indomar, Ernani, Valdir, Delamar, Adailton, Jaime e outros moradores e pescadores da comunidade da Barra Lagoa que com certeza em muito possibilitaram este trabalho.

RESUMO

O presente trabalho é um ensaio etnográfico sobre o *trabalho da pesca* em uma pequena comunidade da Barra da Lagoa, localizada em Florianópolis, na Ilha de Santa Catarina/SC. O eixo desta pesquisa consiste na descrição de alguns aspectos da vida cotidiana – tanto em mar como em terra – dos pescadores desta comunidade, dos modos como os saberes e os conhecimentos derivados do seu trabalho se ancoram e se reproduzem em certas práticas sociais e das formas que assumem suas relações com seu exterior e com o mercado.

O ensaio foi construído a partir do uso das ferramentas audiovisuais e do discurso do cinema documentário-etnográfico e buscou produzir um encontro dialógico entre os sujeitos da pesquisa e o investigador. Portanto, tem como proposta, através das premissas da Antropologia Visual, compreender em que condições é possível a construção de um “campo político próprio” em comunidades de trabalhadores da pesca.

Palavras chave: pesca; trabalho; antropologia visual; experimentação etnográfica.

ABSTRACT

The following is an ethnographical essay on the fishing labour in the small community of Barra da Lagoa, eastward from Florianópolis, in the island of Santa Catarina. The axis of the study it's a depiction of day-to-day life—in sea as in land—of the fishermen of the community, the ways in which knowledges and expertise derived from their endeavor are “anchored” and generated in certain social practices and the outlines adopted by bonds outwards and with the market.

The essay draws from the use of audiovisual tools and of the discourse of documentary-etnographical filming, looking for a dialogical concourse between the subjects involved and the researcher. Through premises of Visual Anthropology we set forth an understanding of the conditions of possibility for the construction of a political domain of their own in these communities of fishing workmen.

Keywords: fishing – labour – politics – visual anthropology – ethnographical experimentation

INDICE

SEQUÊNCIA PRIMEIRA. Apresentação.

CENA I. *O moinho de Gauthier* pág. 7

SEQUÊNCIA SEGUNDA. Antropologia pela política e a imagem.

CENA II. *Sociologia e antropologia* pág. 18

CENA III. *Visitantes do futuro* pág. 35

SEQUÊNCIA TERCEIRA. Giro etnográfico.

CENA IV. *Homens de Mar e Terra* pág. 52

CENA V. *Caminhos da Comunidade* pág. 77

SEQUÊNCIA QUARTA. Desenlace.

CENA VI. *Na barra, na beira* pág. 102

SEQUÊNCIA QUINTA. Epílogo.

CENA VII. *Comentários finais* pág. 135

BIBLIOGRAFIA pág. 143

ANEXOS pág. 148

Referências de Mapas

Notas Jornal Comunitário da Barra da Lagoa (Portal da Ilha)

SEQUÊNCIA PRIMEIRA

Apresentação

CENA I

O MOINHO DE GAUTHIER

Em um dos capítulos do seu livro *“Le documentaire, un autre cinéma”* (1995), Guy Gauthier recupera uma crítica feita pelo escritor italiano, Leonardo Sciacia, ao filme *A terra treme* (1948), de Luchino Visconti. A crítica do escritor italiano concentra-se no seguinte aspecto: Visconti, um dos diretores do chamado cinema do movimento *neorealista*, tinha cometido um “crime analítico” ao adaptar ao contexto da Itália de pós-guerra uma obra literária escrita por um aristocrata em 1853. Poderíamos dizer, para começar, que o problema se resumia ao fato de Visconti tê-la “tirado” do seu contexto original. Mas é evidente que Gauthier queria “levar mais água para seu moinho”. Além disso, no “moinho de Gauthier”, entre outras coisas, é separado o trigo bom do ruim.

A “manobra de Visconti” que Gauthier denuncia não radica unicamente na descontextualização temporal que traz consigo uma elipse de tal magnitude, senão fundamentalmente no fato de ele ter utilizado, como “intérpretes”, pescadores “verdadeiros”. Impôs-se a estes a representação de um roteiro que, além de ser inadequado do ponto de vista sociológico, não teria sido re-contextualizado adequadamente em uma de suas vírgulas (a ponto de ter mantido, nos diálogos, o dialeto do século XIX).

Em definitivo, o assunto parece grave, porque o “drama” dos pobres e explorados pescadores sicilianos, que é abordado pelo filme de Visconti, não somente é tratado com figurações de “outro tempo”, mas também “mascara” o próprio tempo vivido por eles. Este “tempo mascarado” é resultado de uma “manobra” que coloca palavras ditas por “outros” e com “outros sentidos” na boca de seres de carne e osso que têm “as suas próprias para dizer”. De alguma maneira, calando-os e censurando-os, obscurecendo e rompendo uma unidade íntima que seria possível entre as palavras e os homens que as pronunciam. Uma “manobra” em nome do belo, da arte, do cinema e, no fim das contas, da pura ficção. Para o moinho de Gauthier - que é o de um cinema documentário concebido por uma série de condições na apreensão do real - este é o pior dos trigos. Parece real, se faz passar por real, mas não é real.

O que Gauthier não vê, ou não quer ver, é que a “operação” de Visconti em *A terra treme* se realiza sobre outro plano e responde a outras necessidades, tão reais como as palavras que aqueles pescadores sicilianos teriam para dizer ao documentarista que, por outro lado, “nunca chegou até eles”. Visconti desencadeia uma *operação de tradução* que trabalha diretamente sobre

a passagem do tempo e os aspectos políticos que a compõem. Pois, como bem nos tem mostrado Gilles Deleuze (1989), o cinema é “um exercício de composição do mundo, uma montagem dos intervalos que o formam e o conectam com o pensamento, as emoções e a memória”. E o tempo, na imagem cinematográfica (sua duração inscrita em um plano), é, precisamente, sua principal matéria-prima. É o tempo que surge também conectando os olhos do leão moribundo, os do caçador e os nossos num exercício de reconhecimento das emoções em “*La chasse au lion à l’arc*” (1965) do francês Jean Rouch, um dos etnógrafos-visuais de maior expressão do continente africano. É o tempo, a memória e os intervalos de nossa respiração o que colocamos em jogo quando invocamos a tradução como uma tarefa possível da câmera cinematográfica. O que Visconti nos propõe é que aqueles pescadores, no *presente* de 1948, falem sobre eles com palavras que porventura alguém imaginou no *passado* de 1953 e imprimiu para sempre através do “olhar cinematográfico”, a “máquina política” do *futuro*.

Nos deparamos aqui, então, com aquela questão política que o antropólogo norte-americano Clifford Geertz - por certo, não com essas palavras - trouxe para o saber antropológico. Pois, como afirma este autor, na parte final de “*Conocimiento local*” (1994), um livro dedicado, em grande parte, às indagações sobre os limites das ferramentas analógico-comparativas desde uma perspectiva hermenêutica, “la cuestión es si los seres humanos, ya sea en Java o en Connecticut, continuarán siendo capaces a través del derecho, la antropología o cualquier otra cosa, de imaginar vidas ejemplares que puedan llevar a la práctica” (p.262). É claro que entre essas e outras coisas está o cinema. E, como no “Moinho de Gauthier”, há sempre também um tipo de cinema - ou um tipo de etnografia - que traduz o real melhor do que outro. Para Geertz, como para Visconti, a “*tradução*” – por intermédio da interpretação antropológica - consiste em expor, mediante nossas locuções, a lógica do “como dispor das coisas que têm (e são) os outros” (incluindo, evidentemente, nossas próprias locuções). Assim, o caso Visconti, que tanto incomodou o modelo “baziniano” de apreensão do real de Gauthier, não seria outra coisa para Geertz do que uma “tradução” que permitiria levar, sem piedade, o mundo “vivido” dos pescadores “verdadeiros” a um cenário em que - habilitado pela prática cinematográfica - deverão enfrentar-se com as coisas como “deveriam ser”. Porque, para Visconti, como um bom herdeiro da tradição gramsciana, o conhecimento e a ação política se confundem, se misturam, em suma, se “traduzem”.

Ao colocar aqueles pescadores para contar uma história tal como ela “deveria ter acontecido” - advinda da leitura que Visconti faz de nosso ainda anônimo e aristocrata escritor

italiano -, o filme indaga justamente sobre o eixo central da tensão que vai constituir sempre o real. Quer dizer, sobre a distância que sempre tem de ser imaginada entre o que é e o que nos parece que deveria ser a “disposição das coisas”. Acreditamos que é o mesmo princípio de inadequação que inaugura, para Geertz, a possibilidade da comparação analógica, seja esta através das metáforas do jogo, do drama ou do texto. Poderíamos dizer que isto vale para o cinema, para antropologia ou para “qualquer outra coisa” que os homens e as mulheres venham a fazer.

Não temos aqui, é certo, um autor italiano escrevendo um roteiro. Mas também é certo que existem tantos outros anônimos e silenciosos sábios, e outros mais explícita e cuidadosamente citados (inclusive algum italiano) que intervêm, ditando frases aqui e lá, na “montagem” deste texto. Como nos expõe Jaques Amont, a montagem dos planos registrados é uma peça fundamental no discurso que se constrói através da imagem cinematográfica. Desde uma perspectiva basicamente técnica e ainda que certamente ampla, “a montagem é o princípio organizador de elementos fílmicos visuais e sonoros, ou do agrupamento de tais elementos, justapondo-os, encadeando-os e organizando sua duração” (AUMONT, 1995: 62). Sinteticamente, implicará duas funções básicas. A primeira, voltada para o filme como uma totalidade, isto é, em relação a sua capacidade narrativa. A segunda, voltada para a relação específica que se estabelece no interior dos planos e que se relaciona com seu desenvolvimento expressivo.¹ Na primeira de suas funções, a montagem deve estabelecer uma relação com um roteiro, com um relato, seja este dos pescadores sicilianos ou do nosso autor italiano, e se conectar com a memória e com a composição de um tempo imaginado como consciente. Em sua outra função, o quadro “montado” busca ser uma sentença indireta que possa conectar o olhar com essa mesma memória.

E se elegemos a “montagem” como conceito para pensar e organizar esta etnografia, não é, ao menos conscientemente, por afinidade com o uso arbitrário das ferramentas analógicas, senão por acreditarmos que é a forma mais fiel de traduzir aquilo a que esta investigação se propõe desde o início: *realizar uma etnografia audiovisual da “vida” e do trabalho dos pescadores da comunidade da Barra da Lagoa* (localizada no oeste da *Ilha de Santa Catarina*), *buscando construir os caminhos de um relato compartilhado daquilo que vimos e ouvimos*

¹ Se bem que é certo que ambas as funções são relativamente independentes no chamado *cine clássico* (cine de ação), para diretores como Eisenstein e Welles, por exemplo, a função narrativa aparecerá contida na formalização expressiva do quadro. Assim, no caso de Eisenstein, o choque (o conflito) de planos produz um “terceiro plano” no pensamento que determina o discurso articulado ao todo do filme. Entretanto, desde uma perspectiva similar, para Welles, a montagem de planos adquire independência no interior mesmo de um plano (mediante o uso da profundidade de campo ou do plano seqüência) constitutivo da função narrativa do filme.

durante o trabalho de campo, e tentar que esta experiência se transforme, na medida do possível, em um campo de ação política.

Com certeza, este ensaio seria mais completo se estivesse acompanhado das imagens que foram registradas e editadas durante quase oito meses de trabalho de campo na Barra da Lagoa. Deste trabalho nasceram dois documentários, cada um com 40 minutos de duração: “*Homens de mar e terra*” e “*Caminhos da Comunidade*”. Ambos foram apresentados para a comunidade (com a audiência de mais de 250 pessoas, considerando ambas as apresentações) e ainda hoje circulam cópias VHS pelas casas dos pescadores e moradores do local. Apesar dos limites às vezes impostos pela tecnologia, das minhas próprias incapacidades, sem falar dos clássicos imponderáveis que nos trazem a falta de tempo e dinheiro, as mais de 45 horas de material bruto, registradas em mar e terra, durante esses meses, foram observadas, criticadas e reorientadas em questões de ordem técnica, como as de sentido (com o uso do *feedback* das imagens), pela maioria dos participantes diretos da etnografia que tentaremos traduzir aqui.

É preciso esclarecer que, inicialmente, acreditei que apenas a etnografia visual, que resultou nos dois documentários já citados, fosse suficiente como forma narrativa da pesquisa etnográfica. No entanto, alguns motivos, que misturam acertadas interpretações do que deve ser nossa formação acadêmica, e alguns “preconceitos”, por vezes inconscientes, que ainda consideram a Antropologia Visual um “campo menor” dentro da disciplina, demonstraram que eu estava, de certo modo, equivocado. Assim sendo, a decisão de colocar os dois documentários no interior da estrutura deste ensaio visou “contaminar” o conjunto do mesmo com estímulos e reflexões que derivaram deste exercício audiovisual. Esta relação *hipertextual* poderá ser vista na parte do ensaio dedicada especificamente à etnografia (seqüência III), em que os roteiros “*pós-factum*” de ambos os documentários ocupam uma coluna do lado esquerdo da página, servindo de guia para a descrição etnográfica da experiência, que integra o lado direito da mesma página. Nesse sentido, a coluna à esquerda atua como *fictio* crono-temporal para a etnografia *strictu sensu*, impondo-se expressivamente sobre ela, chegando até o ponto de reordená-la segundo suas necessidades.

Vale ressaltar que este trabalho não se propõe a ser um roteiro nem tampouco uma montagem e sim um ensaio etnográfico que faz uso de certos componentes estruturantes da prática cinematográfica em geral e do documentário em particular. Fundamentalmente, tais componentes atuam como metáforas válidas e traduzíveis, com o objetivo de dar forma ao texto, sobretudo porque os registros visuais formaram a matéria-prima com que trabalhamos ao longo

da pesquisa de campo. Se, por alguns momentos, pode parecer exagerado organizar os capítulos baseado em metáforas cinematográficas, isto não se deve a outra coisa senão a uma espécie de “jogo” que, não obstante, tomamos com muita seriedade. Seria a área de indeterminação entre a linguagem e a experiência etnográfica que James Clifford define, por um lado, como “uma experiência que não é apreensível senão por meio do texto etnográfico; por outro, um texto que se abre para a experiência, que a articula para o leitor (através de distintas estratégias de autoridade). Em outras palavras, os temas da etnografia estão no texto e fora do texto” (GONÇALVES, 1998:11).

Na *segunda seqüência* deste trabalho, que tem como título: “Antropologia pela política e a imagem”, dedicamo-nos a problematizar, da maneira mais ampla possível, o tema do qual nos ocupamos. Esta segunda seqüência consta de duas *cenas* ou dois “momentos”. Talvez, pela própria eficácia argumentativa das estruturas tradicionais que envolvem a construção de um texto desta natureza, ou talvez, simplesmente por uma falta de imaginação, esta parte se destina, como em muitos estudos em ciências sociais – e como em muitos dos filmes de ação - a apresentar e relacionar teoricamente a “trama” de problemas que compõem nossa “área” de conhecimento. Assim, realizamos uma revisão e uma problematização do que consideramos como as principais esferas teóricas que envolvem esta etnografia: a retórica sobre o “arcaico”, o “tradicional” e o “moderno”; o tratamento do tempo e do movimento na antropologia; os conteúdos políticos que estas esferas trazem consigo no que se referem a questionamentos de ordem planetária e intersubjetiva; os vínculos de certas categorias com as formas de sociabilidade local; e o “excedente de sentido” que podemos esperar para o conhecimento antropológico com a utilização dos meios audiovisuais.

Na primeira cena - “Sociologia e Antropologia” -, procuramos “distribuir responsabilidades” entre a sociologia e a antropologia em torno dos modos e estratégias através das quais as mesmas vêm se ocupando do “trabalho humano”. Utilizando um caráter reflexivo e algumas vezes, excessivamente genérico, esta cena é um “plano geral” que recorre ao espaço no qual nossos personagens irão se mover ao longo do texto. Como em um filme de baixo custo - e neste caso também teórico - nesta “cena de pré-produção” o esforço está centrado em delimitar os meios com os quais vamos recorrer à “beira” das concepções sobre o que é considerado “tradicional” e “moderno”. Tentamos aqui “tomar uma posição” segura para não sermos arrastados de um lado a outro do debate. Incluímos esta primeira cena porque acreditamos que será produtivo nos acercarmos destas questões no intuito de exercitar uma espécie de “rodeio” em

torno de uma disciplina que, invariavelmente, se aproxima de algumas das preocupações iniciais que pretendemos discutir e indagar, a saber, a sociologia do trabalho, e por intermédio dela, pensar a relação que o conhecimento produzido pelas ciências sociais pode estabelecer com o mundo da política entendido aqui como território privilegiado da “ação intersubjetiva” (da “ação comunicativa” como “ação política”, nas visões de Jurguen Habermas e Hannah Arendt).

Na segunda cena desta seqüência, intitulada: “Visitantes do futuro”, nos concentramos nos efeitos que a “experiência cinematográfica” teve - e ainda tem - sobre o campo do saber antropológico. Basicamente, recorrendo ao caminho dos componentes da sua reflexividade, a qual, segundo nosso critério, a coloca do lado da ação política. Mas, por outro lado, pretendemos entender a imagem não unicamente como objeto da própria investigação, senão como parte da dinâmica da ação intersubjetiva que ela exerce sobre o próprio cineasta-investigador e sobre os sujeitos com os quais se relaciona para levar a cabo uma experiência “etno-cine-gráfica”.

Chegamos então às seguintes questões: de que modo podemos criar “pontes”, a partir dos debates estabelecidos no interior da antropologia em relação ao que chamamos de moderno e tradicional nas sociedades, com o mundo do trabalho e da política que as atravessam? Como nos ocupamos e temos nos ocupado desses campos na atualidade? E, por último, o que pode acrescentar o exercício da experiência audiovisual a estes problemas e como colocá-los em perspectiva com o tema da identidade em comunidades que vivem do trabalho? Todas estas são perguntas que subjazem a esta segunda seqüência. Não pretendemos, sem embargo, obter “respostas” definitivas a estas indagações e sim utilizá-las como guias para uma reflexão sobre as questões que irão aparecer no *devir* do presente ensaio. Algumas destas questões tomam sua forma local na terceira e na quarta seqüência, as quais podemos dizer que são suas partes “mais” etnográficas.

Possivelmente, esta reflexão parecerá, por momentos, muito sintética, e porque não, articulada a certos traços “reducionistas”. Mas como sabemos, há sempre uma demanda expressiva e argumentativa que prescreve o exercício da escritura e da composição do texto e, de alguma forma, nós devemos considerar válidas as regras deste exercício e fazer com que a reflexão que iniciamos aqui - perguntamos quais são os caminhos pertinentes para “recuperar” os campos políticos e do trabalho em relação ao conhecimento antropológico e seu campo de interação com a experiência audiovisual - seja o mais concisa e coerente possível para o leitor.

Este será o “teorema” que permeará a *terceira seqüência*, intitulada: “Giro etnográfico”. Esta parte dedica-se (quase) exclusivamente a realizar uma “descrição densa” da experiência

etnográfica efetuada durante os oito meses do trabalho de campo entre várias famílias de pescadores e alguns moradores da comunidade da Barra da Lagoa. Nesta seqüência, dividida em duas cenas que correspondem a cada um dos filmes já mencionados, relata-se a experiência de campo e de que maneira esta foi “motorizada” a partir do registro e da montagem das imagens audiovisuais, as quais foram submetidas a um *feedback* permanente com os sujeitos participantes deste processo, quer dizer, a uma reflexão conjunta sobre os conteúdos e significados das imagens que iam sendo registradas. A proposta desta seqüência é que o filme esteja presente e dialogue constantemente com o texto, apesar de ter evitado uma referência pontual entre ambos. Assim, na parte esquerda da página podemos encontrar o “roteiro” *post-factum* dos dois filmes, e na parte direita procuramos relatar, com a maior riqueza possível de detalhes, os distintos momentos, as reflexões, os fragmentos de anotações e outros aspectos relevantes deste enriquecedor processo. Ainda que por muitas vezes não exista uma correspondência “física” entre ambas as partes, o relato foi construído seguindo os mesmos caminhos dos filmes (com suas cenas e seqüências próprias, que não devem ser confundidas com as da estrutura do resto do trabalho). Esta seqüência, então, está montada sobre as estratégias audiovisuais traduzidas na forma de “roteiro” e através delas está pensada como parte extensiva da experiência etnográfica vivenciada junto com os pescadores da Barra da Lagoa.

Já em “Desenlace”, a *quarta seqüência*, que é composta por uma única cena - “Na barra, na beira” -, nos propusemos a descrever as categorias, os conceitos e os índices contextuais que fazem parte da bibliografia sobre o trabalho da pesca com barco a motor, característico da Barra da Lagoa, e procuramos situá-la em perspectiva com os eixos antes expostos, resgatando os aspectos mais significativos, relacionados com o grupo empírico que é objeto da presente etnografia: o grupo de pescadores da Barra da Lagoa que trabalharam nos documentários. O objetivo central é fazer uma revisão panorâmica das estratégias de compreensão e descrição antropológicas levantadas sobre esta atividade de produção *simbólica-material* e operar sobre estas reflexões, procurando interpretar e descrever episódios que consideramos significativos colocados “em tempo e movimento” com o audiovisual na seqüência terceira.

Indiscutivelmente, a costa brasileira, com seus mais de 6000 mil quilômetros de extensão constitui devido a suas dimensões geográfica, sócio-política e cultural, objeto de grande interesse para as ciências sociais. Mais ainda se incorporarmos a atividade pesqueira, que caracteriza os povos que a habitam, dentro de um contexto “fundacional” de *nacional bulding*, que é um elemento específico da ocupação deste vasto território durante os últimos dois séculos. Marcada

por uma variedade de circunstâncias e uma grande diversidade cultural, a maioria da população que ocupa este território mantém uma relação singular com o mar através da pesca, fonte importante de recursos, tanto simbólicos quanto materiais.

Sem cairmos numa espécie de “provincialismo tolstoiano”, pretendendo “pintar a própria aldeia para conhecer o mundo”, acreditamos que a comunidade da Barra da Lagoa é uma comunidade, digamos, “arquetípica” para o estudo dos processos sociais e culturais que caracterizam esta atividade desde uma perspectiva antropológica. Em particular, uma perspectiva que veja o trabalho da pesca como um eixo de construção de identidades comunitárias. Mais ainda, se levarmos em consideração que grande parte das relações sociais vêm sendo construídas em torno ao mesmo e que estes grupos, atualmente, são afetados, de maneira acelerada, pela emergência de novas atividades econômicas e por outros “grupos de pertencimento” que podem afetar sua vitalidade produtiva, cultural, política, organizacional, profissional. Pretendemos “extrair” do pensamento a realidade particular que o condiciona, isto é, extrair aquilo que Marx chamou de o “concreto-percebido”, porque no fim das contas, “as comunidades aldeãs são as unidades de investigação mais pertinentes, pois elas constituem o campo de enfrentamento entre o tradicional e o moderno” (BALANDIER, 2004: 274). No marco desta dinâmica de integração/conflito, os sujeitos atuam e põem em evidência de que maneira os conceitos que emergem da literatura etnográfica e da teoria antropológica sobre o tema são ativos nos processos de transformação que vivenciam e aos quais, por vezes, resistem. Caldas Brito (1999), em seu estudo sobre a dinâmica de modernidade e tradição presente na comunidade de pescadores do Arraial do Cabo (RJ), adverte acerca da necessidade de “reconhecer que tanto a recepção como a transmissão de um estímulo são permeadas pelos sistemas de idéias e valores, em função dos quais as condições materiais da mudança são reelaboradas, imprimindo-lhes rumos especiais” (p. 40).

Na *quinta* e última *seqüência*, o “Epílogo” deste trabalho, nos preocupamos em “amarrar” os principais conceitos discutidos durante este ensaio. As principais reflexões dedicam-se a descrever, em uma ordem metodológica, o que pensamos fazer parte da especificidade dos resultados deste trabalho.

Já em relação à forma pela qual tentamos construir este ensaio, gostaríamos de ressaltar que nela se misturam preocupações de três tipos, pelo menos: as *vitais*, em torno do prazer e do desejo que movem este “antropólogo” em relação ao mar e ao seres que o habitam; as do *saber*, enquanto não cremos em outro saber mais humano do que o antropológico, que nos possibilite

conhecer e escutar aqueles que nos reclamam; as *políticas*, uma vez que parece possível dinamizar campos de autopercepção e auto-reflexão através da imagem audiovisual. Enfim, em todas estas preocupações estão contidas - algumas mais do que outras - as reflexões do presente ensaio e os atos e compromissos que o alimentaram durante a experiência de campo.

O estilo “rodeio” em torno aos temas da pesca, do trabalho, da política e do campo audiovisual, que não sem certa “turbulência” habita o caráter deste ensaio, quem sabe o tornará mais difícil que o normal à experiência do leitor. Mas o *nomadismo*, que é próprio ao texto em questão, como nos dizem Deleuze e Guatarri (1980), implica um método “inexato por natureza e não por erro”. Esta inexactitude é, talvez, o gesto distintivo e a virtude construtiva do ensaio etnográfico, segundo Geertz, para quem:

“Los desplazamientos por callejuelas aún más pequeñas, así como los rodeos aún más amplios, causan poco perjuicio, pues con todo no se confía en que los progresos aumenten inexorablemente, sino que lo hagan de forma tortuosa e improvisada, allí donde aparecen. Y cuando llegamos al momento cuando ya no queda nada que decir sobre un tema, el asunto puede simplemente dejarse de lado. Las ‘obras no se acaban –decía Valéry-, se abandonan” (GERTZ, 1983: 15).

Em todo caso, o “caráter intertextual” que subjaz como diálogo entre a plataforma imagética e o texto escrito deste ensaio se faz presente com a intenção de mergulhar e refletir sobre o que também Geertz tem chamado de “fusão de horizontes”. De algum modo, esta intertextualidade atua como um objetivo, digamos utópico da etnografia². É partindo da premissa desta fusão possível de discursos e conhecimentos que tentamos realizar uma etnografia audiovisual sobre a vida e o trabalho dos pescadores da comunidade da Barra da Lagoa. Utilizando, desde os primeiros passos dados no decorrer do trabalho de campo, o suporte discursivo videográfico, produzimos dois documentários que vêm buscando construir os caminhos de um relato compartilhado sobre aquilo que vimos e ouvimos durante este processo. Ao empregarmos, de várias maneiras, o *feedback* das imagens capturadas da vida cotidiana e da atividade pesqueira, em mar e em terra, dos sujeitos desta pesquisa pretendíamos que esta

² Tim Robins se transforma em um diretor “geertziano” por excelência em seu filme “Abajo el telon” (2001). Através deste filme, insere Orson Welles no contexto de Roosevelt e remete ao filme o protagonismo político da Escola de Chicago durante este período. Welles teria *traduzido* a categoria de “subjetividade” ao criar o conceito da profundidade de campo. Por outro lado, vale a pena refletir como, no presente contexto neocolonial, essa “fusão de horizontes” supostamente democrática toma forma hoje na mass-mídia e está sendo apropriada pela premissa imperial do Estado Norte-americano.

experiência se transformasse, na medida do possível, em um campo de ação política e em um exercício de reflexão e de conhecimento mútuos. Partimos desses elementos metodológicos para a construção deste ensaio etnográfico. Fato que dá um caráter “menos” ortodoxo à confecção do presente texto. Creio que, lamentavelmente, por alguns momentos, lhe fará uma certa justiça a crítica de Cardoso de Oliveira (1998) sobre a falta de controle dos dados que caracteriza certas etnografias experimentais. Sem embargo, como afirma Marc-Henri Piault (2001), um dos antropólogos-cineastas que inspiraram nossas reflexões, tentamos dar centralidade à tarefa de reter o mais fielmente possível “os momentos fugidios do vivido, as singularidades e as diferenças do outro”. Em definitivo, aos testemunhos sobre o “mundo” de um grupo de pescadores que habitam a Barra da Lagoa, dando-lhe uma identidade . Em particular, à interação vivida com estes homens e mulheres que, corajosamente, se comprometeram a levar até o fim o devir desta nossa experiência.

Inspirados ainda no “moinho de Gauthier”, tentaremos aqui colocar em movimento o outro moinho, onde os trigos, todavia, se misturam e se confundem. Mas um moinho que faça também seu trabalho, alimentando através da energia das mesmas águas que recorrem os mesmos campos de Gauthier e Visconti. Pois, como escreveu Germaine Tillion, uma das alunas de Marcel Mauss, “entramos na etnografia como entramos na religião”. Então, a questão central é saber se essa “religiosidade” com a qual nos lançamos ao campo não deve ser também a “consciência” de que, uma vez que entramos nele, tanto eles (o “outro” em plural) como nós (o “eu” também no plural) carregamos algumas crenças em que acreditamos mais do que em outras.

SEQUÊNCIA SEGUNDA

Antropologia pela política e a imagen

CENA II

SOCIOLOGIA E ANTROPOLOGIA

Uma aproximação ao “moderno” e ao “tradicional” no trabalho e na política

“Talvez o parentesco e a divisão de trabalho por sexo tenham algo a ver, afinal de contas, com a biologia da reprodução, ou, como insistia Foucault, o conhecimento deva ser compreendido com relação ao poder...”

Adam Kuper. *Cultura. A visão dos antropólogos.*

Desde os primórdios, a antropologia foi seduzida pelo “exotismo” das sociedades e culturas estudadas – aquelas portadoras desse “outro” quase sempre “arcaico” contra quem, com tanta dificuldade, ainda hoje se debate. Assim, o largo “mundo do trabalho humano” foi associado diretamente, pela antropologia, com os índices de complexidade e sofisticação dos bens produzidos e dos mecanismos de diferenciação e especialização postos em andamento na organização do trabalho.

Isto resultava numa avaliação de “resultados econômicos” passíveis de serem classificados em uma gênese evolutiva. Um “patamar explicativo” que geralmente acabará na diferenciação paradigmática entre sistemas de acumulação versus sistemas de subsistência. (GUIDIERI, 1989: 101). Subsumido nesta dicotomia, o trabalho será visto, timidamente, como praxe da ordem coletiva e cultural sobre o “mundo em que vivemos”, e tratado de forma tangencial como uma das manifestações do conjunto de dispositivos da ordem organizativa, cultural, social e cognoscitiva que são (re)criadoras das relações sociais nas quais se desenvolvem os processos de criação de bens, os modos em que estes são produzidos, distribuídos e consumidos, e o grau do desenvolvimento tecnológico em relação ao ecossistema como uma totalidade.

Há, sem dúvida, múltiplas razões para que a relação entre trabalho e política não tenha crescido no centro do debate antropológico, pois, mesmo quando “surgiu no seio do nascente capitalismo em expansão, a antropologia dirigiu o olhar para o pólo oposto: as sociedades denominadas primitivas, que pouco ou nada teriam de capitalistas” (RUBEN, 2004). Dessa forma, do famoso binômio “amor e trabalho”, fundador da cultura, construído pelo imaginário teórico de Freud, a antropologia preferiu ficar com o primeiro dos termos já que, hipoteticamente,

as sociedades “arcaicas” (ou primitivas) poderiam dizer “alguma coisa a mais” sobre o “elementar” no homem do que as modernas.

Portanto, o *trabalho* foi colocado como dimensão secundária no início dos tempos, fazendo parte dos “resíduos” que explicariam o caminho percorrido pela humanidade e pelas sociedades com o objetivo de nos emanciparmos do mundo das “necessidades”. Com certeza, a partir também da enorme riqueza e da variedade das práticas cerimoniais, rituais e mitológicas (quase sempre referidas ao parentesco e à procriação) que apareciam e se multiplicavam, a antropologia foi se ocupando com maior insistência das “formas e dos conteúdos simbólicos” das culturas.

A eficácia funcional destas representações, os sistemas classificatórios e os mecanismos subjetivos que regem a lógica da reciprocidade serão, portanto, de maior interesse para explicar o plano organizador e coesionador dos sistemas sociais (funcionalismo) e as lógicas de conhecimento que ordenam os diversos modos de apreensão do mundo (estruturalismo). Em definitivo, tudo isto resultaria numa das suas “figurações” centrais: *a religião*. George Balandier (2004) não deixa de ver aí, entretanto, um embrião da antropologia política, já que nesta as sociedades tradicionais encontrariam “a garantia da sua legitimidade, [e] um dos meios empregados no marco das competências políticas” (p. 199)³.

Lembremos que, percebido como realização de uma “prática criadora” por excelência do social, o *trabalho* foi definido por Karl Marx como o “ato” fundador da reprodução das sociedades num plano ontológico. Portanto, como o elemento privilegiadamente “vital” das produções econômicas, das relações sociais e da configuração normativa dos cenários políticos na sua gênese histórica. Claro, para Marx, estas três dimensões formavam uma cadeia dialética cuja “terceiridade” – a da política – voltava sempre sobre as duas primeiras para recompô-las e recompensá-las (inclusive sob a forma “shakespeariana” da tragédia/comédia que ensaiará no *Dezoito Brumário*).

Partindo dessa premissa, a sociologia, ainda que por um caminho que responde mais às preocupações características da sociedade industrial, e inicialmente como consequência do diálogo acadêmico do marxismo *fático* com teorias não-marxistas (especialmente com

³ Sem dúvida, o *sacrifício*, o *totemismo* e o *tabu do incesto* foram temas identificados com o conhecimento antropológico. Todos eles se referiam, em última instância, a dimensões que organizavam o mundo humano. O *sacrifício* foi considerado a manifestação ritual da ordem social; o *totemismo*, da ordem do pensar; e, por último, o *tabu do incesto*, da ordem das regras e normas de parentesco. Para a maioria dos autores do período fundador da antropologia, estes temas tinham um valor paradigmático na hora de desenvolver o seu “programa de reconstrução da origem do homem”. Ver: Harris, Marvin. (1979), *El desarrollo de la teoría antropológica*. México DF: Siglo XXI.

Durkheim e Weber)⁴, devagar criaria um campo específico para o mundo do trabalho. Esta corrente irá se instalar como disciplina, definitivamente, a partir da segunda metade do século XX, em grande parte impulsionada pelo diálogo permanente que estabeleceu com as necessidades históricas do socialismo como fenômeno durante o período de transição/síntese iniciado entre o “fordismo” e o “welfare state”. Assim, o trabalho aparecerá, para este “gênero” da sociologia, como o produtor de tecidos abstratos e concretos das formações econômico-sociais historicamente definidas. Tratar-se-á da “condição operária” que tinha dominado os debates entre os acadêmicos marxistas entre 1880 e 1914 (GODIO, 2001: 40-48).

Em definitivo, é no contexto desta tensão entre o ascetismo contratualista do individualismo liberal e os valores societários igualitários presentes na sociedade industrial que o trabalho como problema sociológico adquire peso. Esquemáticamente, este se apresenta como o estudo das práticas sócio-técnicas e de criação produtiva determinadas pelas esferas econômicas, sócio-trabalhistas, psicológicas e culturais. Estas são as determinações iniciais que configuram o “mundo das empresas” como “unidade de análise” (a antiga fábrica como *locus* de estudo) e como território da ordem econômica e da ordem política, cada vez mais próximas. Territórios que, em sua interação, são os componentes “gramscianos” das relações entre classes sociais que percebem mais nitidamente a diferença entre o tradicional e o moderno.⁵

Este é, muito sinteticamente, o “movimento” de gerenciamento desta disciplina no interior da sociologia, a qual se debatia entre conhecimentos práticos inspirados em interesses organizativos e produtivos do capitalismo (cujas bases já estavam presentes no keynesianismo de inspiração parsoniana) e interesses acadêmicos (geralmente de orientação marxista) por indagar os modos de produção que assumiam as tendências modernizadoras e os contextos de crise na relação com o valor de uso, o valor de troca e o fenômeno da alienação⁶.

Ao mesmo tempo, há uma necessidade crescente por parte dos partidos e sindicatos (especialmente socialistas e socialdemocratas) de estabelecer estratégias “aggiornadas” face às velozes transformações do capitalismo nos países centrais. Assistimos, assim, ao desenvolvimento de um conhecimento da ação social localizado numa “tríplice fronteira”. Este

⁴ Como vemos, trata-se dos “fundadores” do que, esquemáticamente, poderíamos denominar corrente estruturalista, funcionalista e, através da interpretação de Weber por Geertz, da hermenêutica.

⁵ Luchino Visconti o advertia sabiamente em *Rocco e seus irmãos* (1952), quando explicava a gênese entre o sul e o norte italiano.

⁶ O conceito de *alienação* é entendido, aliás, como uma série simbolicamente apreensível de inadequações entre meios e fins, que “se expressam na consciência daqueles que participam dele na forma fetichizada e afastada da relação entre coisas produzidas para o mercado” (MARCUS & FISCHER, 2000:138). A par dos estudos de Marx e Engels sobre o “modo de produção asiático”, o problema da alienação foi a porta de entrada clássica da antropologia nos aspectos culturais que envolvem o trabalho no capitalismo

conhecimento possível tem por subsolo o cenário da política como lugar das lutas e das negociações dos atores coletivos: o mercado e a empresa, o conhecimento “social e cultural” dos modos de produção; e, por último, o das ferramentas políticas para a construção de poder e da autoridade.

Em 1961, é publicado o *Tratado de sociologia do trabalho*, dos pesquisadores marxistas franceses George Fiedman e Pierre Naville, considerado a obra-marco de uma disciplina que vai traçar, desde então, pontes indissolúveis entre o conceito de trabalho e as práticas de interação social e cultural que alimentam o tecido abstrato dos modos de produção. Na década de 60, aparecem também, na Itália, os “Quaderni rossi”, com o objetivo de pensar e dar conta da “experiência operária”, e na França, a revista “Travail humain”, orientada a pensar – imbuída da utopia desenvolvimentista – a “adaptabilidade” do trabalho ao homem. Em seu desenvolvimento, a sociologia do trabalho integrar-se-á a um conjunto interdisciplinar de saberes que já eram parte da discussão e que já intervinham em relação ao mundo do trabalho: economia, sociologia das organizações, direito. Mas também com técnicas aplicadas: engenharia dos processos e dos produtos, formação profissional e ocupacional, saúde ocupacional, ergonomia, etc. (GODIO, 2001: 102).

Vemos, então, de que maneira a política estimulou a sociologia do trabalho, à medida que necessitava dela para a construção dos fundamentos simbólicos e programáticos de uma nova perspectiva progressista para o mundo do trabalho. Ficava evidente que isto não era tudo. Como acabamos de dizer, o capitalismo industrial em expansão – que deve ser entendido como fenômeno político – precisava também dos conhecimentos desta disciplina para reduzir os conflitos, garantir a cooperação entre operários e gerentes, organizar eficazmente o trabalho e melhorar a produtividade. A isto se deve acrescentar o fato de que, nas sociedades capitalistas, o trabalho, como será demonstrado por Max Weber em *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, já não é um castigo divino, pelo contrário, é o eixo de uma ilusão provisória. É o “impulso-objeto” que instala o indivíduo como “concorrente no mercado” e o liga, por meio deste, com o mundo do sagrado (e da natureza). Referindo-se à obra de Richard Baxter, um dos principais teólogos do calvinismo, o autor alemão afirmava a preexistência do pensamento burguês em relação ao desenvolvimento objetivo do capitalismo: “Ainda não se lê, como em Franklin, ‘o tempo é dinheiro’, mas o princípio tem já vigência na ordem espiritual; o tempo é

infinitamente valioso, posto que toda hora perdida é uma hora roubada ao trabalho em serviço da glória de Deus” (WEBER, 1969: 214).⁷

Percebe-se que há, já aqui, um aspecto *compreensivo* do fenômeno do trabalho no capitalismo que nos aproxima da antropologia. Entretanto, durante o mesmo período, a antropologia européia dava-se ao trabalho – com diferentes tendências – de desmascarar a ordem simbólica subjacente às sociedades chamadas de “primitivas” (depois tradicionais), as quais se teriam auto-imposto – por culpa ou colonialismo – como objeto de estudo. É claro que as preocupações a respeito da divisão do trabalho existiam e se faziam presentes nas descrições etnográficas em torno das quais a antropologia construía a sua matriz disciplinar. Ficavam, no entanto, relegadas à organização social determinada pelas regras do parentesco ou à esfera dos componentes práticos da dinâmica classificatória do intelecto. Dessa maneira, segundo Balandier (2004), alimentava-se uma falsa dicotomia na qual se procurava expressar uma oposição entre “sociedades sem organização política/ sociedades com organização política, sem Estado/com Estado, sem história (ou com história repetitiva)/com história acumulativa, etc.” (p. 72). Certamente, estas dicotomias “sumárias” estão, de alguma forma, na base da própria diferenciação que a sociologia e a antropologia têm feito para distribuírem seus campos de estudo e que se encontra já implícita na famosa dupla de Durkheim: *solidariedade mecânica* versus *solidariedade orgânica*.

Enquanto na solidariedade mecânica, dominada por uma tecnologia rudimentar, a complementaridade social – a coesão social – realizava-se fundamentalmente em torno à vida ritual, na orgânica, a alta diferenciação das tarefas técnicas – e, portanto, a maior divisão do trabalho – determinava um alto nível de complementaridades e integração (utilizando, como exemplo, a sociedade industrial do seu tempo). Daí o particular diálogo desta corrente antropológica francesa com a psicologia – através da obra de Freud – e com a lingüística – por meio de Jakobson – já que o mito enquanto relato é, por sua vez, fato fundador, suporte excludente de toda vida ritual. Na Grã-Bretanha, produto da ambivalência do trabalhismo, a “mecânica social” aparecia subsumida a questões relacionadas com premissas funcionais (de equilíbrio) da vida social. Esta linha teórica será fundamental no surgimento simultâneo de uma certa sociologia “oficial” marcada por sua especial atração pelos aspectos metodológico-

⁷ É interessante questionar o fato de se considerar o trabalho como fazendo parte da “superstição” no capitalismo, e ao se revelar como ilusão e promessa, não é aqui que reside a matriz de uma perspectiva antropológica de interesse para o marxismo, no sentido de que permite abrir um caminho analítico para pensar os temas subjetivos – e, portanto, também da ordem política – que subjazem ao trabalho.

estatísticos-comparativos e por uma “paixão pelas explicações causais”. (ANDRESKY, 1973: 155).

Não é casual o fato de que, à medida que a antropologia foi se distanciando do evolucionismo fundador e de seu programa – e pelo fato de que toda disciplina discute e cresce a partir dos temas que formam sua herança íntima –, foi também recuperando e restituindo, a partir de novos paradigmas, esse “eixo” central: os processos cognitivos como fundamentos da ordem social e cultural. Lembremos que, para Lévy-Strauss (1986), “as particularidades respectivas do mundo natural e do mundo social refletem-se naturalmente, já que se bem os grupos humanos apresentam traços animais, esses traços não correspondem tanto a problemas objetivos quanto a valores que poderíamos chamar de filosóficos” (p. 16).

Parece razoável, porém, contextualizar também estes “excessos” de “intelectualismo” antropológico e sua contrapartida no campo da sociologia, o “empirismo” objetivista, pois os dois têm como pano de fundo uma relação sumamente paradoxal entre as ciências naturais e as ciências sociais, pela qual, de alguma maneira, ambas as disciplinas estão sujeitas a uma pretensão de objetividade, ou melhor, submetidas aos sintomas do “objetivismo”. Este problema pode se dever, em grande parte, à própria dinâmica metodológica de abordagem dos seus campos de interesse e às condições que lhe foram impostas pela sua própria história no campo político-científico. Por um lado, a etnografia, como método, é substancial ao desenvolvimento da antropologia. A esse respeito, Geertz (1994) nos diz que “a antropologia sempre assumiu a dependência que o observado tem do lugar no qual observa e daquilo junto do qual observa” (p.12). A experiência etnográfica obriga, por assim dizer, a reconstruir o campo social e cultural a partir de uma perspectiva micro (*emic*), da qual extrai a sua matéria prima: quer dizer, da mente dos sujeitos, das suas representações mentais, das suas estruturas inconscientes, dos seus sistemas de classificação e dos seus mitos.

Todos estes aspectos simbólicos, no caso específico do funcionalismo, por exemplo, estavam inter-relacionados e respondiam a um princípio de coesão objetivo. No caso do estruturalismo, o objetivo fora dado por meio das estruturas cognitivas significantes universais. Por outro lado, a sociologia, libertada de dar conta da *diferença* e, portanto, menos permeável ao exercício da reflexão acerca da validade dos pressupostos que nos guiam no campo de trabalho antropológico (“estar aí” e “ingovernabilidade” da prática hermenêutica para Geertz), permitia-se criar teorias mais amplas e explicativas, bem como leis causais “demonstráveis” e validadas em nível macro. Conclusões a que chegava, certamente, justificando-se na evidência de uma história

que avança e pode ser colocada em perspectiva pelo cientista social (por exemplo, através dos “tipos ideais” de Weber ou da dialética da “luta de classes” em Marx).

Dir-se-ia, seguindo as reflexões do antropólogo Roberto Cardoso de Oliveira (1998), que é possível pensar-se que a tensão interna em torno das fronteiras entre compreensão e explicação como paradigmas teóricos – que é constitutiva e inerente à dinâmica da matriz disciplinar da antropologia – é também um “rodeio” a respeito da distinção entre antropologia e sociologia para definir os seus respectivos campos de estudo. O peso que cada uma delas coloca no caráter epistemológico de suas perspectivas metodológicas parece inclinar-se segundo os “lugares” em que seus objetos empíricos poderiam ter maior riqueza e complexidade.

Novos cenários: relação e índices

Emergida no contexto de uma sociedade capitalista-industrial em plena expansão e, ao mesmo tempo, sujeita aos seus processos de crises, a corrente sociológica americana mostrou sua vitalidade e seu pragmatismo para cedo gerar esse “segundo momento” a que Roberto Da Matta faz referência, para pensar os desafios mais atuais da antropologia, isto é, o de “transformar o familiar em exótico”, e, sobretudo, fazê-lo como que numa espécie de exorcismo. (DA MATTA, 1974).

Não é justo – nem muito menos preciso – designar como “exceção” um movimento muito mais complexo do que o da presença explícita (ou não) da palavra “trabalho” como eixo dos estudos no campo da antropologia clássica, e as etnografias que deles derivam. Por outro lado, ao nosso ver, a partir da sociologia americana – em sua estreita relação com a antropologia cultural e social – e, em particular, reconstruindo a trajetória e a influência da Escola de Chicago, foi dado o pontapé inicial em torno desta reflexão. Este movimento, gerado no esteira da crítica ao funcionalismo parsoniano, abriu caminho para um grande exercício interdisciplinar em que a sociologia criava a novidade de um programa metodológico para pensar a sua “própria sociedade”. E o fez, em parte, apropriando-se das ferramentas do “saber experiencial” a que, como foi dito, parece estar irremediavelmente ligado o método antropológico e, especialmente, a “experiência etnográfica”. Fusiona-se, assim, a preocupação por explicar com a necessidade de “ouvir e ver” *estando aí*, paradigma que já tinha sido apresentado pelo antropólogo *relativista* Franz Boas e que permeará as discussões desta corrente toda até chegar ao conhecido “escrever” de Geertz, ou seja, o do imperativo etnográfico “como uma atividade eminentemente ‘interpretativa’, uma ‘descrição densa’, voltada para a busca de ‘estruturas de significação’” (GONÇALVES, 1998: 9).

Dentro desta tradição, têm destaque os estudos de Everett Hughes sobre o trabalho e a ocupação. Este autor tratava as instituições e as organizações sociais aplicando um modelo de integração normativa, quer dizer, empregando a idéia de um “utilitarismo coletivo” residual do modelo funcionalista de Parsons. Esta visão, assimilável ao “espírito de época” empirista que dominava as ciências sociais saxônicas – mesmo na versão culturalista americana – não permanecia sujeita à idéia de uma comunidade macrosocial institucionalizada. Em lugar disso, inclinava-se por recuperar a perspectiva *emic* dos sujeitos sociais e dos grupos de pertença, abrindo um vasto campo para a análise do trabalho como *assunto* da interação e da intersubjetividade.

As ocupações e os papéis no âmbito trabalhista aparecem aqui como “modelos de atividades especializadas”, de acordo com uma divisão do trabalho em que se manifestava, com particular clareza, a mediação por parte de interesses diversos, as expectativas culturais e econômicas, as correlações de força e os dinâmicos *processos de negociação* de uma estrutura que, só em aparência, é produto de imposições objetivas e estáticas (JOAS, 1987: 140). Trata-se, então, do enfoque da *ordem negociada*, em que a reflexão e o diálogo entre os atores possuem importância tanto para a abordagem dos processos de transformação das regras e normas, como para compreender a sua permanência e reprodução. Tanto o *interacionismo simbólico* quanto a *etnometodologia* irão estar orientadas por esta perspectiva, sendo ambas as correntes derivadas da tradição da Escola de Chicago e ligadas a uma fusão, certamente *sui generis*, entre a hermenêutica (Dilthey, Gadamer), a fenomenologia (Shutz, Tonnies, Husserl, Simmel) e o pragmatismo (Pierce, Thomas, Mead) como (poli) paradigmas filosóficos de conhecimento.

O *interacionismo simbólico* terá particular importância ao ser desenvolvida uma teoria da ação, que se diferencia radicalmente dos modelos utilitarista e funcionalista da ação racional (deterministas do marxismo). Estabelece, assim, os alicerces para se pensar a relação entre ação e consciência na construção das categorias coletivas, sem construí-las como naturalmente “consistentes” nem como determinadoras da conduta através das normas interiorizadas pelo indivíduo. Cria, portanto, não só um indivíduo autônomo – conceito até certo ponto discutível – como também, e mais importante, a idéia de que existem *territórios sociais* que são construídos e definidos dinamicamente como *condições de possibilidade* nas quais age tal ou qual “ator”. Abre-se, então, uma porta para uma perspectiva que interprete as expressões da consciência dos atores de espaços sociais, como o trabalho, a família ou outras instituições, como o “solo”, e a condição de um sistema cultural da interação (e a política).

Por outro lado, a *etnometodologia*, fundada por Harold Garfinkel, fornecerá o conceito de *indexicalidade* das ações. Isto é, a idéia de que há significados comuns e saberes socialmente compartilhados entre os atores e que, mesmo quando do ponto de vista estrito existir uma correspondência errada ou inexata entre eles, respondem a indicadores (índices) de pessoa, tempo e lugar inerentes à situação de interação, quer dizer, a um determinado “cenário” (esses mesmos territórios relacionais). Isto supõe, utilizando a terminologia de Alfred Shutz, uma “suspensão da dúvida” por parte dos participantes de uma determinada situação de interação. Embora a etnometodologia possa ser objeto de crítica por outorgar uma excessiva autonomia à linguagem como princípio descritivo – e objetivo – da ação, tem um especial valor, pois desenvolve também a idéia de uma *reflexividade* que lhe é intrínseca.

As conseqüências conceituais desta teoria da interação –baseada na *reflexividade* e na *indexicalidade* – não só agem no plano *daquilo* que o pesquisador *observa nas* relações intersubjetivas: essa intersubjetividade está igualmente presente na própria relação que o pesquisador *cria com* seu objeto. A máxima etnometodológica consiste no fato de que as descrições e afirmações acerca da realidade não só informam sobre ela, mas a constituem.

É, portanto, tarefa do pesquisador apreender as formas pelas quais os sujeitos de estudo produzem e interpretam a sua realidade para que elas passem a ser também métodos de pesquisa do pesquisador, métodos que devem ser, basicamente, os mesmos que utilizam os atores para conhecer, descrever e atuar seu próprio mundo (GARFINKEL, 1967, GUBER, 2001, HERITAGE, 1987). Como sugerido em um comentário de Tim Ingold, trata-se de pensar a reflexividade no cotidiano dos homens como o solo em que habita (*dwelling*), o território simbólico, que é, em definitivo, o território das práticas de agir sobre a vida, isto é, “longe de habitar construindo o mundo, nós o construímos habitando-o” (INGOLD, 1991:15).

Assim, por exemplo, a noção de “*access*” que acompanha a revolução na informática e as comunicações não só redefine a articulação entre política e economia e transforma o padrão de cidadania e democracia, criando a “qualidade dominante” de novos cidadãos (BOURDIEU & WACQUANT, 2000), como também afeta diretamente o mundo do trabalho ao nominar a passagem do predomínio do capitalismo industrial para o capitalismo cultural, modificando, substancialmente, inclusive o peso específico do valor de intercâmbio dos bens e da propriedade substituindo-os, cada vez mais, pela percepção de um “valor experiencial” que se realiza no consumo e que tem efeitos concretos sobre a importância simbólica da mercancia e a alienação no trabalho (RIFKIN, 2000).

Esta perspectiva fornece um patamar conceptual para a abordagem dos processos de mudança gerados pela globalização e as transformações que esta reorganização simbólica da dinâmica econômica e política estão produzindo no mundo do trabalho, na vida familiar, etc. Por exemplo, as mudanças relativas à queda do peso específico do trabalho assalariado e o crescimento das economias “em rede” a que assistimos a partir da década de 70, que fazem com que hoje coexistam muitos “cenários de trabalho”.

Muitos deles não só são coexistentes como também estão interligados entre si: grandes empresas de comercialização e serviços, setores da economia real de baixa produtividade, diversidade de modalidades organizativas integradas na rede comercial, economias urbanas informais, formações econômicas familiares, comunidades de trabalhadores migrantes, etc.⁸

Como observado pelo antropólogo histórico Eric Wolf, na década de 60 – embora hoje seja possível criticá-lo pela sua “excessiva” diferenciação entre materialismo e idealismo e seus efeitos “obscurecedores” sobre a dimensão cultural para a antropologia –, é cada vez mais enriquecedor se adotar uma perspectiva que pense as relações sociais de produção e suas transformações atuais em sintonia com as especificidades comunitárias e locais. Em especial, para se pensar de que maneira “as características dessa nova estrutura social e cultural dependem, em grande medida, do tipo geral e das características especiais dos grupos socioculturais que a compõem, bem como das formas de interação cultural” (WOLF, 2002: 211). Citando mais uma vez Balandier (2004) no que diz respeito à presença de um *tradicionalismo formal* como marco de ação dos agentes de transformação, o estudo da interação entre os diversos grupos e camadas em situações locais permite explicar “a possibilidade de transferir determinados ‘modelos políticos’ de setores tradicionais a setores modernos” (p.264-265).

Trilhas da reflexividade

É indispensável que sejam redefinidos os padrões e conceitos que operavam na construção da utopia de progresso e que definiam paradigmaticamente o destino irrefreável que esperava a sociedade ocidental. Estes padrões agem, ainda hoje, como muro de defesa – e definição – *do arcaico* –, desse mundo perdido que funciona “como valor anti-ocidental puro porque, *ocidentalmente*, pretende um absoluto que se acha além das suas possibilidades, deforma sua

⁸ Os casos dos Movimentos de Desempregados e dos Sem Terra (na Argentina e no Brasil, respectivamente) são de especial interesse para se pensar a construção da identidade dos “trabalhadores sem trabalho”. Vale a pena pensar até que ponto os movimentos “*piqueteros*” argentinos, por exemplo, não sintetizaram duas ameaças (funcionais?) que estavam representadas, de maneira bem diferente, “dentro” e “fora” da fábrica, nos finais do século XIX, durante a industrialização: por um lado, o fato de serem subversivos e ameaçadores da ordem social (papéis anteriormente desenvolvidos pelos “fura-greves”) e por outro, por se constituírem num “exército de reserva”.

imagem através da sua própria miserável espiritualidade e se enraíza como cultura nos únicos valores admissíveis, os valores mercantis” (GUIDIERI, 1989: 21). É nesta concepção que radica, em parte, a improdutiva dicotomia – pelo menos para pensar o presente – entre antropologia e sociologia: o “antes” e o “depois”, o “tradicional” e o “moderno”, a “cidade” e o “campo”, o “estático” e o “dinâmico”.

Assim, por exemplo, pode ser repensada a forma como opera a influência da “cultura de massa” entre comunidades camponesas [também pesqueiras] que gradativamente dissolve a diferença entre ‘Grandes’ e ‘Pequenas Tradições’, e que foi central no modelo Readfiliano da sociedade camponesa e a cultura”(KEARNEY, 1996: 126). Ou então, como é mostrado sabiamente por Marshall Sahlins (1995), retomando alguns escritos do antropólogo Epeli Hau’ofa: pensando em relação à sua própria biografia, Sahlins nos mostra de que maneira, *no próprio itinerário do autor, estão já inscritas as chaves que ajudam a explicar em que medida este itinerário se relaciona com o translocal.*

Longe de entender este último termo como resultado do “exterior” ocidental – fonte de todas as transformações que se imporia sempre sobre os saberes locais e que deixaria ao “outro” apenas um papel de “reacomodamento” do mundo – é, em contrapartida, um solo compreensivo que *se inclui* junto das próprias dinâmicas locais, fazendo parte da sociedade global e transcultural. Sahlins propõe pensar e redescobrir, nestas pequenas ilhas do Pacífico, determinados “princípios de reciprocidade circular” (esboçados anteriormente por Mauss) nos seus fluxos comerciais, simbólicos e parentais (“...*ligados*, note-se bem, e não separados pelo mar”) que nos ajudariam na reinserção dos atores sociais num campo de transformações mais complexo e dinâmico do que aquele classicamente proposto pela dicotomia rural/urbano. Destaca, dentre outras questões, a pertinência dos estudos de Marcus (1981) e Sutter (*The Samoans: A global Family*, 1989), os quais já tinham posto em evidência a forma particular em que se constituíam as redes de circulação de bens, idéias, dinheiro e pessoas entre famílias e comunidades de ultramar originárias de Samoa e Tonga. Estes estudos mostravam como determinadas especificidades culturais locais eram (ou são) constitutivas de uma sociedade translocal e não simples respostas adaptativas a um modelo que seria derivado da modernidade urbana.

E, como é óbvio, somos levados diretamente por estas constatações ao ponto em que Sahlins quer chegar. Quer dizer, ao fato de que, tendo ficado a antropologia – especialmente por meio do *apriori* estrutural-funcionalista – presa na idéia de um *continuum dual* entre cidade e

campo (Redfield, Gluckman), teria perdido de vista os processos a que as próprias sociedades chamadas “modernas” estavam sendo sujeitas, erigindo, desta forma, enormes obstáculos e espaços vazios que ajudariam, entre outras coisas, no sentido de sua autocompreensão. Movimento que, sem dúvida, inclui as próprias instituições teóricas das ciências sociais. Esta dicotomia rural-urbana, como mostrado por Raymond Williams (1998), não só responde a uma preocupação explicativa, mas também a uma cosmovisão que organiza o mundo. A pobreza dos países do Terceiro Mundo é justificável pela sua origem e “mentalidade” rural, sendo que a partir da espoliação do campo é que foi construído o capitalismo moderno industrial, como o autor demonstra.

Trouxemos à página anterior, de forma intempestiva, uma citação do antropólogo italiano Remo Guidieri em *La abundancia de los pobres* (1989), para advertir sobre o cuidado que deve guiar o nosso trabalho, mesmo sob o pressuposto de rejeitarmos as dicotomias entre tradicional e moderno, e de ocultarmos-nos, agora, numa nova forma de repor o arcaísmo, criando um “romantismo transcultural”⁹. A crítica que este autor faz no que diz respeito à “ideologia da reciprocidade” concentra-se no fato de que a mesma postularia uma “reserva positiva” que as chamadas culturas arcaicas afirmariam a respeito do “benefício alienante” do *Contrato* moderno, cuja manifestação extrema seria o capitalismo. Isto é, uma “*comunitas* que estaria *aquém* do estado de sociedade, e que teria ‘rejeitado’ o contrato sem por isso pôr em dúvida a sua condição ‘humana’” (p.111), a existência de culturas que subsistiriam tendo conjurado a alienação que a formação estatal considerada moderna produz. Novamente, aqui, Balandier (2004) resulta esclarecedor ao sugerir uma nova análise do intercâmbio *kula* estudado por Malinowski em *Os Argonautas*. Segundo Balandier, “o intercâmbio regulamentado de bens precisamente

⁹ *Qual é, realmente, a especificidade do processo de globalização que emerge no interior das cidades-megalópolis do Terceiro Mundo”? Esta é a pergunta que se faz Garcia Canclini em A globalização imaginada (2003). Trata-se de compreender o caráter particular e específico que adquire a dinâmica da globalização, e cujas análises, muitas vezes, aparecem de alguma forma abstraídas e desvinculadas das práticas, das histórias e dos itinerários concretos destas urbes.*

Ou seja, não é possível “apagar de vez” a discussão sobre a relação centro-periferia ou norte-sul e, simplesmente, como num passe de mágica, substituí-las por uma nova ordem flexível, de “passagem”, em “fluxo permanente”, que emerge com certa ingenuidade através de simplificações teóricas como um fenômeno desligado das inequidades estruturais e dos imaginários sociais que têm organizado o mundo durante os dois últimos séculos. O autor faz uma crítica e adverte acerca dos perigos de se cair numa visão romântica (tanto se ela é fatalista quanto se é otimista) desses “não lugares”, que aparecem como territórios lisos, inócuos e, ao mesmo tempo, isentos de formas, modos e conteúdos, e que organizam práticas exercidas em contextos concretos e determinados pelas relações de poder, de ineludível referência.

Em definitivo, é necessário entender a globalização como um processo de *justaposição* – e não de *substituição* – em relação às dinâmicas de construção social das práticas materiais e simbólicas,. E advertimos – para não cair em mais um ardid civilizatório a que o Ocidente nos acostumou – acerca do perigo de acreditar que esses “cartazes” que nos iriam orientar impessoalmente pelos trilhos desta nova “sociedade da transparência” e livre trânsito, em realidade podem acabar se reduzindo a placas de sinalização de face dupla, possuindo a legenda “*não passar*”. (GARCÍA CANCLINI, 2003).

determinados, e reservados a esse único uso, é de antemão um ‘modo de organização política’”(p.104).

Fica, então, por resolver este problema, não apenas para não carregar, daqui em diante, o peso da mochila evolucionista (e isto inclui a anti-evolucionista) e que nos devolveria à diferenciação entre “nossas disciplinas” através da dicotomia entre *sociedade-da-dádiva* e *sociedade-do-contrato*, a primeira, imaginada como império da liberdade (do conflito hobbesiano), objeto da antropologia, e a segunda, como império da alienação (do pacto no sentido rousseauiano), objeto da sociologia, mas também para que seja compreendido que ambos os conceitos estariam integrados desde o início e que, como o jovem Marx mostrou, existe uma inextricável relação entre intercâmbio e alienação. Assim, a *dádiva*, como geradora de uma obrigação, implica a existência da lei, do contrato, e, portanto, de uma identidade comum fundada no fato cultural, através da parentela, de uma “origem comum”, uma força comum (uma raiz) que irradia e inventa o corpo social e que vai além da “estrita” dependência familiar. O *pacto* é o *solo* sobre o qual é desenvolvido o intercâmbio em suas diferentes formas. Isto é, como modo particular de alienação, longe de um estado de liberdade, a “obrigação” da *dádiva* (Guidieri sugere substituí-la por “empréstimo”) é especial porque muda incessantemente de sujeito, como um bumerangue que regressa e bate naquele que o lança, mas mantém intacta – e gera – uma “mais-valia” da ordem simbólica que prevê os mecanismos para seu gerenciamento. É, nesse sentido, a prática que permite delimitar o espaço de sociabilidade e de distribuição dos papéis sociais, dos bens criados, da autoridade e do poder (GUIDIERI, 1989: 113-116).

Nem tudo parece, então, tão transparente ao observarmos detidamente o presente do mundo do trabalho. Pois com o desenvolvimento do “toyotismo”, na década de ’70 (como novo cenário de confrontação entre capital e trabalho), assistimos a novas combinações nas modalidades de remuneração, modos de adaptabilidade no interior das empresas e aplicação da força de trabalho. Os modos de produção são reformulados em relação às mudanças permanentes no mercado, à intervenção dos trabalhadores nas inovações tecnológicas e, principalmente, vinculam-se cada vez mais ao aparecimento da “identidade” com a empresa como elemento novo e substantivamente diferente do modelo fordista, que era um modelo fundamentalmente autoritário na tomada de decisões e de mecanização das técnicas de trabalho. Portanto, a partir do desmoronamento da hegemonia global do mesmo (como modelo de produção em massa), evidenciam-se sinais de uma “revitalização de modos de produção descentralizados e flexíveis que, baseados numa espécie de modelo artesanal da produção...”, organizam-se cada vez mais em

unidades produtoras especializadas de pequeno porte e uso de alta tecnologia (MARCUS & FISCHER, 2000: 131)

Dessa forma, a *dimensão social* do trabalho muda e vemos como reaparece uma palavra – um conceito – que resultará comum a estes dois modelos aparentemente opostos: *família*. A *identidade*, que é sempre uma (re) invenção de uma origem comum, aparece como uma série de noções e valores compartilhados tanto por trabalhadores das empresas modernas quanto pelos integrantes das unidades domésticas de produção e por outros grupos de pertença semelhantes. A identidade¹⁰, baseada sempre num princípio de reciprocidade intersubjetiva, oculta relações de poder e se coisifica e se interioriza nos sujeitos, cotidianamente, seja sob a forma da ilusão neoliberal de um mundo “cooperativo no interior da empresa moderna (com todos os seus “ícones” à mão), seja pela representação cultural de uma unidade “primordial” e “pura” entre homem e natureza que seria característica das relações sociais nas economias de subsistência. Observado desta perspectiva o arcaísmo não é nosso passado – do selvagem, do concreto, do pré-lógico, do puro – mas nosso próprio presente. O que é que nos impede, por exemplo, de vincular a ostentação e o esbanjamento nas despesas do complexo militar-industrial a que assistimos hoje, com tanta freqüência, àquele que caracteriza o *potlasch*?¹¹

Para finalizar, *fazermo-nos uma imagem* dos conceitos de *habitus* e *campo*, desenvolvidos por Pierre Bourdieu, é relevante no exercício de vencer os problemas que subjazem à dicotomia entre objetivismo e subjetivismo nas estratégias de abordagem do social. A novidade é que estes dois conceitos não recaem na dicotomia da consciência individual e do mundo das regras que a constroem. Pelo contrário, ambos constituem relações estruturantes. O *habitus* é um princípio gerador de estratégias de ação, “princípios geradores de práticas diferentes e distintivas”, que por sua vez permitem aos sujeitos se desenvolverem num determinado *campo* (ou vários campos ao mesmo tempo), esse “espaço social, essa realidade invisível que não pode mostrar nem tocar com os dedos”, e cujo interior é constituído de cenários de conflito e concorrência marcados por uma dinâmica de certa maleabilidade e indeterminação. (BOURDIEU, 1997:33-34)

¹⁰ Especialistas na área da medicina social, na Argentina, verificaram o crescimento, de uma geração para outra, das denominadas “doenças de beira” entre grupos sociais de desempregados de origem operária, os quais perderam a sua relação de identidade com o trabalho. Estas doenças são denominadas “de beira” porque são “da pele”. Quer dizer, são isso que poderíamos chamar de manifestações do *self do corpo*, o qual “cria” para si próprio uma identidade por meio de um ofício. *Comunicação feita pessoalmente pelo médico psicanalista Miguel Ángel Rodríguez, durante um trabalho de campo realizado com os “catadores de lixo” na cidade de Buenos Aires (2002).*

¹¹ O *potlasch* é um conceito autóctone, descoberto pela antropologia e largamente divulgado por ela, que se refere a uma modalidade festiva presente em alguns povos indígenas da América. Nestas festas, os chefes oferecem aos outros clãs da tribo grandes banquetes que, muitas vezes, incluem a destruição de grande parte dos bens acumulados por estes. Como diria Meffesoli “o ‘tribal’ que nos habita”.

Através de um “estruturalismo genético”, esse autor tentou transcender a “redução mutiladora” do objetivismo das estruturas materiais e o construtivismo cognoscente da fenomenologia. Pois o primeiro constrói os sujeitos como suportes passivos de forças que são articuladas exteriormente a eles e o segundo faz com que a sociedade apareça como um produto de decisões, ações e atos de indivíduos conscientes (por um lado o objeto “real” e por outro o real “pensado”).

Mas, por último, há necessidade epistemológica de “situar” o observador no ato da observação (*objetivação do sujeito objetivante*) e, portanto, de submetê-lo à mesma análise crítica a que é submetido o objeto construído em relação ao reconhecimento de que esta prática tem como solo um território minado pelas lutas de poder no interior das instituições do conhecimento. Com isto, Bourdieu retoma a temática da relação entre ciência social e política como substrato do conhecimento antropológico e sociológico. Bourdieu considera indispensável trabalhar nestas disciplinas a partir do substrato conflitivo e de lutas de poder que lhe seria intrínseco aos campos sociais em que se encontram obrigados a exercer suas práticas. (BOURDIEU, 1979; BOURDIEU & WACQUANT, 1995) ¹²

A necessidade de re-conceitualizar estas dicotomias fundadoras e seu eco sobre a concepção de identidade não envolve a suspensão dos conhecimentos acerca das especificidades e dos particularismos dos grupos que estudamos. Pelo contrário, relocalizá-las no contexto em que elas foram rotuladas e construídas é descobrir a forma pela qual as suas práticas cotidianas - fundadas nas atividades do trabalho, certo, mas organizadas simbolicamente em “novas” “comunidades de interesses” geralmente baseadas em padrões de consumo - se relacionam com valores, conhecimentos, representações sobre o mundo e com relações sociais que, muitas vezes, se assemelham mais à concepção de hegemonia gramsciana do que a uma suposta “horizontalidade da transparência comunicativa” produto da globalização.

Isto implica colocá-las em perspectiva com as capacidades (e limites) destes sujeitos de fazerem política a partir destes elementos, num contexto que, certamente, cada vez mais os submete a pressões e discussões de ordem planetária (KEARNEY:171). Por exemplo, as preocupações ambientais param para pensar com maior atenção naquilo que vieram a chamar de “ecologismo dos pobres”. Mas também de que maneira os saberes “locais” se inscrevem como

¹² “Acredito que se a sociologia que proponho se diferencia das outras sociologias passadas e presentes, isto deve-se sobretudo ao fato de que volta contra si as armas que ela mesma produz. Ela se apóia no conhecimento das determinações sociais suscetíveis de dificultar seu trabalho e, em particular, na análise científica de todos os constrangimentos e limitações inerentes ao fato de ocupar uma posição determinada num campo e numa determinada trajetória para neutralizar seus efeitos” (BOURDIEU, 1995: 156).

estratégia política no marco das lutas pelos direitos territoriais e ancestrais relativos à utilização e alocação externa das verbas e, inclusive, sobre a apropriação privada da propriedade pública (GENTES, 2003; ACSEIRAD, 2003).

Vejamos o que os antropólogos Marcus e Fischer (2000) dizem com relação à necessidade de nos aprofundarmos na experimentação etnográfica que dá conta destes fenômenos:

“A maior parte das culturas locais de todo o mundo são produto de uma história de apropriações, resistência e adaptações. A tarefa desta sub-corrente do momento experimental atual é, pois, rever as descrições da descrição etnográfica e afastá-las de uma estimação da mudança que tome como ponto de referência uma trama autônoma, homogênea e em grande medida, ahistórica da unidade cultural, em prol de uma visão das situações culturais que as considere sempre flutuantes, num estado constante e historicamente sensível de resistência e adaptação a processos mais vastos de influência que se acham tanto dentro quanto fora do contexto local” (p.125)

Como é possível ou pertinente para a antropologia dar conta da sua íntima relação com a política? Parece-nos que, como primeira medida para tal, não deverá cair na armadilha de um “dialogismo” ingênuo que, ao empregar a reflexividade como uma instância igualitária entre sujeito e objeto, reproduz sobre esse “outro” (antes arcaico e agora familiar) a “integração sonhada (imaginada) de uma globalidade capaz de apagar de vez as premissas “da ordem” que tratavam esse “outro” como “o estático sem tempo”. E, da noite para o dia, fazê-los capazes de se incorporar, como “agentes intersubjetivos” plenos (com as mesmas armas), à grande empresa da civilização. Porque, a rigor, velhas e novas identidades – que por razões de mero interesse definimos a partir da sua relação com o trabalho – sofrem “o desregulamento [social e econômico], a dissipação de redes comunitárias, e a forçosa individualização do destino [que] implicam problemas diferentes e estratégias bem diferentes” (BAUMANN,1998:109).

Estudos como o de Florence Weber, *Le travail a coté*, resultam ilustrativos neste sentido, já que permitem visualizar a relação entre trabalho e estética, quer dizer, a relação entre o *caráter* que os sujeitos sociais adotam em determinados contextos de produção e o *sentido* com que esta prática repõe e recria uma estrutura das emoções” dada. Mas como é mostrado, a estética deste “trabalho do lado” (do lado da fábrica dos trabalhadores sujeitos do seu estudo), representado especialmente pelas atividades de *bricolage* (pintura, floricultura, carpintaria, coleta de plantas medicinais,) revela também uma visão do mercado, bem como a existência de uma posição tomada perante os *campos* “do dentro e do fora”. Trata-se de temas que, diga-se de

passagem, não são outros que os da filosofia política e da construção do poder. Em definitivo, do velho problema da alienação. Como bem mostra o estudo, mesmo não sendo os produtos resultantes do *travail a coté* explicitamente destinados a entrar no mercado, “entram” num sistema de intercâmbio que é construtor de relações sociais baseadas no status (*habitus*). Isto é, recriando hierarquias simbólicas que geralmente estão ausentes no interior da fábrica.

Talvez ligar os saberes mais específicos da sociologia do trabalho e perseguir, ao mesmo tempo, o desenvolvimento de uma antropologia compreensiva, aberta a dar um rosto àqueles sujeitos que, em qualquer de suas formas, criam identidades quotidianamente através do trabalho, nos ajude, também, a interpretar os papéis complexos dos sistemas ideológicos ou culturais de crenças relativas a um sistema mais amplo de economia política (MARCUS & FISCHER, 2000:141).

CENA III

VISITANTES DO FUTURO

Algumas conseqüências da visão sobre a antropologia

*“Ao ficar profundamente ligado a ti/ meu olhar tornou-se claro/
assim descobrindo/ o que era apenas um obscuro desejo/
Aquilo que meu espírito estava destinado/ a não conseguir/
entrou livremente em meu coração enviado por teu olhar”.*

Karl Marx. 1837.

Este poema encontra-se numa carta de Karl Marx à sua namorada, Jenny von Westphalen, e é, poderíamos dizer, a expressão poética da questão da primazia que o olhar tem sobre a consciência. Lembremos que a ideologia, para Marx, age no sujeito como uma “câmara escura” que, invertendo nela a vida real dos homens, quer dizer, a existência dos objetos materiais da sensibilidade aos quais ele está “exposto”, “revela-se” em favor de uma consciência. Não restam dúvidas de que o poema se adianta a um dos “eixos reflexivos” relativos à importância que a *alteridade* possui na dialética que há entre o olhar e a consciência. Da mesma forma que para Gramsci, para Marx o pensamento se realiza na ação e, portanto, através de uma filosofia que se torna prática (mundana) quando decide penetrar no mundo através do reconhecimento dos sujeitos ativos que o constituem (GONZALEZ, 2002: 51).

Certamente, o cinema e a antropologia são, por assim dizer, fenômenos coetâneos. Nas suas origens, coincidem no mesmo programa: classificar, observar e, por que não, muitas vezes, “conservar” essas “sociedades-testemunha” com o intuito de incorporar toda narrativa à história do Ocidente. Ainda assim, todo este interesse por realizar uma “colecinação” do mundo implicava se defrontar com uma diversidade cultural manifesta em variadas identificações coletivas: nos seus modos de relacionamento com a natureza; nos modos de produção e distribuição dos bens; de formas de compreender o mundo; nas práticas sexuais “exóticas” e outros. Por outro lado, nos seus próprios processos de constituição, ambos os campos estiveram marcados por uma preocupação no que diz respeito às condições tecnológicas que agiam nas suas próprias experiências de campo (PAIULT, 2000: 16).

É claro que, mais do que discutir a pertinência de afirmarmos *uma suposta primazia do olhar sobre o pensamento* – apesar de seu matiz teleológico ser inquestionável ou minimamente

questionável – antes se trata de perguntar-se porque, na relação que estabelecemos com um quadro, uma fotografia, um filme, um “olhar”, enfim, *uma cena*, existe um “encontro” que nos traz de volta ao problema dessa reflexividade de que nos ocupamos acima. Estamos nos referindo à segunda “cena”, dedicada à relação entre antropologia e sociologia, que nos parece central para pensar os componentes da *visão* como ferramentas significativas para o conhecimento antropológico, e particularmente útil, também, para exercitar aquela “objetivação do sujeito objetivante”, considerada por Bourdieu uma condição – ou uma possibilidade – única na hora de aprofundar nas problemáticas mais específicas e pertinentes à “disciplina da diferença”, isto é, à das condições de construção dos objetos e dos dados que a prática etnográfica nos proporciona.

Isto não se deverá ao fato de que, de alguma forma, a imagem *envia* um fragmento do tempo que se atualiza nos nossos olhos – os do observador – e os compromete a “pensar”, a construir uma “imagem pensada” daquilo que vemos, colocando-a em relação com uma memória que nos convoca? A *memória do mundo*, para chamá-la de alguma maneira. Não uma memória no sentido da lembrança (do passado), mas uma memória¹³ que *nos habita* como território ativo sobre a ordem cognitiva e prática, e mais próxima da operação de “fabulação”, ou, como Rocha e Eckert (2000) afirmam, uma memória “que não se cega face aos processos da vida, [pois] ela manifesta operações complexas do pensamento, auto-reguladoras e autocorretoras dos processos de transformação aos quais a matéria se encontra submetida, conduzida de forma reflexiva, e sujeita ao devir do pensamento” (p. 26).¹⁴

É como se falássemos de uma *composição do passado* – de uma certa negociação com as lembranças - que atualizamos permanentemente no presente e projetamos sobre o futuro. *Registramos o presente para poder convocá-lo à ação no futuro sob a forma de um passado vivido*. Quer dizer, trata-se de uma estrutura ondulatória da duração do tempo por meio da qual (re)construímos e (re)significamos (atualizamos) permanentemente a vida, empregando certos “ritmos estruturantes” que nos antecedem. Utilizando os termos mencionados por Bourdieu – rapidamente descritos acima –, trata-se de um *habitus* (estrutura estruturante junto ao campo em que age) que se inscreve como *duração* em nós e do qual podemos extrair os elementos para ordenar o descontínuo na vida.¹⁵

¹³ Como *trajetória* no sentido dado por Clifford Geertz ao conceito de *história*.

¹⁴ O filme *Narradores de Javé* (Eliane Caffé, 2003) é uma excelente oportunidade para observar com que meios o cinema pensa a memória como lugar privilegiado da construção do presente. Ao mesmo tempo, é uma magnífica reflexão sobre o processo etnográfico. Não simplesmente através do relato interno do filme, senão também através da construção mesma dele como fusão de perspectivas entre o ficcional e o real. Uma “fusão”, por certo, que não é outra coisa do que a própria relação problemática entre teoria e práxis antropológica.

¹⁵ Como afirma Fellini: “Estamos construídos de memória, somos, a um tempo, a infância, a adolescência, a velhice, a maturidade”. Citado por Gilles Deleuze em *La imagen-tiempo* (1985: 136).

Este debate sobre o tempo e a memória, que é convocado pela imagem e que, de alguma forma, nos remete à questão da vivência do mundo como prática filosófica que “memorávamos” nos pensamentos de Marx e Gramsci, aparecerá, sem dúvida, muito cedo na *experiência cinematográfica*. Ainda que reduzindo ao máximo esta problemática, diremos que nesta experiência – marcada pelo registro e pela manipulação narrativa de imagens “capturadas” por um *kinograph*¹⁶ – está presente a dicotomia central entre *real* e *ficcional*, que tem funcionado paradigmaticamente como eixo de reflexão no interior de diferentes tendências e tradições nos discursos cinematográficos. Porque foi no percurso da imagem como discurso “indireto livre” que esta distinção (ou problema) recaiu cedo na “dualidade entre o real e o imaginário, o objetivo e o subjetivo, o físico e o mental” (DELEUZE, 1985:142). Todo um percurso no qual a imagem como experiência cinematográfica é inscrita e que certamente envolve uma disputa entre o virtual e o atual daquilo que vemos (e sentimos). Um processo que, por exemplo, segundo Deleuze (1985), se realiza na passagem da visão para uma “indiscernibilidade” na qual a imagem opera, ao mesmo tempo, sobre seus termos e faces, transformando-se numa espécie de “cristal do mundo”. Um caminho feito pelo cinema que, de alguma forma, é o que marca, para este autor, a passagem – como justaposição, embora não como ruptura – da imagem-movimento para a imagem-tempo.¹⁷

A existência desta “duplicidade por natureza” da imagem – que para Deleuze é o “princípio cristalino” dela – remete, finalmente, à relação íntima que a experiência cinematográfica vai estabelecer com a reflexividade como condição implícita do olhar (e, como mais adiante veremos, das palavras transformadas em verdadeiras “potências imagéticas”). O cinema, particularmente o denominado “cinema do real”, talvez mobilizado por uma intensa reflexão acerca das suas condições técnicas – e também, provavelmente, pelo fato de não estar esta reflexão presa a um determinado campo científico com suas respectivas prescrições –, teve, se comparado com a antropologia, uma liberdade maior para iniciar cedo a procura de uma “interpretação informada das transformações que o mundo estava sofrendo a princípios do século

¹⁶ *Câmera filmadora analógica* inventada por Dickson e Edison em 1881. O uso deste termo se estende até a atualidade através do vídeo digital e do computador como mesa de montagem. Trata-se de uma aproximação transformadora no caráter da relação entre homem e câmera (o sonho de Vertov realizado?). Sobre estas possibilidades abertas ao “cinema direto”, ver Jean-Luis Comolli (2002).

¹⁷ No sentido deleuziano, um filme *do tempo* é aquele que se explica, basicamente, pela passagem específica que abre a imagem cinematográfica para uma nova pontuação na montagem, uma nova construção do quadro e uma nova composição discursiva no seu interior (que inclui seu exterior). Em síntese: um “além” do vínculo *sensório-motriz* característico do cinema clássico (o cinema do *movimento*), cuja descrição deixa de ser *orgânica* quando o objeto se comunica com um movimento determinado (por exemplo: o telefone chama porque alguém vai atendê-lo ou porque alguém está em outro lugar e não pode fazê-lo, tornando-o num “objeto de abstração”) para ser uma descrição inorgânica, na qual o visual e o sonoro independizam-se do movimento para se transformar em olhar-recorte desse objeto descrito, e que nos liga com uma imagem-lembrança, uma imagem-sonho, etc. (DELEUZE:68).

XX” (PIAULT, 2001:26). Ou melhor dizendo, a necessidade que o cinema teve, de refletir tais transformações no próprio discurso cinematográfico, seria um dos principais impulsos na hora de indagar sobre as variantes discursivas que vinha experimentando esta nova linguagem. Trata-se do fenômeno “reflexivo” que nós percebemos “privilegiadamente” no exercício do audiovisual e que teve em Eisenstein, Griffith, Vertov e Flaherty seus maiores expoentes e fundadores (embora estes participassem do chamado cinema “orgânico” dominado pelo imperativo do movimento desde a perspectiva deleuziana).

É possível se pensar – e se trata só de uma hipótese – que tal fenômeno reflexivo, de certa forma alimentado pela consciência da “indiscernibilidade do mundo-cristal” (materializado na lente da câmera), não é outra coisa do que *a forma na qual o real e o ficcional se diferenciam como parte de uma estratégia relativa à especificidade do sentido dado ao operar sobre o objeto dessa reflexividade*. Porque se para Vertov e Flaherty esta se encontra “na” relação da câmera com o mundo, com aquilo que é filmado, para Eisenstein e Griffith uma imagem “pura” é a que estabelece uma relação “reflexiva” com o espectador. Em definitivo, real e ficcional encontram-se num mesmo plano e numa mesma dimensão reflexiva, sendo, portanto, o impulso político de uma negatividade presente e implícita no funcionamento cinematográfico, quer dizer, o de ser a experiência de “subtrair, cortar, tirar da realidade o que entra no filme, não deixar que tudo entre, fazer duvidar tanto daquilo que entra quanto daquilo que não entra; numa palavra, separar, cortar, rachar o mundo (Deleuze) com o filme” (COMOLLI, 2002: 205).

Montagem cinematográfica e memória compartilham, de certo modo, o mesmo estatuto e as mesmas operações cognitivas. Encontram-se, aqui, inevitavelmente, para encenar visibilidades e sentidos ao mundo, ou melhor, para *fazer entrar o mundo no território do que vemos* (o visível).

Visibilidade e ritmos da vida

Tanto no cinema ficcional quanto no documentário (do real), serão elaboradas rapidamente “verdadeiras teorias da expressão e gramáticas de montagem” (PIAULT: 36). Aberta a possibilidade pela manipulação do olhar – através do enquadramento em função de determinados critérios de enunciação – a reflexão, tanto teórica quanto prática, voltar-se-á, cada vez mais, para uma indagação sobre “perspectivas, ângulos e intenções” que intervêm na construção fílmica. A “autonomização” do cinema documentário como gênero vai lhe permitir um lugar de destaque na “interrogação antropológica” que será feita sobre a *maneira de mostrar aquilo que é mostrado pela imagem*. Quer dizer, uma passagem que vai da enunciação (descritiva

ou explicativa) para a reflexão interna do filme, a respeito das condições dialógicas de tal ou qual enunciação (e dos seus meios de elocução).

Trata-se, pois, de pensar até que ponto a *exigência documentária* antecede tanto ao cinema do real quanto ao do ficcional, devido ao fato de que nele há uma “implosão” da consciência cinematográfica sobre si própria que lhe impõe a procura de formas e conceituações acerca de seus processos narrativos e expressivos de apreensão do real, onde se misturam descrições, preocupações sociais, políticas, estéticas. Nas palavras de Comolli (2002), a maneira em que a “cinematografia fornece a prova de que, em cada um, há um saber inconsciente do olhar do outro, e de que esse saber é manifestado numa tomada de posição; e também porque suscita e solicita essa posição, porque a registra, porque inscreve sua marca. Porque o sujeito filmado, infalivelmente, identifica o olho preto e redondo da câmera como um olhar materializado. A partir de um saber inconsciente, porém seguro, o sujeito sabe que ser filmado significa se expor perante o outro” (p. 135).

Encontramo-nos, então – até o próprio cinegrafista – de tal maneira incluídos nesse olhar “dos outros” (que inclui, aliás, as coisas) que, quando nos é devolvido o nosso olhar, ficamos obrigados a recebê-lo carregado e modificado por esse “outro” (ou “outros”). Porque há, no olhar, uma dimensão reflexiva – uma *re-visão*, uma *re-petição* do mundo sobre os homens – que é permitida e efetuada pelo audiovisual. A câmera torna-se, pois, visível para aquele que é filmado, e um olhar (ou vários) é inscrito no campo visual do observador-cineasta, um olhar que, irrefreavelmente, se vira sobre ele. Assim, a utilização dos meios audiovisuais na etnografia não deve ser considerada como elemento problemático, mas como a ferramenta que proporciona uma enorme *visibilidade* à tarefa de “explicar” a sempre difícil empresa da etnografia. E é pertinente até mesmo nos perguntarmos se, através da sua ação prática, não a leva até um ponto extremo de simplificação, já que o caderno e o lápis são, muitas vezes, elementos que transmitem um caráter “oculto” ao trabalho do antropólogo face aos seus interlocutores.

Com a câmera, pelo contrário, as sempre implícitas perguntas sobre o *como*, o *porquê* e o *quê* permanecem relativamente respondidas, transformando-se num *para quê* (*com quê* é que realmente se liga?). Quer dizer, descansa naquela interrogação que paira permanentemente sobre a empresa etnográfica e adquire um poder de síntese que atinge o âmago das problemáticas políticas e de autoridade que podem ser ativadas no interior desse campo definido pela prática etnográfica que, de agora em diante, estará sendo “visual”.

A observação participante tal qual é metodologicamente concebida pela etnografia, fica instalada, de forma paradigmática, nesta *visibilidade* da câmera, embora se efetue e se faça presente na natureza do exercício fílmico-documentário. E o faz de tal maneira que o “olho” do objeto filmado se torna – consciente ou inconscientemente – sujeito do olhar da própria câmera que pousa em ambos, instalando assim, de maneira fundadora, a ambivalência entre ficcional e real. Etienne Saiman (1995) atreveu-se a afirmar que a presença da fotografia numa das mais célebres obras da antropologia, *Argonautas do pacífico ocidental*, de Boris Malinowski, longe de possuir uma função ilustrativa na obra, constitui um dos componentes-estopim das reflexões do autor. Daí que, no cinema, a denotação de um campo – essencial à prática etnográfica – é, antes de tudo, uma questão de enquadramento, ou seja, de campo visual.

Estamos diante de uma visibilidade pela qual somos obrigados a “negociar” junto a sujeitos que ao mesmo tempo olham e são olhados, abrindo de forma indefectível um campo dialógico que possa documentar essa experiência. À medida que esta fusão de olhares ou de “mistura” de pontos de vista vai se produzindo, vai se construindo uma *ordem negociada* das seqüências e das cenas documentárias. Todavia, também é verdade que, da perspectiva etnográfica, que pensa a imagem como um “suporte” – perspectiva que poderíamos chamar de mais ortodoxa –, o filme etnográfico só é considerado como tal à medida que, de um lado, diminui ao mínimo as possibilidades discursivas da estrutura fílmica (geralmente privilegiando, por exemplo, os planos-sequência face à montagem paralela), e de outro, ressalta ao máximo o imperativo objetivo da *imagem como dado*.

Mas, como afirma Piault, “esta perspectiva é, também, um tipo de linguagem e manipulação discursiva específica” (p.46). Assim, o plano-sequência deve ser também pensado como uma manipulação da imagem que residiria – a partir do aforismo “godardniano” acerca do problema central do plano – precisamente onde ele começa e onde ele termina (FILLIPELLI, 2002: 66). Se nos dermos ao trabalho – com certeza tedioso – de observar com atenção sete ou oito horas de material fílmico em bruto, resultado de qualquer tipo de registro visual etnográfico¹⁸, poderemos notar até que ponto, tão só nos intervalos entre as cenas desse material, os mesmos respondem, ora a uma direcionalidade negociada – que é resultado da prática dialógica a que vínhamos fazendo referência – ora aos componentes de um preconceito (geralmente teórico) por meio do qual o pesquisador faz saltar as imagens de uma categoria para outra que não necessariamente responde à ordem autóctone (PIAULT, 2001: 47).

¹⁸ Material etnográfico ao qual poderíamos acrescentar aquele que é produzido domesticamente nas festas de família, nas viagens turísticas e outras.

Já na década de 30, o cineasta-documentarista Dziga Vertov havia compreendido, de forma cabal, as conseqüências desta visibilidade presente na prática documentária. Ao se dar um lugar central ao imperativo (político-revolucionário¹⁹) de estabelecer um diálogo entre a câmera, a mão que a segura e os homens “sujeitos” a ela, outorgava à procura de enquadramentos, ângulos, distância e movimento do olhar a virtude de serem a primeira “inscrição que subjazia ao processo de montagem”. Lembremos que, para Vertov, esta relação entre a câmera e o mundo era o primeiro passo para aceder aos *ritmos da vida*. A montagem, isto é, o ritmo que é dado à imagem a ser comunicada começava, assim, num momento que se localizava, inclusive, “antes” mesmo de que o objeto observado fosse impressionado no celulóide²⁰. Aqui emerge, em parte, o nosso argumento em favor do conhecimento antropológico *pela* imagem e da experiência audiovisual como campo político. Não parece, no entanto, produtivo colocar a discussão de uma maneira exterior à legítima necessidade desta disciplina de se construir critérios de método a fim de que seja estabelecido um campo próprio e solidamente delimitado, e sim, em compensação, sugerir a importância de uma reflexão crítica para as questões que lhe são pertinentes. Seria uma ingenuidade, por exemplo, passar por cima das prerrogativas e premissas que estão sempre em jogo na hora de outorgar legalidade e validade às ferramentas estruturantes e constitutivas do saber que qualquer campo científico pretende “disciplinar” (nosso *habitus* numa ordem abstrata). Embora todo registro fílmico seja, de alguma maneira, etnográfico – pelo fato de cumprir com a premissa de documentar o vivido, do registro da experiência vivida como ato performático e hermenêutico²¹ – não é possível apagar a questão da legitimidade estruturante que transforma - ou não - um leitor em “qualificado” para classificá-lo.

Certamente, nem todo exercício fílmico dá conta da alteridade em termos adequados para a antropologia, e nem toda montagem é capaz de construir um conhecimento para esta disciplina, já que nem sempre dá conta das problemáticas que a ocupam (GINSBURG, 1999: 34). Ao mesmo tempo, não é menos verdadeiro que certas argumentações tendentes a classificar a sua

¹⁹ Vertov afirmava: “The battle against the linding of de masses, the battl for vision can and must begin only in the USSR, where the film-weapon is in the hand of the state”. *Kino-eye*. p.39.

²⁰ Para Vertov, todo processo fílmico é marcado pela montagem enquanto imperativo. Assim, lança em *Kino-Pravda* o seguinte postulado: 1) montagem durante os preparativos fílmicos (escolha imediata de um “olho nu” em todos os lugares, em todo momento; 2) montagem após os preparativos fílmicos (organização lógica da “prise en vue”); 3) montagem durante a filmagem: procura de uma posição adequada para a câmera e adaptação das diferentes condições da rodagem (escolha de um “olho armado”); montagem após a filmagem (organização das tomadas e verificação da ausência de planos necessários); 5) julgamento dos planos montados (escolha imediata dos mesmos e das suas justaposições, dando particular atenção às regras militares como: discernimento, rapidez e ataque); e 6) montagem definitiva (exposição dos grandes temas numa série de pequenos temas com legendas; reorganização do registro total formando um encadeamento completo). (SIQUEIRA, 1996)

²¹ “...que o sacrifício – ainda que imitado – tenha podido ser consumado ou consumável, que a sua ameaça tenha sido tangível, que seja imposto tanto ao ator quanto ao espectador o pagamento de um certo preço de realidade.” (COMOLLI: 2002:196)

pertinência e rigor, ainda que resultem lógicas, às vezes parecem, no mínimo, arbitrárias. Assim, por exemplo, Luchino Visconti, o magnífico cineasta italiano do movimento neo-realista – especialmente aquele de *A terra treme* –, ficará banido do paraíso do conhecimento do “outro” pelo fato de não cumprir com exigências de veracidade, pertinência e correspondência com “o real” e será projetado e lançado a um confuso episódio como “matéria prima” de uma antropologia *das* estéticas ou *da* imagem audiovisual.

Mesmo reconhecendo as condições que o documentário deve respeitar para ser etnográfico com validade para a reflexão antropológica e, inclusive, não duvidando de que as premissas “fundadoras” de um trabalho desta natureza são: a) ausência de atores profissionais em papéis de representação; b) utilização de cenários naturais; e c) inexistência de roteiro (ASH, 1996; GAUTHIER, 1995), parece exequível confrontar esses pressupostos com a experiência audiovisual. Fazemos referência à maneira pela qual estes três níveis de validade, particularmente através da visibilidade que é dada pela câmera ao observador, sofrem *transformações de caráter* no seu próprio desenvolvimento. É por isso que podemos falar de um exercício de fabulação por meio do qual as personagens produzem *performances*, os palcos viram *locações* e, por último, através da nova relação e da “mudança de natureza” que se estabelece entre os dois níveis anteriores, a câmera – e com ela o etnógrafo-cineasta – vai desenvolvendo novas posições, perspectivas e novos discursos, adquirindo certo senso de *previsibilidade*.

Isto é o que os antropólogos-cineastas têm experimentado através da dialética entre a *mise en scène* e a *auto-mise en scène* como paradigma da relação reflexiva travada na elaboração de um “filme de pesquisa”. Quer dizer, por um lado, a *mise en scène* do cineasta que constrói um sistema de observação e de apresentação das imagens; pelo outro, uma *auto-mise en scène* que vem do *habitus* e passa pelo corpo e pelas palavras dos sujeitos filmados, exigindo deles o ajustamento à operação cinematográfica.

Porque “o processo observado possui sua própria *mise en scène* anterior à presença do cineasta. Por causa desta *auto-mise en scène*, certas coisas deixam de ser vistas, ou são feitas evidentes (centro da ação do rito, espaço e tempo de trabalho), outras são ocultas ou expulsas para um segundo plano pelos agentes do processo (atores do rito, dona-de-casa, etc). As manifestações relevantes, de contornos bem delimitados no espaço e no tempo, oferecem-se facilmente à descrição do cineasta, cujos desdobramentos são dirigidos por elas (DE FRANCE, 1998: 395).

Uma política “compartilhada” *pela* imagem

Até aqui vimos de que forma a imagem cinematográfica tinha estabelecido uma ligação indissociável com as condições de objetividade no tocante à apreensão do real, e como, na sua concreta experiência de campo, tinha-se adiantado, em grande parte, a pensar o paradigma hermenêutico do texto etnográfico como uma construção intersubjetiva.

Nos anos 30, Jean Epstein e Jean Vigo são os expoentes desta intenção de pensar a realidade como uma invenção que não pára de “fazer-se”, e conseqüentemente, irão desenvolver uma preocupação pela descentralização do olhar e sua inserção num mundo produzido coletivamente e acumulado historicamente. Trata-se do *documentário informado* cujo objetivo crítico-político lhe impõe situar-se “entre” os fatos de maneira a prestar contas e ser testemunho do mundo. (PIAULT, 2000:98). Apesar de que este “gênero” do cinema do real se encontra marcado geralmente por um tom de denúncia e resistência quanto às injustiças que dominam as relações sociais, trata-se de um cinema em que estão conectados o “observador e o ator destes laços. Dado que só é possível se realizar enfrentando o mundo, testemunhará e levará a marca desse encontro como esbarrão com a parte rebelde deste mundo...” (COMOLLI: 199).²²

Estamos, agora sim, no “terceiro movimento vertoviano”: o da *montagem durante a filmagem*. Trata-se de uma operação metodológico-antropológica no interior da experiência fílmica, que pressupõe a idéia de que há uma *construção social do espaço de filmagem que se transforma numa cumplicidade dos sujeitos com esse espaço*. Esta operação permite a contextualização do fato social e outorga sentido à exploração, à descrição e à interpretação. Esta construção social do espaço no tempo é uma sorte de *montagem social* ou uma *sócio-mise en scène* que se transforma em produtor da realidade abordada pelo documentário. Porque age de forma a construir uma “terceiridade” (no sentido de Pierce), quer dizer, uma “*mise en tertius*” sobre a imagem. O índice, o contexto, é o que faz possível o aparecimento de uma dimensão simbólica que introduz a potência política de um espectador que se torna presença da cena “tridimensional” construída pela re-contextualização imposta pela sala cinematográfica.

Com a chegada do denominado “cinéma légère” (condição fundamentalmente técnica para a existência do cinema direto) é que emerge a palavra com uma intensidade e presença capaz de convocar “seu” próprio índice, organizando a imagem “de dentro”, outorgando relêvo,

²² Este é o movimento (aqui, tens que ver aqui) que é levado a cabo por Perrault, o cineasta canadense, com o intuito de submeter ao máximo a experiência fílmica a uma “função fabuladora”, já que esta é radicalmente oposta ao modelo de verdade que regula a imagem espectral (real ou ficcional). Porque a verdade “é sempre a dos amos, a dos colonizadores (ao passo que) a função fabuladora dos pobres dá àquilo que é falso uma potência pela qual se torna uma memória, uma lenda, um monstro” capaz de comunicar a invenção de um povo que resiste. (DELEUZE: 202)

intensidade e coerência àquilo que vemos. A palavra é agora ato, adquirindo, assim, uma visibilidade equivalente a uma imagem, e permite passar *da observação para a participação* com maior plenitude (já que se torna também interpelação da imagem). “Quanto mais perto, tanto mais real”, eis o provérbio fundador do cinema direto (*légère*). Todavia, isso não é tudo; sua preocupação vai se concentrar agora em levar à imagem o corpo que filma, “o câmara”, e vai fazê-lo de forma tal que possamos perceber “uma pressão física constante no ato de filmar, uma respiração, um hálito, uma presença”. (COMOLLI: 129)

Esta é a porta que se abre para uma verdadeira “política compartilhada da imagem”, instalada definitivamente por Jean Rouch – junto com Godard – através do *cinéma vérité*. Esta perspectiva inscreverá, de modo indelével, a presença de um “motivo subversivo” para a antropologia como reflexão prática, pela imagem das condições epistemológicas da produção do conhecimento como um processo compartilhado da construção do olhar.²³

Cocorico, monsieur Poulet (1974), uma das obras-primas do cinema documentário de Jean Rouch, que relata as peripécias de três amigos viajantes que percorrem a África à procura dos caminhos que conduzem à “fonte” de frangos, com o objetivo de comprar e comercializar na cidade, torna-se, ao mesmo tempo, o relato da história dinâmica dessa cultura através dos seus protagonistas e a reflexão de uma consciência irônica acerca de como o antropólogo constrói seus “objetos míticos”. Com singular perspectiva crítica, as personagens –viajando no desengonçado Citroën 2CV junto da câmara de Rouch – são a metáfora de uma historicidade que já não pode ser vista estaticamente pelo antropólogo, e uma visão dinâmica da cultura africana – na década de 60 – com certeza recém esboçada pela antropologia daqueles anos (BALANDIER, 2004: 88). Como diz Gilles Deleuze (1987) em relação ao cinema de Rouch, “a personagem deixou de ser real ou fictícia porque deixou de ser vista objetivamente (ou ela de ver objetivamente): é uma personagem que atravessa passagens e fronteiras porque se dedica a inventar como personagem real, tornando-se tanto mais real quanto mais inventou” (p.204). Aí radica a importância da participação dos sujeitos na construção do relato fílmico. O uso do *feedback* não é aqui só um meio para exprimir a fala nativa num plano da autopercepção, senão também um instrumento para interpretar o mundo como totalidade.

²³ Em *A aventura etnográfica*, James Clifford (1998) dá a entender que, ao invés das tradições etnográficas das escolas americana e britânica, a etnografia francesa não criou um único método sistemático. Contudo, é possível advertir o antecedente da antropologia compartilhada de Jean Rouch num dos discípulos de Marcel Mauss, recuperado pelo próprio Clifford no seu livro. Este antropólogo francês entendia a antropologia como um processo de “documentação” de dados (até mesmo os visuais) no qual “uma vez apropriadamente testados e qualificados, poder-se-ia confiar aos informantes tarefas de pesquisa. Com um controle adequado eles poderiam se tornar auxiliares regulares, e, de fato, membros da equipe” (p. 199-200).

Este processo é considerado por Marc Henri Piault (2000) como fazendo parte de uma reação e uma crítica em face de uma etnologia ainda muito marcada por um olhar estático, descontextualizado e atemporal das sociedades não-ocidentais. Em Rouch, “os selvagens pensam não só na *sua* cultura, mas na sua cultura *numa* história e nela inseridos” (p. 210). Com Jean Rouch, cresce a potência dessa dupla visibilidade de – e sobre – a câmera (o olho), que é axiomática a seu emprego, mas muitas vezes impedida, confundida, anulada e apagada pelo próprio gesto do etnógrafo-cineasta²⁴. É um engajamento que supõe uma “retirada estética”, em que filmar se torna cada vez mais uma “compreensão compartilhada” aberta para os componentes lúdicos da criação, bem como deixar as personagens (suas auto-*mise en scène*) se desdobrarem no tempo e no espaço para *precisar-se, compreender-se*.

A antropologia compartilhada de Rouch não é, portanto, simplesmente uma relação “equivalente” entre sujeito e objeto, mas um dialogismo em que as sensibilidades dos participantes são postas em jogo no intuito de conhecer o mundo e construí-lo como “campo comum de conhecimento” (PIAULT: 212-213). Pois esta aposta requer, de ambas as partes, para ser posta em andamento, uma ameaça da consciência do outro para se fazer mais forte e mais densa, para produzir uma sorte de “psicologia dos contrários cúmplices”. Certamente, já no início do século XX, Marcel Griaule, discípulo do célebre Marcel Mauss, achava que o conhecimento emergia da etnografia, “revelado por uma espécie de violência: o etnógrafo devia estar sempre pressionando” (CLIFFORD, 1998:194).

Neste processo, aquele que é filmado vem ao encontro do filme com seu *habitus* portado como uma vestimenta, com “essa trama de gestos sufocados, de reflexos adquiridos, de posturas assimiladas a ponto de se tornarem inconscientes, e, dependendo do campo em que ele intervém (família, escola, trabalho), fazendo ele se encontrar como que comprometido e surpreendido nas *mise en scène* requeridas por esses campos” (COMOLLI: 138). Quer se trate, explicitamente ou não, de uma injustiça social, de um rito desconhecido, de uma atividade do cotidiano ou do trabalho na fábrica ou num velho barco de pesca, aquilo do qual este “programa” audiovisual para a antropologia realmente não pode fugir (e experimentar) é do devir do fato político que subjaz nele. Ou seja, ser produtor da realidade à medida que o procedimento imagético extrai dela o “pensável”, como uma potência constitutiva de um campo de possibilidade de encontros, intercâmbios e relações dialógicas.

²⁴ Este aspecto pode ser entendido de forma melhor através da diferenciação entre o *filme de exposição* e o *filme de exploração como caminhos diversos da etnografia* (DE FRANCE, 1998).

No entanto, não se deve confundir – com falso otimismo – a existência real do encontro dialógico que esta perspectiva pretende com uma “equiparação” das posições respectivas que se criam no campo num exercício compartilhado. Pois *não é o êxito político da empresa aquilo que garante o conhecimento, mas o fato político de que esse encontro é reproduzível como “garantia de realidade”*. As conseqüências deste “perigo” podem ser advertidas no seguinte parágrafo de David Mac Dougall, o cineasta-antropólogo australiano:

“Nossa política no “Instituto Australiano de Estudos Aborígenes” baseava-se no princípio de que todo filme feito entre nós devia responder às demandas aborígenes. Era uma época em que as pressões sobre eles eram cada vez mais pesadas. Seus territórios eram ameaçados pelos interesses da indústria mineradora, suas populações eram dizimadas pela violência e o álcool, sua cultura era a cada vez mais e mais modificada pela cultura branca dominante. (...) Os aborígenes desta região não eram absolutamente ingênuos em matéria de cinema e estavam perfeitamente ao corrente do poder político da mídia. Eles compreendiam que o filme podia ser um instrumento para obter vantagens políticas no nível local e fortalecer a sua própria cultura. Tínhamos combinado que os filmes deviam ser interessantes, ao mesmo tempo, para nós, realizadores de filmes etnográficos, e para eles, participantes e usuários. Escolheríamos as temáticas em conjunto e eles colaborariam na produção e na montagem. (...) Retrospectivamente, acho que estes filmes ocupam uma posição intermediária entre a etnografia e a *plaidoirie*. Foram condicionados por manobras táticas internas da política aborígene e pelos imprevisíveis fatores humanos. É difícil determinar qual o interesse cultural que eles geraram.”

É evidente que a “fusão de perspectivas” e o exercício dialógico – particularmente facilitado pelo uso do *feedback* em antropologia²⁵ - não devem ser confundidos com a ilusão de que “os interesses” mobilizadores e os objetivos da construção compartilhada da imagem são fenômenos idênticos. Antes, devemos pensar que se trata de uma confrontação – a mais direta e honesta possível – dos significados que sempre se abrem na empresa antropológica-etnográfica. Isto não quer dizer que o ceticismo (muitas vezes, também, objetivista) deva impor-se sobre a utopia política. Pelo contrário, essa utopia – que parte da premissa de que “não há senão

²⁵ *Tigrero* (1992), maravilhoso filme de Mika Kaurismakki, é um exemplo único para quem quer compreender a potência do uso do *feedback*. O diretor leva Sam Fuller a visitar uma aldeia indígena no Mato Grosso, a qual ele tinha filmado 40 anos antes para uma pré-produção. A apresentação das imagens para os indígenas transforma-se num devaneio sobre a memória do cine e dos ritos da própria comunidade.

conhecimento partilhado” – deve operar efetivamente na construção social da experiência audiovisual, mas tomando cuidado para não apagar o olhar do outro. É necessário trabalhar pisando no chão da farpada pergunta do “para quê?” do intercâmbio de ferramentas que estamos efetuando. Devemos assegurar-nos de que aquelas que carregamos cheguem ao outro (mas não como empréstimo) e, não pelo fato serem melhores, mas simplesmente porque elas fazem parte daquilo que somos. Pertencem à nossa “caixa de ferramentas” e devem ser submetidas a um exercício crítico.

O relato de Dominique Gallois e Vincent Carelli (1995) sobre a experiência do projeto “Vídeo nas aldeias”, no Brasil, permite-nos ver mais claramente esta perspectiva, já que o uso do audiovisual – transmitido como ferramenta discursiva para grupos indígenas – não só se transforma num veículo de auto-afirmação cultural e num meio objetivo de produção econômica para estas comunidades, mas como possibilidade de experiência prática, situa os sujeitos participantes na tarefa de ressignificar ativamente sua resistência (que não é a mesma coisa que a de “conservar”) perante a tendência homogeneizadora imposta pelo poder midiático hegemônico de circulação da informação. O audiovisual faz também entrar esses sujeitos em “comunicação” com o surgimento emancipatório de comunidades transculturais cada vez mais alternativas (SOHAT & STAM, 1995)

Justamente, quando Gilles Deleuze e Felix Guattari fazem sua crítica da psicanálise em *Mil Platôs* (1980), não se trata apenas dos enunciados edipianos, já que estes têm, pelo menos, uma existência como enunciados da ordem coletiva. Aquilo que é posto em causa é, basicamente, o assunto dos critérios pelos quais o cliente é colocado em uma situação dialógica sem estar de posse das ferramentas necessárias para falar no seu próprio nome, é obrigado a construir-se em nome de uma individualidade que nunca teve existência nem sequer na teoria. Portanto, tudo estará falseado desde o início, pois o “Homem dos Lobos” jamais poderá falar. Em vão luta por falar dos lobos, por gritar como um lobo, mas Freud não escuta e responde: “é papai”. Isto, dizem os autores, é o que a psicanálise faz: “[...] no preciso instante em que é persuadido o sujeito que vai proferir seus enunciados mais individuais, priva-o de todas as condições de enunciação” (p. 43-44).

Com isto queremos dizer que o documentário audiovisual, em particular da perspectiva hermenêutica a que, sem dúvida, se aproxima nas suas práticas, deve agir à maneira da arte, estabelecendo uma relação direta com a sua matéria de trabalho. Assim como a pedra e a madeira convocam o escultor para exprimir o seu devir, na construção de uma antropologia pela imagem esta deve ser interpelada por nossa matéria de estudo (os sujeitos). Nosso objetivo deve ser não só o de

extrair as problemáticas de relevância para um corpo teórico, mas, ao mesmo tempo, abrir o campo de possibilidades de comunicação através de uma interação que procure partilhar nossos olhares sobre o mundo.

É claro que isto não implica opor um tipo de imagem a outra que não o seria. Exercendo uma crítica sobre qualquer princípio funcional, pretensão de verdade ou realismo descritivo, é possível darmos um passo nessa direção e perguntarmo-nos acerca das condições de enunciação em que um discurso é produzido e qual o objetivo. E, à medida que pudermos conhecer os meios expressivos do discurso cinematográfico, poderemos aceder a um conjunto de ferramentas que trabalham sobre os “ritmos móveis” da vida, algo que, sem dúvida, tem sido feito com grande sabedoria na trajetória do cinema e que permite perguntarmo-nos sobre o valor que, para o conhecimento, possuem filmes como *Festa em Família* (1998) ou *Dogville* (2003), excelentes “manuais” que nos aproximam de uma verdadeira psicologia da violência, do poder e da tradição.

Estas obras, produzidas pelo movimento de cineastas norte-europeus do *Dogma 95*, partem justamente da necessidade de se estabelecer uma nova relação entre os instrumentos técnicos (e, portanto, econômicos) e os recursos metodológicos (estéticos). E aquilo que puseram em jogo é a capacidade de se transformar efetivamente num meio expressivo e comunicativo capaz de agir ao mesmo tempo como ação política, estética e de conhecimento (restabelecendo os vínculos reflexivos entre estas dimensões).²⁶ Mais frutífero é, portanto, compreender muitas das problemáticas fílmicas, relacionando-as com as formulações teóricas, os campos e os objetos de interesse da antropologia, levando a reflexão para além da diferença maniqueísta entre real e ficcional.

No maravilhoso filme *Através das oliveiras* (1999), do diretor iraniano Kiarostami, a história gira em torno da relação entre um rapaz e uma garota, numa aldeia do Irã. O jovem diz a ela que a pretende como esposa, mas ela o rejeita uma e outra vez com absoluto desprezo e indiferença. Ambos moram “realmente” na aldeia. Sem resultados satisfatórios, a cena se repete várias vezes na casa da jovem, quando ele vai pedi-la em casamento, diante do olhar frustrado da equipe de filmagem que não consegue que “representem” a cena tal qual tinha sido pensada (sua “mise en scène”).

²⁶ Para esta concepção do cinema, a *ação política* radica na simplificação e democratização da sua própria prática de “acesso” aos meios de produção visual; a *ação estética* se introduz desnaturalizando um suposto “saber” estético; e, por último, a *ação cognitiva* se liberta através da desconstrução do trabalho interpretativo dos atores (e do diretor) como meio instrumental/introspectivo, os quais são convocados para participar estritamente da obra como fato produzido coletivamente (sem roteiro pré-definido).

Kiarostami mostra, assim, como o filme vai operando sobre essas vidas e como elas operam sobre o filme (assinalando essas “zonas de contaminação entre o real e o ficcional” de que fala Comolli). Depois de várias tentativas frustradas de realizar “corretamente” a cena, enquanto o diretor e o rapaz viajavam numa camionete (que responde já à *auto-mise en scène*), surge uma conversa reveladora entre os dois: “Por que escolheste uma garota que não podes ter? Ela assiste à Universidade e tu és pobre e analfabeto”, diz o diretor. A resposta do rapaz é, ao mesmo tempo, uma pergunta que se volta implacavelmente sobre o próprio filme: “Então, de que maneira é possível, pois, mudar meu mundo e o dos meus filhos por um futuro melhor?”

Para Gramsci, que entendia com clareza o interesse político do ato de “conhecer”, os conceitos de “vanguarda política” e de partido como intelectual coletivo não eram mais do que a criação de um corpo de dirigentes e militantes capazes de reter as idéias transformadoras que os trabalhadores elaboravam espontaneamente através da sua experiência no trabalho, na vida familiar, nas associações de ação comunitária, na vida política. A releitura política destas idéias surgidas da experiência coletiva só tinha sentido se gerassem transformações no interior desses territórios simbólicos em que se desenvolviam. Pois é aí - na relação entre suas determinações específicas (divisão técnica, divisão social, hierarquias) e as experiências coletivas - que é possível entender o “caráter vital” da produção, dos bens, do consumo e do trabalho, a pesca artesanal, ou qualquer um campo vital.²⁷

Não acreditamos que o trabalho do antropólogo seja equivalente ao da vanguarda política. Contudo, não renunciarmos aos compromissos políticos em que o conhecimento se inscreve é, em grande parte, recuperar essa ação crítica que para Bourdieu devemos exercer, também, sobre o nosso próprio campointelectual, sobre nossa trajetória e prática disciplinar.

Acreditamos, sim, que a antropologia visual é um campo aberto e que tem as ferramentas e experiências orientadas nesta direção. Algumas vezes, pela *visibilidade* a que nos deixa expostos na hora de abordar o campo dialogicamente, e outras, pelo caráter irredutível do diálogo que estabelece com uma linguagem epistemologicamente vinculada com a arte e com a problemática do *tempo* e dos *ritmos* da vida.

Finalmente, talvez seja pertinente perguntarmo-nos acerca desta defesa, às vezes exagerada, da antropologia visual, e também deixar latente a interrogação sobre como exercer em nós a necessidade de (auto) crítica, no sentido dado por Bourdieu. Em síntese, perguntarmo-nos

²⁷ Resulta interessante advertir de que maneira a idéia de democracia, para Gramsci, nos retroatira ao conceito do social como “ordem negociada”, já que, longe de construir uma superestrutura do capitalismo, é um campo político que resulta de uma negociação que é intrínseca à dinâmica da luta de classes.

que *habitus* estruturante pusemos em andamento aqueles que a defendemos (para tentar nos garantir um lugar de privilégio na nossa disciplina?). Ou, como Marcus e Fischer (2000) afirmam, implica tentar responder a pergunta sobre “como levar em conta uma reciprocidade de perspectivas que exige que o etnógrafo considere seriamente a contra-etnografia *de fato* dos seus sujeitos, os quais, longe de estar afastados do mesmo sistema mundial que dá forma à consciência cosmopolita do antropólogo, costumam ser tão conscientes –ou mais– do que este, do seu funcionamento” (p.137).

Porque “os campos que habitamos” não são, nunca foram e nunca poderão ser definitivamente fechados às conseqüências da visão.

SEQUÊNCIA TERCEIRA

Giro etnográfico

Temos uma visão panorâmica da Barra da Lagoa. Dependendo da época do ano, com maior ou menor intensidade, vemos uma comunidade aparentemente tranqüila, que tem crescido ao largo do canal que comunica a *Lagoa da Conceição* com o mar aberto (M-1-ver em anexo, mapa, nro.1). Nesta parte da Barra, aparece marcada com maior nitidez a “fusão” entre o “velho” e o “novo”. Uma visão em que contrastam os barcos de pescadores atracados nos *trapiches* com as magníficas casas dos “estrangeiros” estabelecidos no bairro nos últimos vinte anos, durante a forte expansão imobiliária pela qual passou (e vem passando) a *Ilha de Santa Catarina* com o seu descobrimento como destino turístico, e mais recentemente, como destino residencial privilegiado (basicamente, encontramos gaúchos, argentinos e paulistas vivendo na ilha). Os *trapiches* são uma sorte de cais precários de madeira, e pertencem, em sua grande maioria, aos proprietários dos barcos. Muitos dos trapiches são construídos como parte de uma lógica de “obras” de candidatos políticos a vereadores e prefeitos. Na maior parte dos casos, a construção se tornará viável mediante o apoio de líderes locais e, particularmente, por intermédio dos representantes da *Colônia de Pescadores Z11* (instituição profissional que agrupa aos pescadores da ilha). Em outros casos, certamente menos freqüentes, foram os próprios compradores das terras que construíram o trapiche a partir de uma espécie de “acordo” que garante ao pescador um local para atracar seu barco e manter a conexão indispensável entre a terra e o mar. O certo é que, em geral, o trapiche é um espaço intermediário entre a terra

e o mar, onde se realizam diversas tarefas vinculadas com o trabalho da pesca, como, por exemplo, a reparação de redes e motores, a limpeza dos barcos, entre outras coisas.

Em geral, a moradia destes pescadores, seja por terem vendido suas terras na beira do canal seja por terem ali construído, eles mesmos, casas para alugar, durante o verão, foi deslocada para terrenos no interior da comunidade.

Meu primeiro contato com os pescadores deu-se durante um churrasco para o qual fui convidado logo após uma (dentre as muitas que joguei) partida de futebol, à tarde, na *Prainha* da Barra (M-2). Esta pequena praia encontra-se do outro lado do canal, e para chegar até ela é preciso atravessar uma ponte suspensa construída no final da década de 70 do século passado. O churrasco começou às cinco horas da tarde e se estendeu até quase dez da noite. Estavam presentes Cedi, Robilão, Pedrinho (os três pescadores embarcados), Alexandre (com 28 anos e filho de um pescador aposentado) e eu. À medida que a cerveja corria, as brincadeiras também aconteciam. Como o local escolhido para o churrasco era o alto de uma pedra e ficava escondido por várias árvores, as risadas originavam-se, quase sempre, dos comentários e gritos dirigidos aos turistas que chegavam a esta praia (que por sinal era pouco freqüentada nesta época do ano). Geralmente, as brincadeiras tinham como foco homens sozinhos que chegavam à praia para banhar-se. A esses homens eram dirigidas palavras como “viado” ou “viadão”, sempre acompanhadas de assobios. Dias depois, fiquei sabendo, através de Manuel, dono da casa que eu havia alugado e fanático cuidador de pássaros, que esses assobios imitavam o canto do *curió*. Esta espécie de pássaro é muito apreciada pelos nativos da ilha e, como depois pude escutar, em uma exposição da Prof. Dra. Flávia Motta - em uma das conferências que faziam parte do encontro chamado *Nossa*

Antropologia, realizado pelo PPGAS/UFSC -, os cantos destes pássaros são parte estruturante dos rituais de competição entre os nativos. Destas “competições” entre *curiós* participam os melhores exemplares e nelas é representado um original jogo de “*mise en scène*” das identidades sexuais masculinas, cuja luta simbólica termina por afetar os próprios donos e aqueles a quem representam.

Durante o churrasco, Alexandre era o mais calado do grupo. “*Eu nunca quis pescar, desde pequeno nunca gostei do mar...*”, me disse quando lhe contei que pretendia realizar uma investigação sobre a pesca. No entanto, foi o que mais se mostrou disposto a conversar comigo. Ele quis que o acompanhasse uns cem metros, até o lugar onde havia ainda várias pedras com inscrições deixadas pelos índios que ocuparam estas terras. Ali, mostrou-me a “*a Cruz do Vigia*”, uma cruz de cimento que jaz - segundo uma lenda contada na Barra -, sobre um antigo cemitério indígena (M-3). Nesse local, ficava o “vigia”, que era o encarregado de avistar os cardumes de peixes quando ainda existia a “*pesca de praia*” na Barra. Alexandre, como já ressaltai, é filho de pescador, e embora nunca tenha gostado do mar porque “*enjoa e é trabalho muito pesado*”, tem conhecimentos e sente que pertence a esse grupo.

No dia seguinte, decidi ir visitá-lo. Ele vivia temporariamente na casa de sua namorada, uma artesã argentina que mora há dois anos na Barra. Propus-lhe que me auxiliasse a conhecer o lugar, na esperança de poder fazer contato com algum pescador embarcado. Como não percebi nenhum interesse pelo “programa”, ofereci-lhe um “pagamento” (a quantia de 50 reais) pelo tempo que gastaria comigo. Ainda que essa atitude gerasse algumas perguntas em torno da “autoridade” e do “poder” do antropólogo, pareceu-me uma forma “transparente” (e imediata) de conseguir as primeiras informações e

concretizar minha “entrada em campo”. Assim, marcamos uma entrevista para a tarde do dia seguinte, durante a qual estivemos conversando, com a câmera ligada, por quase uma hora e meia. A conversa transcorreu um pouco confusa e, de certa forma, foi pouco interessante, provavelmente porque minhas perguntas eram um tanto abstratas e demonstravam meu pouco conhecimento do tema. Creio que ele se deu conta desse fato e me propôs que saíssemos a percorrer a parte do canal onde se concentram a maior parte dos barcos da Barra. É um trajeto que inicia no “*trapiche de descarga*” do pescado, localizado no começo da *ponte pênsl* (M-4), e se estende até uns quatrocentos metros em direção à Lagoa. Realizamos o trajeto com a câmera em minhas mãos. Alexandre subia sistematicamente nos barcos atracados, descrevendo suas características ou o tipo de rede que levavam a bordo. Na Barra, os barcos a motor são chamados de “*botes*”. Durante a primeira parte do trajeto, Alexandre apresentou-me a um jovem pescador. Ailson (26 anos) estava sentado na entrada da porta do mercado de sua mãe, chamada Maria, junto de seu pai que tecia uma rede de tainha, cuja safra começaria em poucos dias. Aproveitei para fazer algumas poucas perguntas sobre a atividade, mas não quis me estender muito, pois considerei que poderia parecer um pouco “inconveniente”. Antes de ir, perguntei se poderia acompanhá-los, oferecendo-lhes como colaboração o pagamento de uma parte do combustível. Ailson ficou de me dar uma resposta por intermédio de Alexandre.

Continuamos a percorrer o canal até o final dos trapiches. Nessa parte, encontra-se o “Terreno da empresa Porto Belo”, como é chamado pelos nativos (M-5). Trata-se de uma enorme extensão de terra completamente desflorestada por esta empresa faz quase oito anos, com o objetivo de construir uma Marina de luxo e cujo projeto

está parado em consequência da reação das organizações ambientalistas localizadas na *Lagoa de Conceição*. Foi aí que conheci Sérgio, um argentino que editava, nessa época, o *Portal da Ilha*, um diário comunitário da Barra e que vive justamente do “outro lado” do canal bem em frente ao terreno da empresa *Porto Belo*. Enquanto voltávamos, tive a oportunidade de *concretizar aquela que, no meu entender, foi a primeira “cena etnográfica” da minha pesquisa visual*. Três homens estavam sobre um trapiche, “*puxando a rede*” de dentro de um bote atracado. Aproximei-me, com a câmera ligada o suficiente para me tornar visível a eles e, ao mesmo tempo, tentando não “interromper” a cena. O resultado foi ótimo. Durante quase cinco minutos permaneci incluído no quadro através da câmera. Os três pescadores continuaram com sua tarefa. Contudo, após o silêncio inicial, passaram a manter uma conversa certamente “jocosa” sobre as qualidades culinárias de um deles, a quem chamavam de “*paneleiro oficial da ilha*”. Vale a pena destacar que “paneleiro” é o termo utilizado pelos nativos, de forma irônica, designando o encarregado das tarefas da cozinha dentro do barco, o qual geralmente combina essa atividade com a da pesca propriamente dita (que no caso dos barcos industriais é muito mais especializada). Como essa tarefa, geralmente, identifica-se com o “mundo feminino”, o “paneleiro” acaba sendo considerado pelos companheiros do barco como “homossexual” ou pelo menos recaem sobre ele “suspeitas” com relação a seu papel de “macho”. O caráter etnográfico da cena é, a meu ver, fundamentalmente dado pela existência de um “*jogo performático*” visivelmente estabelecido entre eles, a câmera e eu. Como era de se esperar, a “maldade dos objetos inanimados” determinou que a fita chegasse ao fim e com ela uma possível extensão desse “jogo”.

Nessa mesma noite, enquanto bebia uma cerveja no *Sombra Bar*, um barzinho muito freqüentado pelos pescadores e que fica próximo do trapiche de descarga, encontrei Ailson. Este se aproximou de mim e disse que “*está tudo certo para sair na tainha e fazer essa matéria contigo*” e que havia falado com seu irmão Minho (28 anos), que comandava o barco, e que ele havia concordado que eu os acompanhasse. “A *tainha*” é uma safra que se realiza entre os meses de maio e junho e, por seu caráter fortemente intensivo, sempre que o tempo está bom os botes podem sair ao mar, por volta das quatro ou cinco da manhã, a “procurar tainha”. Esta safra tem muita importância para os moradores e dinamiza as relações sociais e familiares de uma grande parte da comunidade. Ailson me disse então que avisaria assim que estivessem preparados para sair.

No dia seguinte, Alexandre apareceu na minha casa. Trazia a notícia de que um barco havia “virado, na Joaquina”, uma praia localizada ao sul, a 10 km de distância da Barra. Peguei a câmera e fomos rapidamente até a Cruz com a idéia de esperar a chegada do barco acidentado. Este chegou rebocado e acompanhado por outros cinco barcos que tinham prestado auxílio ao tomarem conhecimento do acidente, aproximadamente uma hora depois. O barco apareceu por detrás da “*Nossa Ponta*” (M-6), um grande “costão de pedra” localizado no extremo leste da Barra. Era o barco *Pai Herói*, cujo proprietário era chamado de Bigode. Entrou no canal da Barra submerso quase por completo na água e o seguimos durante todo o trajeto, filmando até que foi liberado a uns duzentos metros do trapiche de descarga. Durante todo esse percurso, à diferença do silêncio do dia anterior, que caracterizava um dia em que os barcos permanecem em terra, sentiu-se um certo agito. Muitos homens, além de crianças e mulheres

participavam da “recepção” e alimentavam a intriga com o murmúrio inconfundível proveniente das perguntas e respostas sobre o ocorrido. Já no trapiche de Bigode (geralmente cada bote tem seu próprio trapiche), entre gritos e indicações cruzadas, uns 40 homens se esforçavam - auxiliados por uma larga corda - em tirar o barco do mar na tentativa de acabar com o “sofrimento” daquele que, todavia, permanecia meio submerso na beira do canal. Pude sentir algo que vinculava aquele episódio ao esforço de uma família que, estendida, aqui, em forma comunitária, buscava desesperadamente “colocar a salvo” um “filho” - pródigo ou não - que caiu em desgraça. Seria aquele sofrimento parte de um conflito que se anunciava como uma peste sobre eles?

O episódio relacionava-se diretamente com um “direito territorial” aparentemente violado pelo bote de Bigode, que, como me explicou Ailson, tinha tentado cercar no território “defendido” por pescadores de praia da Joaquina, os quais utilizam redes de arrastão e canoas a remo durante a tradicional época da *tainha*. O barco virou por causa de uma onda imprevista e os pescadores, reunidos nos “*ranchos de praia*” da Joaquina (as casinhas de madeira onde esperam a chegada do peixe), queimaram várias partes do bote que chegaram até a beira da praia (parte das redes, madeiras e alguns instrumentos). Sem embargo, nesse acontecimento, o da “virada”, estava incluído um “excedente de sentido” que pode “gerar violência” e que é traduzível, conforme Eisenstein, em um plano e contraplano. Pois, assim como na famosa cena do seu filme, “*O Encouraçado Potemkin*” (1921), em que nos defrontamos com uma situação de tensão entre os marinheiros e os comandantes, que opera reforçando os laços internos dos oponentes, o que haveria por trás deste acontecimento seria um conflito pelas apropriações de um

espaço territorial determinado que se inscreveria, como também em o *Encouraçado*, como um terceiro plano de luta pela *história*. Uma luta pela apropriação da “explicação” dessa *história que o acontecimento colocava em movimento*.

Talvez, esse murmúrio intenso, essa comoção comunitária e a maciça presença de moradores que, mesmo sem conhecer ou ter simpatia por Bigode, participaram da “recepção”, sejam traduzíveis como um esforço para extrair e salvar um bote, que os identifica como “distanciamento”, das arenosas águas de um passado que, sem embargo, ainda os persegue. Dias depois, pude presenciar e filmar uma conversa entre vários pescadores, reunidos em torno (literalmente) ao *Pai Herói*, já em terra, querendo organizar um bingo para ajudar nos gastos da reparação. O bingo foi realizado, sendo arrecadados mais de mil reais. A cena da “*virada*” expressava a existência de uma *identidad local* da Barra em contraste – e em conflito - com a identidade dos pescadores “tradicionalis” de Joaquina?

Consciente do “bom rumo” que tomava a etnografia visual e possivelmente interpretando minhas intervenções como de “interesse político”, Alexandre propôs-me um novo percurso: visitar o Museu do Mar da Universidade Federal de Santa Catarina - UFSC e fazer uma visita a Federação de Pescadores de Santa Catarina - FEPESC, instituição que agrupa os pescadores da Colônia Z11, bem como a outras 34 colônias existentes em todo o litoral do estado. Logicamente que isto implicaria outra retribuição econômica, o que me pareceu razoável. Alexandre assumia seu papel ante qualquer interlocutor como alguém que estava “*atuando de guia numa pesquisa da UFSC sobre a pesca na Barra*”.

Fomos ao *Museu*, como havíamos planejado. Meu interesse em visitar este lugar se concentrava apenas no

caráter performático que Alexandre estava desenvolvendo. Ele mostrou-me artefatos e instrumentos que demonstravam a “*esperteza que já tinham os índios na pescaria*”. Nessa mesma tarde, fomos a FEPESC. Esta instituição foi criada em 1973, para agrupar, em âmbito estatal e nacional, as colônias dos pescadores, as quais foram criadas na década de 20 do século XX, sendo resultado do interesse da Marinha em organizar os pescadores para a defesa militar do litoral e criar condições para dar atendimento em serviços como educação, saúde, comercialização do peixe e outros. No entanto, para pertencer a uma determinada Colônia, os pescadores devem possuir uma Carteira da Marinha Brasileira (são “reservistas” da Marinha). Uma vez que Alexandre queria fazer algumas perguntas a alguém que fosse responsável pela FEPESC e como me encontrava, nessa época, particularmente entusiasmado com “uso político” que o diretor de cinema norte-americano, Michel Moore, tinha feito do documentário “*Bowling for Columbine*”, (2001) pareceu-me interessante solicitar uma entrevista com o atual presidente da Federação, Sr. Ivo da Silva.

A entrevista foi marcada para a semana seguinte, contudo, passaram-se quase três semanas sem que ela se concretizasse. Então, utilizamos uma das estratégias de Moore que mais me impressionou. Como a data da entrevista era sempre adiada, decidimos que o melhor seria entrar na sala da secretária do presidente com a câmera ligada na mão e pedir uma nova entrevista. Ao agirmos desse modo, a secretária, de imediato, marcou um encontro para a semana seguinte, o que de fato foi concretizado. Tínhamos poucas condições para questionar o presidente em relação a alguns comentários que circulavam na Barra. Não tínhamos a representatividade suficiente para produzir um fato político do tipo que Marc Pialat (2000) descreve

como característica básica do *documentário informado*, o qual busca converter-se, como ele observa, “em um testemunho das injustiças”. No entanto, este encontro, além de me permitir obter a opinião “oficial” sobre certas questões que iam aparecendo e que poderia confrontar, durante a edição do documentário, deu-me a oportunidade de perceber de fato “*poder de uma câmera*”. Poder que logo foi confirmado, na própria comunidade, pelos comentários que ouvi de Ailson e Minho sobre o acontecido na FEPESC.

O presidente, do pouco que disse, me fez recordar os dirigentes de “terceira linha” do peronismo argentino (movimento político cujo líder foi o General Perón em 1945). Conheci muitos destes “personagens” durante meu trabalho sobre “economia social”, quando era funcionário da Chefia do Gabinete, na Argentina, durante o ano de 2002. Em definitivo, era um sujeito afável, tinha cabelo tingindo de cor preta, e usava a camisa aberta de modo que nos permitia ver um inconfundível cordão de ouro maciço. Seguramente, era muito chegado a viagens (durante a entrevista, nos disse, inclusive, que acabava de chegar de um seminário sobre pesca realizado em Salvador, na Bahia) e hotéis de luxo, como bem permite o cargo que ocupa (o cargo de presidente da FEPESC é obtido mediante o voto dos distintos presidentes das Colônias).

Mas muito antes de se concretizar esta entrevista, havia começado minha participação na “*safrá da tainha*”. “*Se tú não chegar até as cinco horas nós saímos sem tú...*” advertiu-me Ailson, ao me convocar para a minha primeira saída.

Durante os primeiros dias a bordo do *Pescadores*, o bote comandado por Minho, sofri bastante com o frio que de mau tempo, Minho apareceu com uma velha calça de borracha que sua mãe tinha reparado fazia ao amanhecer.

Apenas na quinta ou sexta saída, e devido ao prognóstico para mim. Este tipo de calça impermeável e de material resistente é, junto com as botas e o casaco, também de borracha, o uniforme usual de trabalho dos pescadores embarcados. As jornadas transcorreram em relativa calma, dominada pelo sentimento de espera generalizado da comunidade ante a iminente chegada dos primeiros cardumes de tainha. Esta iminência era fortalecida ante cada aparição, seja pelo fato de algum barco ter “*cercado*” ou simplesmente “*avistado*” os cardumes de “*tainhotas*” (como são chamados os “filhotes” da tainha).

A rotina era quase sempre a mesma: saíamos aproximadamente às 5:30h da manhã e percorríamos, num movimento de ida e volta, os quase oito quilômetros da praia de *Moçambique* (M-8). Por volta das 8 horas da manhã, o motor era desligado e permanecíamos à deriva, conversando e tomando café calmamente por, pelo menos, meia hora. Logo, se o tempo permitia, nos dirigíamos até o “*costão*” este da *Ponta Nossa*. Como acontece na pesca da *corvina* e da *anchova*, outras duas espécies comuns na região, o *bote* é ocupado geralmente por 4 ou 5 pescadores que distribuem entre si as tarefas. Sem embargo, diferentemente destas safras, em que o eixo das decisões está centralizado na capacidade do *comandante* (poucas são as vezes que fazem uso da palavra *mestre*) para localizar a melhor “*posição*” segundo as condições climáticas e na do resto da tripulação em cumprir papéis que vão requerer um maior esforço físico (como os de “*largar e puxar*” a rede), na pesca da *tainha* é fundamental a presença de um especialista: o “*olheiro*”. Herdeiro do antigo ofício de *vigia* na pesca de praia, que permanecia durante largas jornadas esperando para identificar o cardume desde o alto do costão (na barra, um *vigia* ficava localizado na Cruz e o outro na Ponta Nossa), o *olheiro* é sua réplica a bordo do bote a

motor. Postado geralmente na proa do barco, este “especialista” compartilha com o comandante a responsabilidade de distinguir, “em movimento”, “*a mancha avermelhada*” que caracteriza os cardumes de tainha. Deve fazer seu trabalho com suficiente cuidado para diferenciar esta de outras manchas similares produzidas pelas sombras das nuvens, identificar o choque de correntes subaquáticas ou outros cardumes, como sardinhas, de modo a evitar uma cercada que poderia gerar dispêndio de combustível, energia dos tripulantes e um risco extra para a embarcação e as redes.

Segundo me explicou Ernane (34 anos), o irmão mais velho de Minho e Ailson, “*tem muita gente trocando de barco na tainha*”. Como pude observar, este fato se deve, não somente à qualidade tão cobiçada e própria do olheiro de “*saber enxergar bem*” (e geralmente deve combinar juventude com experiência, já que a maioria dos pescadores entre 45 e 50 anos sofre problemas de vista, como a catarata, resultado da excessiva exposição ao sol e à ação reflexiva do mar), mas também à circulação de redes de tainha entre os barcos durante este período. Possuir uma rede de tainha pode significar, para um pescador, participar da safra “emprestando” a rede a outro bote ou , dependendo sempre de ser possuidor de uma capacidade reconhecida, participar da tripulação em troca de uma ou várias partes da produção, dependendo do tamanho da rede.

O comandante sempre soma a esta responsabilidade aquela derivada da habilidade para manipular o bote em lugares perigosos. Por exemplo, “*cercada na quebra*” é uma técnica sumamente perigosa. Consiste em atravessar a onda em direção à praia, largando a rede antes que a onda se rompa (quebre), e voltar de maneira tal que a enfrente de proa quando esta já se tenha formado por completo. Técnica que, por certo, são poucos os pescadores que se atrevem a

praticar. Sendo Minho também instrutor de *skitesurf* e Ailson de *surf* durante o verão, para ambos resultava num tipo de cercada que lhes proporcionava diversão e era muito emocionante. Certamente, é bastante raro encontrar pescadores que congregam estas duas atividades. Mais ainda, se tivermos em conta que são atividades que muitas vezes entram em conflito mútuo, pois participam da luta antes mencionada pela apropriação do território do mar (e evidentemente da historicidade deste território construído simbólicamente). Inclusive, foram as imagens dessas primeiras cenas que filmei as que me pediram para ver imediatamente (apesar de não terem produzido mais de 50 quilos de tainhota nesta “cercada”, o que é realmente pouco). Saulo (25 anos), um gaúcho que divide a casa com Minho, faz três anos, era quem completava a tripulação. Apesar de não ser nativo nem pescador, seu papel de “*amigo*” era fator importante para integrá-lo, conforme me contou Minho. Era o segundo ano que os três pescavam durante a *tainha*. Desde que o pai se retirou e entregou a responsabilidade da pesca e o bote para seus dois filhos. “*Não queremos deixar a pesca. Queremos continuar fazendo aquilo que nosso pai ensinou para nós*”, me disse Minho num dos descansos habituais dentro do bote. Durante esses descansos, bebia-se café e se comia um pedaço de bolo, de pão ou alguns biscoitos de água e sal. “*É melhor comer para não enjoar*” disseram os pescadores. Era também habitual, no decorrer desses intervalos, algum bote ligado por alguns dos tripulantes e considerado como “*da família*” aproximar-se e se encostar com a finalidade de compartilhar o momento e trocar informações.

Durante os primeiros dias, nada de tainha. Apenas algumas cercadas na quebra da praia de Moçambique e alguma outra “*na pedra*” no extremo norte do costão da Ponta Nossa. Uns 50 quilos foram mencionados

anteriormente. Na ocasião da cercada do costão, foi preciso recorrer ao auxílio do bote *Irmãos Vieira*. É interessante destacar que, apesar de Minho e Ailson terem o mesmo sobrenome – Vieira –, os dois negavam sempre a existência de algum laço familiar entre eles. O bote se aproximou para nos ajudar a desenganchar uma parte da rede que havia ficado presa numa pedra e corria risco de “rasgar”. Neste momento, “malharam” na rede uns dez “olhetes”, um tipo de peixe bastante apreciado pelos pescadores, mas que devido à pouca quantidade não é objeto direto de captura nessa zona. A ajuda foi retribuída com um exemplar para cada um dos tripulantes do barco amigo.

A filmagem, por outro lado, estava sendo realizada, mas com muitas dificuldades. Era difícil mover-me dentro de um barco, considerado pequeno (uns 5 metros, quando geralmente os barcos medem entre 7 e 8 metros), como também manter a estabilidade entre as constantes ondas. À medida que os dias passavam, a câmera foi sendo incorporada como um elemento a mais nesta experiência, e eu, junto com ela, estava passando para categoria de “co-aventureiro”. É possível dizer que ocorreu um fenômeno similar ao que descreve Ana Maria Teles (2002) em sua etnografia visual-fotográfica a bordo do bote *O Conquistador*, realizada também na Barra da Lagoa. Teles, ao refletir sobre este fato observa que, “mais que uma participação efetiva na atividade do bote, significava compartilhar com eles a rotina, os riscos e os perigos que o mar de fora pode envolver” (p.90).

Parece-me que tanto a fotografia quanto o audiovisual facilitam a construção desse “excedente de sentido” que, para Clifford Geertz, é atributo privilegiado quando se estabelece uma relação dialógica entre o investigador e os sujeitos envolvidos na crônica etnográfica. Imediatamente, após a primeira cercada, pude constatar que o *feedback*

aparecia quase em uma continuidade que era consequência natural deste tipo de etnografia, em que a interação é medida por ferramentas visuais. Logo após aquele episódio, quase todas as noites, depois do dia em que saímos pela primeira vez, para pescar, uma vez Minho, outra Ailson iam até minha casa, na Barra, para observar as imagens. Quase sempre ficavam emocionados e excitados ao vê-las, faziam críticas aos ângulos escolhidos por mim (especialmente queriam planos maiores e seqüências com menos cortes), chateavam-se com as sombras e propunham estratégias de coordenação entre os quatro com o objetivo de melhorar as imagens nos próximos “*lances de tainha*”. Estava acontecendo, a meu ver, uma passagem que, como escrevi em meu diário de campo, podíamos nomear como *o trânsito da observação participante para a participação observadora*. Salvo as diferenças, e em parte como é relatado por Jean Rouch a partir de sua experiência durante a filmagem de *La Bataille sur le Grande Fleuve* (1951), “eles me consideravam um louco não perigoso que navegava em canoa e participava, para me divertir, de uma caça de hipopótamos. Eles ficaram sumamente surpreendidos quando lhes projetei mais tarde o primeiro filme sobre a caça, eu constatei que vinte minutos de filme foram suficientes para compreender tudo de mim...” (ROUCH apud PIAULT, 2002:225).

Segunda-feira, 26 de maio, dezoito dias depois de minha primeira saída no *Pescadores*, era dia do meu aniversário e foi um dia especial na Barra.. Não porque eu completava “doce 34 anos”, mas porque, neste dia, finalmente, a tainha apareceu na Barra e “*se mataram quase 30 toneladas de peixe*”, segundo os cálculos de Ernani.

Nós tínhamos saído aproximadamente às cinco da manhã, como de costume. O céu estava particularmente

estrelado e era lua nova. Por volta das nove horas, depois de realizar um lance sem sorte, Ailson avistou uma “*manta de tainha*” no costão da Ponta Nossa (M-9). A cercada foi rápida e silenciosa. As águas são calmas nesta região, o que permitiu que Minho se aproximasse bastante do costão. Contudo, quando o barco terminou de fazer o círculo e preparou-se para “*trolhar (cerrar) a rede*”, Ailson nos advertiu que a maior parte dos panos (de 50 metros) de rede do tipo “*malha 11*” estavam ainda dentro da embarcação, já que o círculo feito por Minho era pequeno e a maior parte da rede que estava na água era de “*malha 9*” (a malha é o tamanho do orifício da rede, o qual deve ser adequado ao tamanho do peixe procurado). Quer dizer, os tamanhos dos orifícios da malha da rede não eram suficientes para aprisionar o peixe. Minho e Ailson decidiram “*fazer um caracol*”, isto é, largar o resto da rede por dentro do primeiro círculo e aí sim, “*trolhar*” (fechar) ambas ao mesmo tempo, obrigando a tainha a malhar na segunda parte da rede, a da malha 11. A manobra foi um êxito. O resultado foi quase 450 quilos de tainha com dois ou três quilos cada uma. Depois de puxar a rede, perguntei-lhes sobre o ocorrido. Ailson me respondeu que Minho “*ficou com medo por estarmos matando peixe numa área proibida, numa área protegida pelo IBAMA, então ele se apressou demais*”. Depois, Minho acrescentou, assinalando duas bandeiras negras que flutuavam a uns cinquenta metros: “*Vê Matias? É zona de balizas, são zonas reservadas ao pessoal mais velho, pessoal da Barra que pesca na Prainha, mas não tem ninguém pescando já, não tem rede e canoa nenhuma lá na Prainha, né!*”.

“*Fomos os primeiros a chegar naquele dia com tainha na Barra*”, me disse Minho quando vimos as imagens da cercada uns dias depois. Ao atracar o bote, por volta do meio-dia, uma vintena de homens e mulheres nos

aguardava no trapiche, em frente ao mercado também de propriedade da família. Este fato me surpreendeu, já que o bote não tinha rádio transmissor. Algum gesto, que não pude observar, havia comunicado a uma pessoa adequada o êxito da pescaria, durante a entrada no canal na Barra. Os homens ajudavam a “*desmalhar o peixe*” e as mulheres, até então, apenas observavam. O pai e a mãe não esperaram terminar o processo e tomaram meia dúzia dos melhores exemplares que estavam sendo colocados sobre o solo de madeira do trapiche. Após armazenarem todo o pescado em uma dúzia de caixas de plástico, este foi levado para ser pesado na balança localizada ao lado do mercado. Maria, a mãe, assumiu, então, o controle da operação de *distribuição* do peixe, colocando-o em sacolas de plástico trazidas pelas mulheres. Algumas delas levavam consigo mais de um exemplar, sendo devidamente orientadas por Maria com relação ao seu destino, ou seja, a qual pessoa cada um desses peixes deveria ser entregue. Ao mesmo tempo, meio que de soslaio, ela “controlava” Minho e Ailson enquanto eles davam “*a tainha que ganharam*” -como retribuição - a cada um dos homens que ajudaram. Ernani, por seu lado, pesava as caixas, separando e escolhendo os melhores exemplares para vender.

Um dado distintivo que diferencia esta família da maioria dos pescadores da Barra, é que, no seu caso, o circuito comercial está relativamente “fechado”. Ernani é dono de uma pequena peixaria ao lado do mercado e também fornece peixe a uma grande parte dos restaurantes da Barra. E inclusive, o excedente ou uma grande parte da produção é quase sempre absorvida pelo restaurante de propriedade de sua irmã, localizado na beira do canal, próximo à ponte pênsil. A novidade, no caso da família de Maria, é que esta forma de comercialização relativamente autônoma do peixe tem um “caráter oficial”. A maioria dos

pescadores está obrigada a vender a totalidade do produzido aos compradores e, inclusive, estão proibidos de vender diretamente aos restaurantes e aos turistas. Como resultado, foi criada uma espécie de “circuito clandestino”, em que *“as pessoas que recebem o peixe no trapiche, por serem familiares ou amigos e por isso tem permissão para pegar o peixe, são muitas vezes os que vendem “por baixo” para os restaurantes”* (Ernani).

Durante a distribuição e pesagem do pescado, o pai de Minho e Ailson entrava e saía do mercado vociferando, com aparente nervosismo. Em uma dessas saídas, perguntou para Maria a quem Minho ia dar seis tainhas, divididas em duas partes iguais. Sem mostrar muita paciência, Minho chamou a Saulo e a mim para que pegássemos nosso *“quinhão”*, como é chamada a parte que corresponde a cada pessoa (que no meu caso seria só em espécie). O processo, por vezes, parecia confuso e tenso, talvez pelo grande número de pessoas reunidas em torno ao acontecimento *“milagroso”* da distribuição, mas também porque deveriam transformá-lo em uma operação marcada por certa *“justiça”* em relação aos que receberiam uma porção do pescado. Esta *“justiça”*, evidentemente, correspondia a uma série de valores e a uma *“sensibilidade legal econômica”*, como diria Clifford Geertz. *“Os pescadores velhos e aposentados, os meninos e as mulheres, são os primeiros e mais necessitados”* (Minho).

O certo, o que sem dúvida é um dado, vem a ser o fato de que Maria, a mãe, era a responsável por conduzir aquela cerimônia que, por momentos, parecia confusa e obscurecida pela *“escassez”* de uma abundância que era requerida para sua eficácia. Na mesma noite, Ailson veio assistir às imagens. Perguntei-lhe, nessa hora de maior calma, porque tanta tensão em sua relação ao pai, quando chegamos da pesca. Respondeu-me que *“o pai não quer ver*

crescer os filhos por cima dele". Segundo Ailson me disse, 50% da tainha capturada naquele dia ficaria em mãos do pai porque "é o dono do bote e da rede". Essa porcentagem é o que recebe, por costume, "qualquer dono que entrega o bote a um mestre para trabalhar", me disse. No entanto, esta não parecia uma explicação válida para entender a razão da perturbação do seu pai. Do meu ponto de vista, o que "chateava" o pai de Ailson e Minho, pode ser compreendido antropológicamente, uma vez que Minho e Ailson, os filhos de um "pai tradicional" (fortemente ligado a um registro hierárquico da autoridade parental), mantêm, em seu cotidiano, uma forte interação com condutas culturais provenientes de um "exterior" cada vez mais presente na comunidade. Um "exterior" que, como no caso de Saulo, lhes mostrava um "outro tipo" de interação entre pai e filho. É totalmente racional pensar isso, porque Minho e Ailson desenvolvem trabalhos paralelos, como instrutores desportivos, durante o verão, e mais ainda, porque um deles, no caso Ailson, está casado com uma jovem estudante da UFSC, de nacionalidade argentina.

Segundo me explicou Ailson, ele e o irmão pretendiam que o combustível gasto nos últimos 20 dias não fosse descontado da primeira boa pescaria, pois isso os deixaria praticamente zerados e sem poder pagar suas próprias despesas. Em outra ocasião em que voltamos a conversar sobre o tema, Minho contou -me quais eram seus planos. Queria transformar o mercado da família em um restaurante que se chamaria *Pescadores*, como o bote. Como o trapiche se encontrava em frente ao local onde seria o restaurante, o bote funcionaria como parte de um circuito turístico que também incluiria levar os futuros clientes para pescar, a fim de "experimentar" pessoalmente uma atividade que, para Minho, era vista romanticamente pela maioria dos turistas. O circuito

terminaria com aulas de *surf e skitesurf*. Este esforço por “compreender seu presente” tornou-se mais claro para mim semanas depois, quando conheci a pessoa que, conforme Ailson, era imprescindível que desse um depoimento para o filme: “*tu tens que conhecer Valdir, ele é uma figuraça, ele tem uma visão maneira de como as coisas deviam ser*”.

Durante quase uma semana não pude acompanhá-los. No total, haviam pescado quase 900 quilos de tainha. O preço do quilo estava, na época, a 3,10 R\$. Levando em conta os gastos com o combustível e a parte do pai, tinham lucrado 700 reais cada um em pouco mais de um mês de trabalho. Não era uma quantia muito grande, mas tinha sua expressividade, afinal “*ninguém mais acreditava que nós íamos matar tainha*”. “*Estas imagens ninguém tem, nem a RBS, (Rede Brasil Sul de Comunicação, filiada a Rede Globo de Televisão, uma das principais redes de televisão de Santa Catarina), tu vais tirar nota dez*”, me repetiam Minho e Ailson quando nos cruzávamos no *Sombra Bar*, ou em certas noites em que apareciam em minha casa, de improviso, com algum amigo para ver as imagens. Apesar das críticas em relação à utilização de alguns planos curtos, os quais, sempre tratava de explicar-lhes, serviam para dar mais dinamismo à edição, as preocupações de Minho quase sempre se centralizavam no uso de palavrões ou nas imagens em que apareciam fumando cigarro: “*Tira isso Matias do filme, a mãe vai me matar se vê isso*”, frisava.

Voltamos a sair para o mar, desta vez sem Saulo, que havia sido substituído há dois dias por Ernani. Este tomou seu lugar na proa, reservado para o olheiro e que antes era ocupado por Ailson, que retrocedia, assim, na hierarquia, para o lugar de “*curtizero*”. O curtizero é quem se encarrega de largar a rede corretamente e, depois de “*puxada*”, se encarrega de acomodá-la bem no bote para

uma nova largada de rede (quando se larga uma rede pela segunda vez é comum entre eles dizer “*dar um cipó*”). Desta vez, fomos até *Gravatá*, uma praia localizada a uns cinco quilômetros da Barra. Minho avistou um cardume de tainha na pedra, na zona proibida demarcada com balizas. Esperamos, sem êxito, durante quase três horas, que a tainha “*saísse da pedra*”. Em vários momentos, Minho ameaçou atravessar “*o balizamento*”, mas Ernani se opôs com firmeza: “*Olha ai os caras sobre a pedra, vão nos atirar se entrarmos no balizamento*” (é bastante comum escutar anedotas de verdadeiras “guerras” de bengalas - às vezes, tiros - entre pescadores de barco e de praia). Esta observação acabou gerando alguma hostilidade da parte de Minho e algumas brincadeiras da parte de Ailson, chamando Ernani de “*medroso*” e responsável por “*atrapalhar a pescaria*”. Por volta das dez da manhã, desistimos de esperar pela tainha de Gravatá e nos dirigimos à pequena baía protegida na parte sudeste do costão de Nossa Ponta. Minho deu-me o timão do barco e tomou a câmera para filmar enquanto me interrogava sobre a posição, o vento e sobre como andava a pesca. Ao mesmo tempo, fantasiava como se eu fosse o comandante do bote. Nos detivemos em um embate protegido do vento para descansar. Acredito que então a experiência etnográfico-visual tomou um giro substantivo quanto a sua densidade. Durante quase 15 minutos, sem interrupção, permaneci interagindo, com a câmera na mão, enquanto os três irmãos desenvolviam uma conversa muito intensa sobre a pesca. Naquele exercício de “fabulação espontânea”, a câmera, longe de ter alguma invisibilidade, interveio como um destino silencioso dessa “performance comunicativa”, como já tinha acontecido na cena dos pescadores no trapiche. A cena se desenvolvia, na minha percepção, de forma harmônica, acredito que devido ao fato de o tipo de

interferência proposto ter tomado um “certo realismo” para os três irmãos. Afinal, haviam se passado quase 40 dias desde que tínhamos começado essa aventura.

A conversa circulou fundamentalmente em torno das dificuldades enfrentadas pela pesca. Dominava a percepção de Minho e Ailson em relação a qualidades diferenciadas que tinham os produtos deste tipo de pesca, no caso a artesanal, frente a industrial, especialmente no que se refere às questões de meio-ambiente. Ao “conhecimento” ecológico de Minho e Ailson contrapunha-se o conhecimento sociológico de Ernani, seguramente como resultado de sua prática concreta de trabalho, marcada, por sua vez, pela inserção direta na cadeia de comercialização do pescado. Ernani fazia interpretações que, com um pragmatismo digno do teórico liberal Van Hayeck, colocavam por terra o discurso de Minho, utilizando argumentos próprios da psicologia do mercado e descartando um eventual “merecimento” que deveria guiar um “dever ser” adequado à pesca artesanal que era defendido por Minho e Ailson. Não era outra coisa que a moderna discussão de uma sociedade resultante de “um pacto” (Rousseau, Minho e Ailson) ou da sociedade dos competidores (Locke, Ernani).

Durante os dez dias seguintes, saímos em busca da tainha. O resultado foi magro, apenas pouco mais de duzentos quilos. Sem embargo, naqueles dias, uma boa quantidade de barcos atuneiros povoou a baía da Barra (M-10) em busca da sardinha. Esta espécie é capturada regularmente pelos barcos atuneiros para ser usada como “isca” e atrair o atum em alto mar. Como, de algum modo, o acontecimento coincidia com as preocupações colocadas por meus co-realizadores sobre aquilo que já se tinha convertido, para todos, em um filme, decidimos nos aproximar e observar com a câmera estes enormes barcos

“fantasmas”, com a coberta quase sempre completamente deserta, “sem sinais de vida”, eu diria. Em uma ocasião, cruzamos com um dos pequenos botes, chamados “caicos”, o qual se encontrava, buscando sardinha, próximo da Nossa Ponta. Estas pequenas embarcações diferem dos botes da Barra unicamente pelo menor tamanho do casco e das redes. A técnica de captura é similar à utilizada pelos botes da Barra, em particular, a utilizada para capturar tainha (*cercar*). Minho acelerou o motor e dirigiu o bote em direção ao caico atuneiro, desviando deste apenas poucos metros antes de chegar até ele. Ao cruzarmos, dirigiu-se aos tripulantes, com gritos e gestos, protestando por estarem “*espantando o peixe na Nossa Ponta*”.

Pude verificar ainda um outro aspecto, aparentemente contraditório, que Ailson vivenciou em relação ao cotidiano da pesca na Barra e que, de algum modo, também simboliza a sensação de “extração” similar à vivida pela ação dos barcos atuneiros. Uma noite, Ailson veio até a minha casa para que eu o acompanhasse a ver a chegada dos botes carregados de peixe ao trapiche de descarga e assistisse a todo o processo de “*pesagem*”. Tinha sido uma jornada excepcional de pesca na Barra. Os barcos, alguns com tainha e outros com corvina, chegavam “*chapados de peixe*”, um atrás do outro. Naquela noite, a cena repetia, magicamente, o ocorrido no trapiche de Minho e Ailson. Um grande número de homens, e em menor quantidade, algumas mulheres, alternavam-se ritmicamente, de acordo com a chegada de cada barco, e pelo que pude entender, respondia a relação mais próxima dessas pessoas com seu comandante, a tripulação e o dono. Uma proximidade que em geral ganha forma pela familiaridade e pela amizade. Esse mesmo movimento “rítmico” era seguido por um movimento similar de outro

personagem importante desta história: o *atravessador*. Dependendo se o barco que atracava era de um ou de outro, Seu Silvio ou Seu Ari, os dois intermediários que monopolizavam a compra do pescado, davam ordens para acercar seus respectivos caminhões e seu pessoal, alternando assim a utilização do trapiche central da Barra. Enquanto observava e filmava todo esse processo, Ailson chamou-me para ver o que ocorria em uma espécie de “por trás da cortina”. No setor onde estacionam os carros, uns quatro ou cinco homens, bem vestidos, chegavam correndo desde o bote atracado com vários peixes em suas mãos e depois se apressavam em encher os porta-malas de seus carros 4x4 com caixas carregadas de gelo. “*Ninguém conhece esse pessoal ai, são os políticos amigos do atravessador. Mais não dá para filmar ai, tá ligado?*” disse-me Ailson. Atendi ao pedido e continuei observando o fenômeno.

O que me pareceu mais estranho não era tanto que pessoas com dinheiro suficiente para comprar o peixe o recebessem “de favor”. O que resultava mais “suspeito” era o fato de os pescadores entregarem, com suas próprias mãos, os melhores exemplares, com um sorriso desenhado no rosto e fazendo comentários amistosos. Havia, no meu entender, algo mais do que uma suposta vontade do atravessador naquela cadeia simbólica que, era evidente, deveria então “explicar outra coisa”, “outras necessidades”.

Finalmente, conheci Valdir Agostinho (46 anos) e Zé Agostinho, seu pai (82 anos). Valdir é músico e artista plástico, sendo conhecido em toda a ilha. Inclusive, já viajou a Nova York para expor seus trabalhos. “Dom Zé”, como é conhecido na Barra, é o “*mais velho pescador*” e também foi *atravessador* de peixe. É considerado um dos nativos mais “ricos” da Barra, segundo pude apurar, por “*ter ocupado uma grande parte das terras da Fortaleza da*

Barra". De alguma maneira, Valdir continua sendo um atravessador de bens agora simbólicos e, desse modo, podia me explicar algo dessas "outras necessidades". Quem sabe... as de vencer a entropia?

Cheguei de Buenos Aires no dia dois de setembro, trazendo comigo o documentário “*Homens de Mar e Terra*” já terminado. Deixei o “sotavento” da edição para dar início à segunda parte de meu “périplo”. Ao dar continuidade ao meu trabalho de campo, resolvi organizar uma “apresentação pública” do vídeo no intuito de produzir discussões sobre alguns temas que aparecem no documentário. Antes de chegar, tinha em mente a recomendação da antropóloga francesa Fabrée-Sadá, que fez um estudo sobre a bruxaria no campo francês: *tomar distância objetiva e material para objetivar os dados da investigação*. Quanta ingenuidade de minha parte!

Decidi alugar uma casa bem próxima à residência de Sérgio, editor do jornal comunitário *Portal da ilha*, mencionado anteriormente, o qual interessou-se pelo meu trabalho e me pediu ajuda em um número especial do jornal inteiramente dedicado à pesca. O lugar parecia muito tranquilo, ficava do outro lado do canal e bem em frente ao terreno da empresa Porto Belo (M-11). A casa que eu iria alugar era de propriedade de uma senhora bem idosa, chamada Maria Vieira (75 anos), que já havia perdido três de seus irmãos no mar. Todos eles em tempestades, que ocorreram há mais de 30 anos, durante jornadas de pesca realizadas nessa época, em canoas a remo, próximo à Ilha de Xavier (M-12). A possibilidade de alugar a casa dessa senhora e a proposta de Sérgio para ajudá-lo com a confecção do “jornal da barra”, como era conhecido, me pareceu muito interessante. Primeiro porque me permitiria fazer – com esta senhora - uma *entrevista em profundidade*,

acreditando que poderia obter uma perspectiva diferente; e segundo, porque o jornal me ajudaria a divulgar a apresentação pública do documentário com a qual “fecharia” meu trabalho de campo. No entanto, quando contei a Ailson onde pensava viver nos próximos três meses, este me disse que aquele lugar era conhecido como “*a favela da Barra*” e acrescentou dizendo que “*tem muita bagunça. Não vai conseguir trabalhar bem lá*”. Não levei em consideração esse comentário porque sabia que sua mãe, também chamada Maria, tinha a intenção de me alugar um apartamento próximo ao mercado. Por outro lado, a vantagem de morar durante um certo tempo no “*Morro de Torquato*”, como era conhecido o lugar, parecia, naquele momento, muito clara para mim: o local era de difícil acesso, já que só podia ser alcançado por água (por meio das “*bateras*”, pequenas embarcações de madeira impulsionadas por canas de bambú).

Além das possibilidades ressaltadas acima, a oportunidade de divulgar minha pesquisa por intermédio de um periódico de expressiva circulação na comunidade (ver “Anexo”), de promover a apresentação e, finalmente, a presença de uma “doce velhinha” que amenizaria minhas tardes, contando histórias de pescadores, todas essas razões me pareceram suficientes para mudar de moradia ao mesmo tempo em que coincidiam com um ansiado “distanciamento”.

Algumas noites antes de organizar minha chegada à “nova casa”, estive conversando (e bebendo umas cervejas) com Ailson no *Sombra Bar*. Naquela ocasião, um grupo de pescadores festejava em uma das mesas contígua à nossa. Um deles aproximou-se do balcão onde eu estava. Ailson o cumprimentou e me apresentou como “*o cara que esta fazendo o filme sobre a pesca na Barra*”. Seu nome era Adailton (45

anos) e ele me disse, com entusiasmo, que sabia o que eu estava fazendo, que várias vezes tinha me visto no mar, durante a *safra da tainha*, com “*a câmara na mão*”. Convidou-me à mesa e me apresentou a sua tripulação. Tinham chegado há poucas horas de uma travessia de cinco dias no sul da ilha, próximo a Imbituba (porto ao litoral sul de Santa Catarina). Estavam buscando cardumes de *anchova*, uma espécie que estava liberada do “*regime de defeso*” (da “proibição da pesca duma espécie determinada pelo IBAMA durante a reprodução da mesma”) naquela época do ano e cujo preço é bastante alto, aproximadamente 2,20 reais por quilo (ainda que um pouco menor que o preço da tainha). Estavam festejando porque tinham “*matado quase quatro toneladas de peixe na pescaria*”, me disse Luciano, uns dos tripulantes. Como já tinham programado uma próxima saída para o sul (onde “*está dando anchova*”), Adailton convidou-me a acompanhá-los. Seus tripulantes se mostraram uns tanto irônicos comigo, pois não acreditavam que suportaria tanto tempo no mar. No entanto, Adailton se apressou em dizer de forma tão convicta – o que me surpreendeu bastante - “*ele não vai atrapalhar, eu sei que ele não enjoa*” - que esta frase foi suficiente para fazer cessarem os comentários dos outros tripulantes. Para os pescadores de mar aberto, a presença de alguém que não está acostumado ao movimento do barco e corre o risco de enjoar é sumamente problemática. Existem explicações do tipo: “*o peixe vai embora*” quando alguém vomita no mar. Adailton despediu-se de mim, dizendo que iria “*dar um toque no dia anterior à saída, depois que o vento sul chegar*”. Fiquei, conversando com Bidí, um dos tripulantes, que insistentemente me falava das “*incríveis imagens*” que veríamos durante a viagem.

Como temia que tudo não passasse de “conversa de bar”, no dia seguinte fui até o trapiche onde Adailton atracava seu *bote*. Ao chegar, vi que estavam trabalhando em sua *escuna*, o *Querubim*, e pedi permissão para subir (a *escuna* é um barco semiveleiro usualmente usado para passeios, e tem uns 17 metros de comprimento). De acordo com o que Adailton me disse, estavam “*construindo um porão para congelar o peixe na escuna*”. Tratava-se de uma cava térmica que estavam instalando na proa do barco, no lugar onde anteriormente era o camarote de proa. O objetivo era, com esse “porão”, manter o pescado fresco durante os cinco ou seis dias de pesca. Até onde eu sei, era a primeira vez que alguém fazia uma coisa assim na Barra. A “*adaptação*” da *escuna* de Adailton, que é utilizada durante os meses de verão para fins turísticos, lhe permitiria permanecer mais tempo pescando, reduziria os custos e aumentaria a autonomia e a capacidade de deslocamento no mar (dando a ele também uma melhor capacidade de negociar o preço do peixe).

Durante os vários dias de espera após a minha visita ao *Querubim*, dediquei-me aos preparativos da apresentação do documentário e a levar algumas coisas pessoais para aquela que já era, praticamente, a minha nova moradia. Também tinha deixado uma cópia do vídeo com Sérgio e entreguei outra para Ailson e para Minho, os protagonistas do documentário. Por sua vez, Sérgio me informou que estava preparando uma, digamos, “*avant-première*” do filme em sua casa e que assistiriam alguns moradores e pescadores do morro, entre eles Minho e Ailson, os quatro filhos pescadores de Maria V. - “a doce velhinha” - e outros moradores do Morro. Segundo Sérgio, essas pessoas haviam manifestado interesse em ver o filme a partir de um comentário publicado no “jornalzinho”.

Quase todas as vezes que visitei Sérgio, Maria Vieira aproximava-se de mim para conversar. Ela se referia a si mesma como uma “*contadora de histórias*”. Lembrava-se, “*como se fosse ontem*”, de quando ajudava seu pai na roça: “*Ele era um bom homem... trabalhador... mas, batia muito na gente*”, me disse uma vez. Meses depois, já vivendo na casa de dona Maria, em várias ocasiões a vi passar correndo com uma vara fina de plástico em tumultuosas perseguições a seus netos e outras crianças que vivem no Morro. Fazia-me lembrar daquela frase de Sir Frazer, em *Golden Bough*, que sempre me seduz, sobre a “tenacidade das culturas populares”. Não foi por mera casualidade que Freud escolheu Frazer para fazer o prólogo de Totem e Tabu. Era como se certos atos fossem inconscientes e persistissem porque há uma consciência que os recobre de racionalidade. E certos sonos e pensamentos se ocultassem por meio da racionalidade aparente de certos atos. Essa “tenacidade” era, para Freud, precisamente a “repetição” de atos e pensamentos que condenamos, mas dos quais não conseguimos fugir, porque constituíam justamente o “mal-estar da cultura”, segundo ele. Esse mesmo gesto de ameaça, feito por Maria V. com a vara, aos meninos e meninas, ficou registrado em vídeo, como um jogo, com a participação dos mesmos protagonistas, durante um domingo em que Kátia, uma estudante de Educação da UFSC, organizou um *picnic* no qual Maria seria a protagonista dos relatos de contos e histórias de bruxas (e “coisas inexplicáveis”) para as crianças. O local escolhido por Maria V. foi, nesta ocasião, o terreno da empresa Porto Belo, na frente da sua casa, onde acostumava jogar de pequena.

Durante aquelas visitas, conheci Jaime (48 anos), presidente do “*Fórum da Barra*” e colaborador do Jornal da

Barra. Jaime trabalhou, embarcado como cozinheiro, por uns oito anos no porto de Rio Grande (Rio Grande do Sul) e atualmente trabalha, como cozinheiro, em restaurantes da Lagoa da Conceição e da Barra. Por alguns momentos, pareceu-me um homem abatido. Tinha abandonado o trabalho de embarcado fazia mais de 15 anos, depois de um acidente no qual, por milagre, não morreu afogado, e pelas pressões e “medos” da sua mulher. Desde então, vinha tentando, ainda que sem muito êxito, fazer vários empreendimentos na Barra. Mas, segundo suas palavras, “os nativos da Barra não sabem valorizar o trabalho. Querem que você trabalhe sem cobrar e sempre têm problemas para pagar”. Apesar de haver nascido na Barra, o fato de ter ido muito pequeno ao Rio Grande, o mantinha numa certa condição de *outsider* dentro da comunidade. Esta condição ficava particularmente evidenciada em sua constante identificação, por parte dos moradores nativos, como “gaúcho” (uma identidade estigmatizada por eles e particularmente relacionada com “soberbia”). Em definitivo, como diz Celine, o controvertido escritor francês, em Jaime parecia que “esse optimismo resignado e trágico lhe servia de fé e constituia o fundo de seu temperamento”.

Pois bem, seguindo com a história, durante aqueles dias, conversei bastante com Jaime. Seu papel como presidente do Fórum era praticamente contemporâneo à criação do cargo, havia quase seis anos. Naquele tempo, a empresa *Porto Belo* (de grande importância e significação em Santa Catarina), precisava ter um “interlocutor válido” na comunidade, com quem pudesse discutir “organicamente” a construção da marina que projetava fazer nesse terreno. Assim, a empresa incentivou a criação do Fórum. Segundo o próprio Jaime, devido a pouca participação dos pescadores, era difícil saber o que eles

pensavam sobre esta iniciativa. Ao contrário do que nos diria o sentido comum – digo isto como um dado a mais a ser levado em conta para julgar a validade representativa do que vou afirmar - parecia existir uma “tendência” dúbia com relação às posturas sobre o tema em questão (a construção de um porto e uma marina). De um lado, os mais jovens, mostravam uma tendência a recusar o projeto da empresa Porto Belo, apresentando basicamente motivos de ordem ambiental (no caso de Minho e Ailson). De outro, os mais velhos, tendiam a depositar certas expectativas positivas ao vislumbrarem a possibilidade de alugarem suas casas e terem mais mercado para colocar a produção dos recursos marinhos que barcos e restaurantes comercializam. Apesar desta aparente “tendência”, notava-se uma certa dualidade nos discursos de todos os nativos com que falei.

Quando vi Jaime pela última vez, durante a minha pesquisa, ele se comprometeu a me ajudar na apresentação do documentário e a participar, como representante do Fórum, na convocação das pessoas. Os possíveis locais para a apresentação eram o *Salão Paroquial da Igreja de São Pedro* (M-13) e o *Salão do Centro Comunitário* (M-14), ou ainda, o *Salão Paroquial da Capela Santa Cruz*, localizada na Fortaleza da Barra (M-15).

Quase uma semana depois de meu encontro com Adailton, no trapiche, recebi a visita de Luciano, o integrante mais jovem de sua tripulação. Eram aproximadamente 11 horas da manhã. Eu devia estar no trapiche de descarga a uma da tarde se pretendia participar da travessia “da anchova” ao sul. Apenas uma hora depois de minha chegada, e após carregar várias caixas de gelo, de um caminhão da empresa *Pioneira* até o porão que fora recentemente construído, saímos com o

Querubim do canal da Barra. Já em mar aberto, juntou-se a nós o barco denominado *Ossó de Baleia*. Este barco é destinado especificamente à pesca com rede e também é de propriedade de Adailton. O *Ossó* estava sendo conduzido por Cané, um dos três tripulantes. Uma vez em mar aberto, o *Ossó* foi atado com uma larga corda à popa do *Querubim*, que o arrastou até nosso primeiro destino. A partir daí, começou a viagem que nos levaria, em uma primeira escala, até as ilhas conhecidas como *Três irmãs*, localizadas no sul da Ilha de Santa Catarina (a uns três ou quatro quilômetros da praia do Pântano do Sul, M-16). “*Vais ver os caras de lá coitados, eles dormem a noite inteira nos botes, tens que vê-los com chuva dormindo lá, coitados*”, havia me dito Bidi antes de partirmos, mostrando um sentimento de “superioridade” em relação a pescadores, considerados rudimentares e pobres. Para os pescadores “artesanaís” (os “tradicionais”, como são denominados os do Pântano de Sul pelos da Barra), durante a safra da anchova, dormir nos botes, próximo a alguma das ilhas, é uma prática comum. O bote permanece preso a um dos extremos da rede enquanto os tripulantes se alternam para “*tomar conta da embarcação e da rede*”. Por um lado, esta prática reduz os riscos de se perder as redes - seja por ação das correntes ou por roubo - e por outro, diminui os custos com o combustível, já que a rede deve ser retirada da água, preferivelmente, entre 6 e 7 horas, para evitar que a espécie capturada caia em mãos de outros predadores (como o *pez espada*). Mas durante uma época do ano, quando as noites ainda são muito frias, esta prática torna-se demasiadamente sofrida para os pescadores.

Uma vez em mar aberto, ao descobrimento da companhia do *Ossó de Baleia* se somaria outro, mais intrigante e revelador. O rumo escolhido, contrariando as minhas suposições e o que a

própria tripulação acreditava, não foi o sul, senão ao norte. Segundo me contou ao voltar a terra, poucas horas antes de partir, Adailton havia recebido um chamado, em seu celular, da parte do pessoal “amigo” de *Imbituba*, informando-o de que estava para chegar uma tempestade muito forte pelo sul, o que nos deixaria pouco tempo para achar um local protegido em algumas das ilhotas desta zona. Adailton preferiu então escapar da tempestade, indo em direção ao norte, sem suspender uma viagem longamente programada, até a *Ilha do Arvoredo*, a umas seis horas de navegação aproximadamente. Sem dúvida, o modo inesperado pelo qual fomos avisados do novo rumo e da tempestade, fazia parte da prática do “segredo” tantas vezes mencionada na literatura sobre a pesca. Esta prática, quase por completo ausente da tradicional pesca de arrasto de praia, é construída, entre outras coisas, a partir da “capacidade do bote”, por intermédio do mestre e de seus tripulantes, de fazer parte de um ou vários circuitos privilegiados de informação.

Adailton é um “pescador rico” na Barra da Lagoa. Rico porque alterna a atividade pesqueira com os passeios turísticos, durante o verão, e porque tem também várias propriedades para alugar. Tem ainda conhecimentos de caça subaquática e recebe, durante todo o ano, grupos de turistas estrangeiros para os quais organiza expedições. No entanto, como quase a maioria dos pescadores de sua idade, na comunidade, migrou, quando adolescente, primeiramente para o Rio Grande (RS) e em seguida para Santos (SP), e permaneceu quase 15 anos trabalhando como pescador industrial embarcado nesses portos. Como mais um exemplo desses “casos migratórios”, podemos destacar: Valdeci (46 anos), Delamar (47 anos) e Indomar (43 anos), três dos quatro filhos de Maria Vieira, que são pescadores e que já mencionei antes. Os três eram proprietários

do bote *Irmãos Vieira* e com eles tive a oportunidade de compartilhar longas jornadas de pesca de anchova e corvina, quando me instalei no *Morro do Torquato*. Todos trabalharam embarcados em Santos e no Rio Grande, durante 15 a 20 anos, numa época marcada por um êxodo muito importante vivido pela comunidade, em meados dos anos 70 do século XX. Valdir, o mais velho dos quatro irmãos, é também pescador e esteve embarcado em Santos durante quase 22 anos. Esse “êxodo” foi provocado pela demanda de uma indústria pesqueira em expansão na época necessitada de mão-de-obra com certa experiência no mar.

Chegamos à *Ilha do Arvoredo* por volta das oito da noite, um pouco antes do previsto. Atracamos em um dos embates da baía sobre a ilha, já que o vento era noroeste (um vento constante e, em geral, quente) e imediatamente embarcamos no *Ossô da Baleia* para “*largar a rede*”. Segundo nos contou Adailton, a tempestade não chegaria até o amanhecer, assim, deveríamos nos apressar e aproveitar o bom tempo desta noite. A rotina da pesca da anchova é bastante simples, ainda que sacrificada e intensa. Permanecemos, largando e recolhendo redes, sobre o costão e sobre uma ilhota que se localiza a uma milha do costão. No entanto, a falta de luz e a chuva constante me impediram de filmar. A rede era mantida submersa na água durante aproximadamente 45 minutos e depois, puxada. Como não se colocava uma bandeira flutuante em um dos extremos da rede e, portanto, a rede permanecia no fundo, era necessário que Cané a “pescasse”, lançando várias vezes, até conseguir bater nela, uma linha com um anzol de calamar que eventualmente localizava a “*curtiza*” no fundo (a corda que une a rede ao longo, pela parte superior). Como a única luz que havia era a da Lua e de um tênue reflexo do farol que estava localizado sobre

aquele costão, a operação para encontrar a rede submergida na água exigia um grande conhecimento de *marcação* da “*posição*” por parte de Adailton, mas também uma grande habilidade em manejar o barco, já que, freqüentemente, devíamos chegar muito perto do local onde a onda quebrava contra as pedras.

Durante um dos trajetos entre o costão e a ilhota, logo depois de “*largar*” uma rede e antes de “*puxar*” a outra que já estava na água, fiquei estranhamente surpreso ao ser proibido de acender um cigarro, por parte de Adailton, que me mostrava o farol que estava sobre nossas cabeças no alto do costão. Simplesmente obedeci. Ficamos ali até aproximadamente 11 da noite, “*matando*” quase 700 quilos de peixe. Voltamos quando, finalmente, Adailton cedeu aos apelos de fome e frio da tripulação. Ao chegamos ao *Querubim*, perguntei-lhe o porquê da proibição do cigarro. Explicou-me que estávamos “*pescando num lugar proibido pelo IBAMA e acontece que agora o pessoal tá em greve e não podem pegar nós, porque não tem barco deles na ilha*”, mas era melhor não chamar atenção, uma vez que íamos permanecer por uns dias na ilha. Foi então que compreendi o porquê da rede sem bóia flutuante, o uso do anzol e da luz - que normalmente serve para iluminar as redes - completamente apagada. A *Ilha de Arvoredo* é uma “reserva natural” (M-17). Ao contrário do incidente durante a pesquisa sobre coletores de berbigão citado por Ana Maria Teles (2002), quando a fotografia resultou problemática, devido à coação do IBAMA, no nosso caso, Adailton – de forma similar a Minho e Ailson durante a “cercada”- mostrou-se “eufórico” pelo “valor das imagens” que eu estava capturando na viagem e evitou qualquer censura. Este me pareceu ser um outro episódio da problemática territorial que expressava uma

batalha pela apropriação da historicidade. Em definitivo, a categoria de “preservação” inscrita na Ilha de Arvoredo era a mesma que tinha enfrentado com os pescadores de praia no episódio da “virada”.

Durante três dias ficamos rodando a ilha com o *Querubim* e *Ossô da Baleia* de acordo com a mudança do vento. À medida que o tempo permitia, saíamos a pescar com este último, geralmente durante a noite. Em termos gerais, a convivência era boa, contudo, as discussões entre os tripulantes e o próprio Adailton normalmente precediam a realização de alguma tarefa e se prolongavam, muito “agressivas”. Isto incluía tarefas como, por exemplo, limpar o peixe para a refeição noturna, lavar a louça, largar ou puxar a rede durante uma pescaria. O certo é que as discussões eram freqüentes, ainda que a última palavra fosse, quase sempre, de Adailton.

As tarefas, no barco, eram divididas da seguinte maneira: Adailton era o responsável pela maioria das decisões sobre a pesca, o controle do timão de ambos os barcos e sobre os tempos de deslocamento, que eram permanentes na escuna e que estavam à mercê de uma avaliação do vento e do clima. Bidi ocupava-se exclusivamente da cozinha da escuna, onde eram preparados os alimentos e onde dormíamos. Também tinha uma certa influência na hora de opinar sobre as condições climáticas e se ocupava das tarefas relacionadas com a *curtiza* durante a pesca no *Ossô da Baleia*. Cané, enquanto ficávamos na escuna, passava a maior parte do tempo dormindo ou escutando música em seu *walkman* (um rádio reproduzidor pequeno com fones de ouvido). No entanto, no *Ossô de Baleia*, compartilhava com Adailton a responsabilidade da marcação das posições. Esta era uma tarefa muito importante no volátil sistema hierárquico da tripulação, pois perder uma rede poderia

significar o fracasso da expedição e uma grande perda econômica. Por último, Luciano, participava da maioria das tarefas menores, não sem mostrar seu descontentamento com isso, o que gerava respostas sobre sua condição de “*aprendiz*”.

As condições do tempo não muito favoráveis e a escassa visibilidade, comum nos horários em que saíamos para pescar, devido a nossa situação “irregular” na ilha, dificultavam bastante meu trabalho como “documentarista da expedição”. Por outro lado, durante as horas de descanso na escuna, não me sentia muito confiante para intervir com a câmera. Já que estava planejada uma nova viagem para a qual eu havia sido também convidado, pareceu-me conveniente participar das tarefas da forma mais ativa possível, especialmente colaborando com Luciano - o mais “baixo” na hierarquia do barco -, e esperar a próxima viagem para filmar mais e melhor (o que não foi possível concretizar). Ao mesmo tempo, o resto da pescaria havia sido pobre, apenas uns 300 quilos a mais do que os que foram capturados no primeiro dia, e eu percebi que “essas” eram precisamente as imagens que esperavam de mim, e não as referentes à intimidade do barco.

O tempo melhorou na madrugada do terceiro dia. Partimos do *Arvoredo* antes de amanhecer, com a intenção de “*provar a sorte na Ilha das Aranhas*”, localizada em frente à praia do Santinho, no norte da Ilha de Santa Catarina (M-18). Sem embargo, a viagem terminou ali de forma abrupta. Foi resultado de uma manobra mal feita por Cané, que se distraiu enquanto Adailton e Bidi colocavam uma borracha de automóvel na corda que servia para arrastar o *Ossó de Baleia* com objetivo de diminuir a tensão. A “distração” resultou em um choque entre os dois barcos que terminou com a ruptura da última “quaderna” de popa do mesmo (as “quadernas” são partes

fundamentais da estrutura de qualquer barco). Este acidente nos obrigou a voltar ao porto da Barra antes do previsto e custou a Adailton um prejuízo de quase 50% de sua parte do produzido durante a viagem. Geralmente, o dono do barco, recebe 50% do produzido, descontando os gastos com o combustível, mas ele deve se responsabilizar por qualquer imponderável em sua totalidade. No caso de ser também *comandante* do bote, recebe uma parte dos 50% restantes (como qualquer outro tripulante).

No dia seguinte ao da nossa acidentada chegada a Barra, finalmente mudei para a casa que seria minha nova moradia, pelo menos durante os três primeiros meses: o *Morro do Torquato*, a “favela da Barra”. Na mesma noite de minha chegada, enquanto tomava umas cervejas no *Boteco do Kimey*, onde se reuniam os pescadores dessa parte da Barra, fui apresentado a Valdeci, que dias atrás tinha assistido ao documentário, durante a “*avant-premèere*” organizada por Sérgio, em sua casa. O fato de ter visto o documentário pareceu ter criado um laço entre mim e Valdeci, antes mesmo de nos conhecermos pessoalmente, em particular, acho, porque ele “*tinha gostado muito do lance da tainha no filme*”, como falou. Ao lhe indagar o porquê de demonstrarem tanto prazer ao participarem desta safra, ele me disse que era porque “*a tainha é o bicho mais lascivo que tem no mar, ele é rápido, ele se esconde entre as pedras e quando ele é cercado, ele pula por cima da rede, ou sai por baixo*”. Sem dúvida, era um tipo de pesca que exigia uma grande capacidade técnica por parte do comandante e dos outros tripulantes.

Na mesma noite em que conversei com Valdeci, fui convidado a sair para pescar no bote de sua propriedade, batizado como *Irmãos Vieira*, mas uma forte gripe - seguramente resultado do frio pelo qual passei durante a

experiência do norte – impediu-me de concretizar a saída por um pouco mais de uma semana. Durante esses dias de “descanso forçado”, Jaime apareceu com novas notícias. Fizera contato com o responsável pelo *Salão Paroquial da Capela Santa Cruz* e combinara uma data para a apresentação do filme. Também tinha organizado uma entrevista com Maria K., a única mulher pescadora que existe na Barra e que, segundo ele, me ajudaria a “*conhecer o outro lado da coisa*” como ressaltou. Tudo isso me pareceu bastante interessante, o fato de ele ter marcado uma entrevista para mim com uma pescadora e seu comentário, pois sendo Jaime “desconhecido” como pescador pelo restante deles, devido à sua condição de ex-cozinheiro, e sendo que esta função de “*paneleiro*” é identificada, como já ressaltai, como um papel feminino dentro do barco, não me pareceu nada casual que esse “outro lado” tenha sido apresentado por Jaime através de uma mulher pescadora. Finalmente, combinei com Ceni, o encarregado do Salão Paroquial, para utilizar o local no dia 14 novembro. Todavia, faltava mais de um mês para apresentação.

Após minha recuperação, comecei minhas jornadas a bordo do *Irmãos Vieira*. O barco tinha sido comprado, em partes iguais, por Valdeci e seus irmãos, Delamar e Indomar, há quase seis anos. Desde então, este havia sido o pior ano de todos em relação ao volume de pesca. No mês anterior, não haviam conseguido superar os 400 reais de lucro para repartir entre os três, uma vez descontado o combustível. Normalmente, durante os cinco primeiros dias do mês, os donos de cada barco recebem o pagamento do “*atravessador*”, descontados os gastos com combustível e eventual reparação que este último financia no decorrer do mês. Tanto Ari Santana como Silvio, os dois compradores de peixe, mantêm contas correntes no posto

de gasolina marítimo que está à beira do canal (M-19), mas também fornecem os mecânicos de motores e pagam diretamente para os estaleiros (M-20). De acordo com Valdir, o irmão *comandante (mestre)*, “*Ari é melhor que Silvio, porque ele compra o peixe miúdo, ele compra tudo a 50 centavos, a um real*”.

Em princípios de setembro, tive a oportunidade de participar, com a câmera, do processo para a eleição de um novo presidente para a Colônia Z11. A oportunidade de assistir às eleições veio através do convite de um dos fiscais da “lista oficial”, a quem pude conhecer no *Sombra Bar*, durante uma noite em que lá estive. Paulão, o fiscal, ansiava pela continuidade de Ari Santana, na presidência, por mais quatro anos (apesar de já estar há mais de 20 anos no cargo). Ao rever essas imagens, pude constatar que estava presente Adailton, acompanhando Mizico, o rival de Ari nessa ocasião. Mizico e Adaiton eram apoiados pelo Sindicato de Pescadores de Santa Catarina, uma instituição também ligada – não oficialmente - ao aparato do Estado por intermédio do PMDB. As eleições foram ganhas por Ari, que obteve quase 70% dos votos dos pescadores filiados à Colônia Z11.

Pude compreender, a partir do ponto de vista de Valdeci e de outros pescadores com quem conversei, que o *atravessador* é percebido por eles como um “*mal necessário*”. Com relação a este personagem, recriminam o fato de o mesmo receber um lucro excessivo com o produto do trabalho do pescador, mas também atribuem a ele o fato de ser quem torna possível a compra da grande maioria dos barcos e de sua “*aparelha*” através do crédito (chama-se *aparelha* as redes e demais instrumentos necessários para pescar). Um exemplo é o caso de Delamar, Valdeci e Indomar que, devido ao tempo em que

ficaram embarcados em barcos industriais, nos portos de Santos e Rio Grande, conseguiram reunir capital suficiente para comprarem um bote, na sua volta à Barra, mas que, no entanto, sempre precisaram recorrer a Ari para comprar quase toda a aparelha (que lhes custou uns 7.000 reais naquela época). Isto os mantinham atados a esse atravessador por um laço afetivo que continuava a existir depois de pagarem toda a dívida contraída. O mesmo tipo de vínculo com Silvio tinha Adailton que, à época em que saímos para Arvoredo, devia quase 8.000 mil reais que pegara emprestados para fazer vários reparos na escuna. Este fato, segundo me recordo, não era bem visto pela tripulação, que reclamava pedindo a ele que negociasse um melhor preço devido ao grande volume de pescado que tinham capturado nas suas viagens “experimentais”.

Já a visão de Maria Vieira em relação à história dos atravessadores na Barra foi “iluminadora” para mim. Antes que o caminho de terra chegasse da cidade até a Barra, os atravessadores eram justamente aquelas pessoas que “atravessavam” a lagoa, em pequenos botes (catraios), levando o pescado para vender. Temote, o pai de Ari, ou então Zé Agostinho também “traziam”, ao voltar, determinados produtos manufaturados que eram apreciados e necessários para a vida cotidiana (como, por exemplo, combustível para a iluminação). Ou seja, o passado desse intermediário que hoje aparece questionado na superfície como um ambíguo “emprestador”, apresenta-se, na memória coletiva, carregado de valores e significados socialmente compartilhados e hierarquizados pelos nativos. Ainda hoje, Valdecí e Delamar lembram que “foi na casa de Ari, onde nós vimos pela primeira vez uma televisão”.

Uma vez que já estava recuperado da forte gripe, iniciei minhas saídas no barco *Irmãos Vieira*. Era tempo de anchova.

Quase sempre tinha que esperar mais de uma hora depois do horário acertado com Valdeci, porque fortes discussões entre ele e Indomar precediam as partidas. Já tinha sido advertido por Valdir e Maria V. que “*nesse bote se briga muito*”. Todavia, minha tendência era de vincular essas brigas com aquela “jocosidade” que parece fazer parte do caráter dos habitantes dessa região da ilha. Geralmente, saíamos duas vezes durante um mesmo dia, sendo que a primeira saída era perto das seis da manhã. Ao chegarmos à *Ilha de Xavier*, “*puxava-se*” a rede retirando o “*peixe malhado*” durante a noite e se largava em seguida, deixando-a na água novamente. Voltávamos a terra para almoçar e descansar e saíamos outra vez, às cinco da tarde, para realizar a mesma operação e deixar a rede no mar durante a noite. Não lembro de um dia sequer em que voltássemos com mais de 60 quilos de anchova, normalmente era muito menos. Delamar comandava o barco e, em geral, mantinha-se à margem das discussões. Sem embargo, Valdeci e Indomar, encarregados de largar a rede e manipular o guincho (uma polia mecânica que auxilia a puxar a rede), discutiam permanentemente. Apesar de as saídas para pescar serem cada vez mais comuns, eu não estava particularmente preocupado em repetir uma situação etnográfica tão intensa como a que tinha “capturado” no documentário anterior. De fato, minhas energias estavam concentradas na apresentação do mesmo. Por outro lado, poucas vezes consegui que os pescadores deste barco se interessassem pelas imagens, para que as víssemos, juntos. Parecia-me evidente que os três protagonistas conheciam muito menos as ferramentas visuais do que Minho e Ailson, e que, até certo ponto, se sentiam envergonhados de opinar sobre as imagens. No entanto, atuavam com bastante

“naturalidade” durante as filmagens e pareciam se acostumar, dia após dia.

Quinze dias depois da primeira saída, ao regressarmos, de manhã, da *Ilha de Xavier*, filmei a substituição da rede de anchova (esta safra chegava ao fim com um resultado magro para eles) pela rede de *corvina* na beira do canal, em frente ao trapiche, e fiz um comentário, dizendo que estava filmando o começo dessa nova safra (na realidade não é exatamente uma safra, pois “a *corvina dá todo o ano*”). À noite, Valdeci me informou que começaríamos a pescar corvina. Quando lhe respondi que não poderia acompanhá-los por dois ou três dias, surpreendeu-se e me perguntou para que serviam, então, aquelas imagens capturadas durante a manhã, se elas não teriam “continuidade”. Esse comentário trouxe-me um duplo saber. Por um lado, era evidente que a montagem audiovisual não era uma ferramenta que eles soubessem manejar, mas por outro, reafirmavam algo que já havia estado presente quando Mínho e Ailson insistiram, durante o *feedback*, por planos com maior profundidade de campo. Tratava-se, talvez, da necessidade de apreender o processo do qual participávamos (a pesca e o filme, em uma ordem simultânea) como uma totalidade que, neste caso, estava sendo exigida para a função narrativa da montagem, atuando, em algum sentido, como um requerimento “baziano” de representação do real por parte dos sujeitos da história. Isto é, que “a montagem supunha por sua própria natureza, a unidade de sentido do acontecimento dramático” (BAZIN, 1991: 76). Não podia se tratar senão de, até que ponto, uma reflexão sobre as condições técnicas da realização participa da constituição do objeto da investigação, como nos pontos de vista da mesma. Ou seja, sendo os sujeitos espectadores futuros daquilo que protagonizavam, refletiam

sobre “uma prática da duração do movimento como articulação do tempo e do espaço” e sobre uma “*histoire-en-train-de-se-fair*” (PIAULT, 2000: 48).

Recomecei as pescarias com os irmãos Vieira uma vez cessado um forte vento sul com algumas tempestades que o acompanharam (tanto na tainha quanto na anchova ou na corvina, o vento sul determina sempre o momento das saídas ao mar). A pesca da corvina era a que mais conheciam, fundamentalmente como consequência dos anos que ficaram embarcados. Diferente da anchova, tainha e brota, a corvina, como disse anteriormente, é capturada durante todo ano, e ainda que o preço pago por quilo seja substancialmente menor (em torno de 1,20 real), representa um ingresso relativamente seguro para grande parte dos pescadores da Barra. Contudo, nem todos os pescadores - ainda que uma grande parte deles - privilegiam esta pesca. São vários os motivos. Em primeiro lugar, porque este tipo de pesca requer afastar-se da costa entre 8 e 10 quilômetros, indo até profundidades que chegam aos 70 metros em mar aberto, aumentando o nível de risco dos pescadores, que podem ser surpreendidos pelo mau tempo sem conseguirem retornar ou se colocar a salvo a tempo. Em segundo lugar, porque nem todos os barcos têm a capacidade de carregar redes que chegam a medir cinco quilômetros de comprimento. Estas redes têm aproximadamente 30 “braças” de altura e são de malha 13. As “braças”, assim como as “milhas” são medidas de origem medieval que ainda subsistem no mundo náutico (uma milha equivale a mil braças, e uma braça, por sua vez, é uma medida que remete ao comprimento dos braços estendidos de uma pessoa). Estes instrumentos de pesca chegam a pesar duas a três toneladas, fato que não somente

aumenta o risco ou impede o barco de carregar uma eventual boa produção, senão também requer um investimento e uma manutenção que muitos dos pescadores não têm condições de sustentar. E, por último, porque são imprescindíveis o conhecimento, a habilidade e a capacidade de trabalho específica do comandante do bote e de seus tripulantes neste tipo de pesca em alto mar. Assim, por exemplo, as operações de largar e de puxar a rede exigem, cada uma, quase três horas (essa última é muito mais longa quando a pesca é boa e é necessário *desmalhar* o peixe).

Em geral, deixávamos o canal da Barra por volta das seis e meia da manhã. Depois de aproximadamente uma hora e meia de viagem, chegávamos a uma zona que constitui um limite imaginário entre a terra e o mar, buscando uma posição para largar a rede. Esta zona é uma espécie de fronteira entre o que os pescadores chamam de “*terrinha*” e o “*lá fora*”. Está traçada por uma linha imaginária entre as ilhas que circundam o litoral da Ilha de Santa Catarina, ou seja, *Campeche* (M-21), *Xavier* e *Aranhas*, e, além de constituir um território marítimo cuja profundidade é a ideal para “*matar peixe*” com as redes que possuem, é o sítio onde se localizam os “*rilheiros*” nas águas. Os *rilheiros*, invisíveis a um olhar não treinado, são marcas ou traços que os pescadores identificam, no mar, e que servem para informar sobre as correntes submarinas por onde os cardumes “*correm*”. Como, normalmente, as discussões entre Valdeci e Indomar faziam parte da rotina matinal, chegávamos a esta zona suficientemente tarde para encontrarmos a maioria das redes já largadas e ocupando as melhores “*posições*”. Isto, por sua vez, criava um grande mal-estar entre os três irmãos, que consideravam, segundo a

fala de Delamar, *que “o bote esta sem sorte, porque nós brigamo muito lá fora”*.

Como fiquei sabendo, através de Delamar e Valdeci, que sentiam vergonha destas constantes discussões, pareceu-me desnecessário filmar esses episódios. Sem embargo, à medida que os dias passavam, as discussões continuavam e a pesca era cada vez mais magra para eles. Contudo, sem querer cair em um certo preconceito tratando seus problemas como meras superstições, pouco a pouco fui integrando a câmera às brigas. E, assim como no caso de Minho, Ailson e Ernani, a posição de interlocutora “bem intencionada” foi transformando a câmera, nas discussões. Semelhante ao que aconteceu no barco denominado *Pescadores*, a câmera, como eixo ao redor do qual íamos construindo um sentido para a aventura, ganhou uma densidade descritiva e performática inusitada.

Relembrando uma dessas pescarias, já eram por volta de 11 da manhã e nos dispusemos a esperar até três da tarde para puxar a rede recém-deixada na água (durante a pesca da corvina, o barco permanece à deriva, amarrado ao extremo de sotavento da rede). Durante quase uma hora, os irmãos tinham discutido sobre a posição adequada para largar a rede. Uma vez que a rede foi largada na água, a discussão recomeçou, especialmente entre Valdeci e Indomar, os protagonistas das brigas matinais. A câmera, novamente, assim como tinha acontecido no dia da “conversa” entre Minho, Ailson e Ernani, funcionou como interlocutora entre os irmãos, por mais de duas horas (eu praticamente não pronunciei palavra alguma) e manifestou essa passagem para a *participação observadora*. A discussão refletia os sentimentos e as opiniões dos dois pescadores sobre a “crise de abundância” de recursos, à qual já me referi antes, como sintomática de diferentes aspetos da

pesca na Barra. Neste caso, se prefiguravam os argumentos ora a favor e ora contra a concretização da venda do barco durante o último ano. Para Indomar, ser empregado em outro barco era preferível a ser dono de barco. Para Valdeci, o bote era visto como “constitutivo da família” e ele acusava seu irmão de estar mais preocupado em fazer as “*kitchinetes para alugar*” do que em investir dinheiro na aparelha do bote. Ambos se referiam ao outro usando a expressão “*o olho grande*”, um termo que entre muitos pescadores também é identificado com o caráter da identidade “barrense”. Geralmente, o termo é usado em referência a questões vinculadas com a distribuição das terras familiares. O resultado pessoal dessa “performance” foi fortes queimaduras no rosto e nas costas, resultado de sol em excesso.

Em 14 de novembro, finalmente, se concretizou a apresentação do documentário “*Homens de Mar e Terra*”, no Salão Paroquial da Capela Santa Cruz. Neste evento, pude contar com a ajuda de Sérgio e sua esposa Emi, Maria Vieira e duas de suas netas, além de Jaime, que convocou pescadores e moradores e todos os pescadores com os quais estive embarcado. O documentário foi assistido por mais de 100 pessoas, entre elas, uns 30 pescadores. Fiz questão de deixar claro para Jaime - que era o condutor da apresentação -, que não queria que a mesma se transformasse em um longo e exaustivo debate, pois temia que a maioria das pessoas se retirasse antes que fossem servidos os salgadinhos e as bebidas. O meu maior interesse, naquele momento, era que a apresentação do documentário fosse, acima de tudo, um “momento de encontro” e de “comensalidade”, e não um momento no qual as pessoas se sentissem obrigadas a dar opiniões acerca do filme. Logicamente, *abrimos espaço para o debate* após o término da seção e alguns comentários,

como os de Delamar, reavivaram a discussão em torno da problemática das redes de camarão que são colocadas “ilegalmente” no canal e que esta diretamente vinculada à questão das relações entre classes, o que foi, sem dúvida, uma grata surpresa para mim.

Durante as despedidas, recebi um agradecimento de Zé Agostinho, que me deixou pensativo: “*Muito obrigado, hoje as mulheres conheceram o que nós fazíamos lá fora no mar*”. Imediatamente, observei com atenção a sala ainda cheia e consultei o livro de registro dos presentes. Para meu espanto, mais do que 50% do público eram mulheres. E isto, sem dúvida, significava também “alguma outra coisa”, uma “outra necessidade”.

SEQUÊNCIA QUARTA

Desenlace

CENA VI

NA BARRA, NA BEIRA

Reflexões finais sobre os pequenos produtores e trabalhadores da pesca em barcos a motor no contexto da comunidade da Barra da Lagoa

“Lo mejor sería escribir los acontecimientos cotidianamente, llevar un diario para comprenderlos y no dejar escapar los matices, los hechos menudos, y sobre todo, clasificarlos. Es preciso decir como veo esta mesa, la calle, la gente, mi paquete de tabaco, ya que esto es lo que ha cambiado. Es preciso determinar exactamente la naturaleza de lo que ha cambiado.”

Jean Paul Sartre. *La Náusea*.

No artigo *Anthropology of Fishing* (1981), James Acheson descreve, sinteticamente, as principais perspectivas e “esferas” significativas que abarcam grande parte da literatura pertinente à órbita antropológica que se tem ocupado da pequena produção pesqueira. Este artigo também sugere alguns caminhos para estabelecer um diálogo entre as dimensões de análise social e cultural que formam parte da dinâmica desta atividade produtiva.

Social, porque podemos abordá-la de uma perspectiva que se tem ocupado, fundamentalmente, da organização desta atividade produtiva e das modalidades que nela adquirem os sistemas de relações sociais, tanto no mar quanto na terra. Estes sistemas ordenam e fazem com que tenha sentido e coerência objetiva um conjunto de práticas próprias dos grupos que exercem esta atividade. *Cultural*, porque é possível extrair de suas práticas cotidianas uma perspectiva *emic* –conjunto ou rede de categorias, significados, representações, figurações e conceitos nativos– que dão conta do “esquema simbólico” ou do “sistema cultural” –como gosta de dizer Geertz– que age quotidianamente, gerindo a produção e reprodução desta organização social

Trata-se, como dizíamos, de uma dinâmica social cuja estruturação e eficácia depende, em grande medida, da vitalidade dos mecanismos culturais e materiais que agem na construção de uma identidade comunitária representada, dos graus de conflito e integração com a sociedade mais ampla e da construção do Estado nacional.

A presente “cena” tem por objetivo desenvolver um conjunto mais ou menos amplo e visível de dimensões de análise que habitam o campo social e cultural desta atividade produtiva (e das suas práticas e relações sociais materiais). Para tal, trazemos para o texto alguns aspectos,

reflexões e episódios relevantes da presente etnografia e ensaiaremos um exercício de contraste com algumas categorias e conceitos desenvolvidos por outros estudos sobre esta área temática (incluindo alguns dos trabalhos que se ocuparam da região da Ilha de Santa Catarina). Esta tarefa requer incorporar a comunidade da Barra da Lagoa como plano “local” e “particular” na perspectiva de processos mais extensos relativos ao trabalho da pesca. Estes processos – cada vez mais políticos – incluem diferentes transformações sociais e econômicas, fenômenos como a transnacionalização da intersubjetividade e a dinâmica de recriação das identidades coletivas destes grupos de trabalhadores. Mas ao mesmo tempo se vinculam com as estratégias e ferramentas materiais e culturais –presentes e ausentes– que são parte substancial da sua capacidade de fazer política enquanto tais (KEARNEY, 1996:117).

Em poucas palavras, trata-se de pensar esta realidade local com sistemas culturais – organizacionais e políticos – que vinculam esta atividade aos modos da sua “produção cultural” específica. Este “giro semântico”, remarcam Marcus e Fischer (2000), requer uma “teoria articuladora” que reconheça que “a construção social de sentidos e símbolos não é só uma questão de interesse político e econômico, mas também ao invés: [já que] as preocupações econômico-políticas se referem intrinsecamente a conflitos quanto aos sentidos e símbolos” (p.135).

Ainda que concentrado em discutir as comunidades camponesas no atual contexto global, Michael Kearney (1996) nos adverte acerca da necessidade de se construir “um novo imaginário teórico que represente a complexidade da sua distribuição espacial e dinâmica sociocultural” de grupos usualmente teorizados em torno ao seu caráter de “tradicional” (p.123). Situar localmente os pequenos produtores e trabalhadores da pesca nos ajudará a dar conta do “contexto vivenciado” dos processos de transformação nos quais eles estão inseridos: a transnacionalização da economia, as mudanças nas relações comerciais, a criação de um hiperespaço comunicativo e o aprofundamento da dinâmica migratória tanto material quanto simbólica. Estes processos, inscritos na dinâmica global da economia política, certamente são, como outros estudos realizados sobre comunidades litorâneas no Brasil mostram, contemporâneos de uma intensa especulação imobiliária, da expansão urbana, das dinâmicas de readaptação dos fluxos migratórios e outras.

A par do declínio objetivo da atividade pesqueira como resultado da insuficiência dos recursos naturais disponíveis, tanto a terra quanto o mar se transformaram em espaços que já não são exclusivos destas comunidades de trabalhadores e passam a constituir um lugar de contato

com outros grupos sociais, como turistas e surfistas. Novos estrangeiros residentes e veranistas partilham este espaço, criando novos lugares e dinâmicas sociais que, muitas vezes, têm como resultado a exclusão dos habitantes nativos. (SOUZA, 2003)²⁸

Advertidos por esta primeira proposição, achamos que é possível situar e definir com relativa precisão analítica *os pescadores de bote a motor não industriais de “mar aberto”*²⁹ como um grupo empírico de trabalhadores cuja atividade de pequenos produtores da pesca os instala na saga histórica *da invenção e da construção social de identidades coletivas através dos modos e das noções com que organizam e vivenciam o trabalho (no mar e na terra)*. É exatamente aqui que radica um aspecto cultural central e um dos principais dados do seu particularismo: a relação especial que estas populações estabelecem entre esses territórios de mar e terra, construída socialmente como uma *beira*, e cuja metáfora ativa mais representativa é a do *porto*.

O cais (ou “trapiche”, um cais de menor tamanho) serve como receptáculo e plataforma biunívoca de “entrada” e “saída” de barcos e de pessoas. Levando em conta que o pescador “entra no mar” como “entra na terra” (e “sai”, por sua vez, de ambos), o cais é um espaço de comunicação de dupla interioridade. A estas duas interioridades, o pescador comunica, filtra e transmite os atributos específicos de ambos os espaços de forma simultânea. É possível encontrar-se, aqui, traços materiais de um *nomos* que transforma estas comunidades em fenômenos que podem ser provavelmente classificados como “fronteiriços” (DELEUZE e GUATTARI, 1980: 367-340)

Em grande parte, a necessidade deste espaço “intermediário” vê-se refletida na existência de uma série de estratégias comunicativas para efetivar o gerenciamento dos recursos marinhos. Por sua vez, estes recursos tendem a ser representados como uma espécie de *potência* e compõem o “complexo simbólico” em que determinados saberes, estratégias de captura, registros hierárquicos, atos performáticos, adquirem relevância e sunstância. Representam “um modo de vida específico, marcado por práticas sociais e culturais diferenciadas dos camponeses [as quais geralmente foram assimiladas com o rótulo de sociedades tradicionais], que se constituem em relação a um meio tanto físico como socialmente instável e imprevisível” (DIEGUES, 1998: 57).

²⁸ Favorecidas pelo caráter fortemente sazonal da pesca não-industrial, em geral aparecem novas atividades, especialmente aquelas relacionadas com o turismo, que se inserem na dinâmica destas comunidades, ao mesmo tempo em que quebram hábitos tradicionais, sendo que muitas vezes a identidade de “pescador” é um enigma para as novas gerações.

²⁹ Categoria nativa que é definida em oposição aos pescadores de “mar de dentro”, os quais geralmente ocupam o litoral dos lagos e lagoas (RIAL,1988;TELES,2003).

A respeito deste particularismo anteriormente mencionado, alguns autores destacam então a *indeterminação* e o *risco* como categorias centrais para a abordagem da atividade pesqueira em geral e da pequena produção em particular. Estas “sensações” que dominam e marcam o caráter do pescador – no sentido de uma “estrutura de sentimento”, como é denominada por Raymond Williams – evidenciam-se numa “insegurança” que assume simultaneamente a oposição mar/terra. Mesmo quando o mar é “o espaço das correntes perigosas, dos ventos que mudam de direção, dos peixes que se deslocam, finalmente, ainda com o peixe no cesto, o pescador enfrenta a instabilidade do mercado” (DIEGUES, 1983: 194).

Esta é uma problemática que exige, no interior da sua própria dinâmica, um complexo processo de interação com as condições ambientais e naturais que constroem procedimentos e estratégias de conhecimento específicas sobre a ocupação do território marítimo e sobre a mobilidade das espécies objeto da captura. Mas também estas estratégias de adaptação e equilíbrio, vinculadas com uma atividade extremamente instável, incerta e indeterminada, inclusive em terra, fazem parte substancial de um sistema ou modo de produção que exige um corpo simbólico que lhe seja coerente, que seja eficaz para lubrificar a dinâmica organizativa no interior do barco e para tornar segura uma distribuição de lucros bem flexível. Isto, certamente, tem conseqüências na articulação política dos mecanismos de concessão de poder e de demarcação da autoridade. Neste tipo de sociedades, ambos os campos, como explica Balandier (2004), encontram-se imbricados politicamente entre si, pois, pela “falta de uma autoridade política bem diferenciada, a preeminência, o prestígio e a influência resultam da conjugação das desigualdades mínimas (...) [portanto, o poder] opera por intermédio de estruturas de clãs, de linhagens, estruturas territoriais e benefícios de classes por idade” (p.133).

O episódio de tensão e hostilidade entre Minho, Ailson e seu pai, relatado na cena etnográfica precedente é, em definitivo, uma mistura da objetivação de um conflito entre formas mais tradicionais de gerenciar o poder (baseado no parentesco) e o regime cultural de herança da propriedade, com a “suspeita moderna” de Ailson e Minho da necessidade de uma maior flexibilidade para dinamizar a lógica de competitividade entre os barcos (e, porque não, a necessidade de adequação a seu projeto como profissionais do esporte). Desde uma perspectiva marxista sobre a transição entre os modos tradicionais e modernos, parece também possível entender que existiria aí uma espécie de “inadequação estrutural” entre a dinâmica da herança e a exploração dos bens familiares, cuja lógica, no entanto, é um elemento estruturante de um regime de autoridade baseado na parentela, e nos requisitos, também estruturantes, da lógica de

concorrência da atividade pesqueira destas pequenas embarcações a motor (pois estas também exigem uma relativa flexibilidade na distribuição dos benefícios).

Um exemplo da necessidade de adequação não-rígida entre os valores estratificadores do regime de autoridade e a pesca são as categorias *smart* e *proud* (“esperteza” e “orgulho”), que caracterizam os pescadores do povoado americano de *Mullet Springs* e definem suas qualidades identificatórias e uma série de valores ideologicamente representativos. Estas categorias, trabalhadas por George Zarur, no seu estudo *Os pescadores do Golfo* (1984), sobre esta comunidade pesqueira, constituem uma valiosa contribuição para se pensar os aspectos significativos desta atividade, porque explicam como determinados atributos de caráter e temperamento lhe outorgam “identidade” e vinculam o trabalho da pesca a ideais de caráter libertário e associativo que são, ao mesmo tempo, estratificadores e segmentários. Esses ideais são postos em prática quotidianamente nas relações sociais. Zarur conclui que esta valoração cultural da “esperteza” e do “orgulho”, atributos estes presentes nesta comunidade de pescadores, é estruturante do *self* dos habitantes de *Mullet Springs*, contextualizando-os na sociedade mais ampla.

Estas práticas são atualizadas, fundamentalmente, através do roubo de redes e de recursos dos outros pescadores ou do desvio de informação relativa aos “lugares” de pesca, que mantêm viva uma dinâmica de *ordem negociada* entre os sujeitos, ligando a coesão das relações sociais comunitárias com a “ideologia da raça” (e a de gênero), característica do sul dos EUA. Perder estas qualidades – não ser *smart* ou não ter *proud* – equivale, para um indivíduo desta comunidade, por exemplo, a ser degradado ao mundo dos “negros” ou ao dos “estrangeiros”.

De certa forma, as palavras de Jaime, relativas às dificuldades dos nativos para receber a paga por seu trabalho (fato que confirmei com outros moradores, caracterizados como “estrangeiros”, como Sérgio), podem ilustrar este fenômeno ao fazermos uma ponte com aquilo que Norbert Elias (1998) descreve acerca dos *outsiders* em seu estudo sobre a comunidade de *Winston Parva*, nos Estados Unidos.

Elias mostra que a dinâmica de reafirmação da identidade cultural, entre operários, em *Winston Parva*, não se baseia em motivos étnicos, religiosos ou de nacionalidade e, portanto, visíveis, mas numa condição de caráter fundamentado diretamente numa especificidade simbólica dos riscos de uma concorrência interna, baseada na apropriação territorial do espaço de moradia. Na Barra, esta luta se produz num espaço simbólico. Refiro-me à condição de “malandro e barrense” (o termo “malandro” é usado como categoria auto-identificatória) que tantas vezes ouvi

dos meus interlocutores. Estas categorias refletem o vínculo entre a construção social dos sentimentos e das emoções que criam o “eu” e as práticas do trabalho na pesca onde estas “ancoram” e dão identidade cotidianamente (quer dizer, os comportamentos individuais e a organização social).

Foi possível comprovar a vitalidade desse “dispositivo de malandragem” ao participar de festas, churrascos e campeonatos de dominó em que este mecanismo simbólico se encontrava presente, permanentemente, entre os nativos. Estas “práticas de malandragem” vão reafirmar a identidade barrense, pelo menos, em duas direções: para o *exterior*, estabelecendo limites e fronteiras com os de fora, quer dizer, com aqueles que não compreendem a presença de um jogo de sociabilidade e de suas regras (e ao mesmo tempo se conecta com uma categoria nacional como “malandro”); para o *interior*, criando o laço social mantido por um sistema de “empréstimos” constantes cuja consistência de “ordem negociada” entre os atores somente se vê quebrada ou fracassa quando não é compreendida, por algum dos participantes, como um sistema de intercâmbio de equivalências (como aconteceu com Jaime).

A versão “jocosa” deste sistema de “empréstimos” manifestava-se também, por exemplo, quotidianamente, na hora de pagar a bebida, quando Delamar, Indomar, Valdeci e Valdir se reuniam no “Boteco do Kimey”, como ilustra a fala de um dos meus interlocutores: “*Quando éramos jovens, eu me lembro, íamos pegar uma cabra ou algum animal que um cara tinha solto lá no morro. Aí cozinhávamos e convidávamos ele a comer. Aí depois a gente falava para ele que o animal era dele, aí ele ficava puto, era uma farra...*” (Valdeci). Esta prática que, a meu ver, “cria um laço por dívida”, parece ser um elemento a mais que dá apoio às observações do italiano Remo Guidieri (1989) em relação às conseqüências “ideológicas” de um uso romântico da teoria da reciprocidade. Porque, à medida que nesta prática, contada por Valdeci, se produz uma espécie de “crédito forçado” – que, ousado dizer, foi construído com pessoas que tinham um certo excedente de animais (e, portanto, de poder e prestígio) – a ser mascarado por uma prática “jocosa” requerendo a “encenação de um suposto contrato”, parece que estamos, finalmente, perante um dispositivo cultural que tem mais a ver com o reconhecimento hierárquico entre sujeitos no plano de uma dialética entre senhor e escravo do que com uma prática de redistribuição da riqueza por meio da festa ou da cerimônia do “esbanjamento” agonístico ou da “*Nemesis que vinga os pobres e os deuses dos excessos de felicidade e de riqueza de outros homens*” (MAUSS, 1974:66).

Usualmente, o trabalho da pesca de pequeno porte está organizado economicamente em volta de uma unidade doméstica e mostra uma forte presença da estrutura familiar na dinâmica da produção (SICHES CUADRA, 1998). Torna-se evidente a existência de uma ligação entre o “ser malandro e barrense” da comunidade local e os preconceitos de *classe* e *status* que estão presentes na construção de uma identidade mais “ampla” na ordem nacional. Isto nos ajuda a compreender os deslocamentos das particularidades locais e a extensão política da sua “consistência interna” para uma identidade comunitária que age além das fronteiras locais e, por sua vez, estabelece limites internos. A referência a uma identidade própria em relação a um “outro” (inferior em termos de uma personalidade “mercantil”) fecha o círculo maior da representação simbólica da identidade comunitária, ao mesmo tempo em que lhe confere sua própria racionalidade econômica, garantindo a sobrevivência da unidade doméstica em que se “fundam” esses valores, enquanto encobrem, simultaneamente, outros fenômenos de dependência interna da comunidade. Trata-se daquilo que a antropologia econômica denomina *household*, uma atividade econômica articulada ao redor dos vínculos de reciprocidade afetiva típica dos laços de família, mas que costumam se estender aos membros não-familiares (BAZALOTE, :190-194). Este *modelo entrópico*, sempre ameaçado, é vulnerável e exige mecanismos de restauração do poder e da autoridade. Requer, portanto, uma encenação das suas relações sociais fundamentais através de práticas cotidianas para garantir o equilíbrio do laço comunitário e político (BALANDIER, 2004:191-193). Assim, sugere Zarur (1984) que “os nativos, entre eles os pescadores, tendem portanto a não se organizar ao longo de linhas voluntárias, e possuem, ao invés, o sistema de parentesco, que vale como um quadro de referência para a organização” (p.87). Entre estes mecanismos de encenação da autoridade podemos citar o complexo sistema de distribuição do peixe que assisti no trapiche, junto ao barco “Pescadores” (o relato deste episódio é desenvolvido no último ponto deste texto e por motivos analíticos foi contextualizado em torno das relações de “gênero” e de “poder”).

De uma perspectiva mais fenomenológica, em *Mestres e Mares* (1994), um estudo sobre os pescadores da Paraíba (PB), Simone Maldonado dedica grande parte da sua análise à categoria de *mestrança*. Esta categoria reconhecida, baseada no reconhecimento da liderança entre os pescadores embarcados, aparece como uma figura emblemática (como um “tipo ideal” weberiano) que nos permite compreender os laços de sociabilidade que são construídos tanto no mar quanto na terra.

O *mestre* – que ocupa a posição do capitão do barco – viabiliza, por meio do gerenciamento e da manipulação dos seus conhecimentos, a sobrevivência e a eficácia dos ideais igualitários e libertários que subjazem às práticas cotidianas do trabalho (a *cooperação* e a *concorrência*). O *mestre* coopera e concorre, através do exercício do *segredo*, o qual permite, no interior do barco, a existência de uma ordem hierárquica. Ele aparece, no entanto, sob a forma da cooperação voluntária entre os pescadores e se manifesta, ao mesmo tempo, como forma de concorrência, através do saber da *marcação*³⁰ dos “lugares” de pesca e da rota dos cardumes.

A manipulação correta deste saber por meio do *segredo* também permite estabelecer os limites e “vias” do fluxo de informação e conhecimento, cuja marca ética e moral se manifesta através da confiança, do bom senso e do respeito dos outros pescadores. O “espírito de liderança e a supremacia hierárquica” resultante da *mestrança* ancorada na família “garante a igualdade, a competência e a liberdade dos pescadores fazendo a mediação tecnológica e simbólica entre a terra e o mar” (MALDONADO, 1994: 135).³¹

Outra peculiaridade que se refere ao contexto no qual é desenvolvida esta atividade tem a ver com o caráter público e “aberto” da área marítima e do acesso aos recursos da pesca. Este fato torna-a uma atividade particularmente árida na hora de conceber políticas eficazes para seu desenvolvimento, tornando-a suscetível de ser abalada pelas turbulências do mercado. Como veremos depois, esses mercados são constituídos de maneira “*sui generis*” para este setor. Zarur descreve o fato de que o preço do peixe, entre outros fatores, varia em relação à alta ou à baixa dos preços da carne. Contudo, a persistência de “relações de longa duração e estabilidade entre compradores e produtores pesqueiros tem sido notada pelas etnografias em numerosas e diferentes partes do mundo” (ACHESON, 1981: 283).

Na região da Ilha de Santa Catarina, a pescaria é um importante meio de subsistência das populações de baixa renda que habitam seu litoral e que exploram tanto as águas salgadas quanto as doces. Foi, originalmente, uma atividade complementar da agricultura. Todavia, apesar de se ter transformado na atividade produtiva dominante, a partir das décadas de 40 e 50, o forte impacto das novas tecnologias e a expansão capitalista da indústria pesqueira geraram a inviabilidade estrutural desta, relegando este tipo de trabalho – em torno do qual gira uma parte

³⁰ A prática da *marcação* consiste, basicamente, em localizar espaços no mar e “criar” lugares adequados para a pesca. Realiza-se por meio de um mecanismo de referências simultâneas com certos pontos em terra. Este saber permite “assegurá-los” para voltar nos dias ou meses posteriores.

³¹ Seria incorreto, segundo Maldonado, considerar o *segredo* exclusivamente no plano de uma prática de ocultação. Trata-se, antes, de uma modalidade de gerenciamento do saber que *faz saber ao próprio grupo acerca da vitalidade do seu espírito de corpo*.

importante da dinâmica social e cultural destas comunidades – a uma faixa cada vez menor do mercado local, criando um grave problema social. (LAGO, 1983, RIAL, 1988).

Nesse sentido, Ana Maria Teles observa, em *Sereias e Anexins* (2002), sua etnografia visual sobre a comunidade da Barra da Lagoa, que “o novo e o tradicional convivem na Barra da Lagoa. Os meninos aprendem desde cedo a conduzir pequenas embarcações com varas de bambu e a *matar peixe* com todo tipo de apetrechos. Com a urbanização e o aumento populacional, os pescadores não abandonaram a tradicional atividade, mas passaram a exercê-la paralelamente com outras ocupações, como fazer passeios de barco ou alugar casas para os turistas no verão”. (p.69).

Para compreender e descrever os limites e sentidos que adquire esta “convivência”, é importante pôr a atividade pesqueira destas comunidades nesta região em relação com determinados modos de vida e formas de compreensão do mundo, afirmadas e reafirmadas no cotidiano e, de modo particular, com o conjunto de práticas relativas ao trabalho da pesca que constituem e definem estas populações identificadas com a categoria profissional de “pescadores artesanais”. Esta categoria, oriunda do Estado na década de 70 do século passado e instalada entre os pescadores como categoria nativa, deve ser incluída dentro daquilo que Eugênio Lacerda (2002) denomina a dinâmica de uma “política da identidade”, e deve ser vista em relação a um “esforço coletivo cuja demanda é o reconhecimento de uma identidade na forma como a construíram” (p.124)

Lacerda, antropólogo natural de Santa Catarina, que dedicou grande parte das suas pesquisas a estas populações do litoral atlântico catarinense, partindo da perspectiva étnica da “açorianidade”, observa a persistência, nas formas locais, da sociabilidade, em particular através do trabalho da pesca: “a coexistência, aparentemente paradoxal, de uma retórica igualitária associada a práticas hierárquicas, necessárias ao trabalho cooperativo de captura do pescado no mar” (p.205). O “projeto do Minho” relatado na etnografia, que integraria pesca, restaurantes e esportes de verão, faz parte de um esforço para vencer a inadequação no interior desse paradoxo. Expressa, a meu ver, uma determinada consciência desse dualismo vivenciado, devido a uma espécie de transformação social da qual Minho e Ailson, certamente, eram sujeitos e protagonistas, como conseqüência de sua dupla atividade. É minha opinião que esse dualismo é substancialmente diferente do dualismo simétrico, característico da relação entre o moderno e o tradicional no estudo feito por Caldas Brito (1999) sobre os pescadores de Arraial do Cabo, no Rio de Janeiro. Segundo a autora, os universos culturais moderno e tradicional, enfrentados no

espaço concreto e construídos no imaginário desta comunidade de pescadores, tendem a produzir canais de interação que reafirmariam a identidade dos pescadores. No caso de Minho e Ailson, a tensão entre o moderno e o tradicional encontra-se presente neles próprios e é resultante de uma “promessa de bem-estar”, seja esta a de um paraíso turístico, seja a de uma comunidade pesqueira em progresso. Todo este fenômeno está tingido pela consciência internalizada de um “passado arcaico”. Um passado que, no caso de Minho e Ailson, está atualizado na relativa autonomia que tem a dinâmica familiar na comercialização dos produtos do trabalho da pesca.

As expressões “associação de camaradas” e “rancho de pesca” são utilizadas tradicionalmente pelos pescadores, na Barra e no litoral catarinense, para se referir ao coletivo organizado em relação à antiga pesca de praia, sendo constitutivo da sua “tradição”. O episódio do acidente do *bote* de Bigode – no qual objetos e instrumentos de trabalho, alguns deles de alto valor econômico, chegaram à praia depois da virada do barco e foram queimados pelos pescadores da Joaquina – opera, sem dúvida, como uma explicação no plano das atualizações que esse passado sofre e com o qual a comunidade se debate. Um fato notável é que, em nenhuma das variadas entrevistas que efetuei durante o trabalho de campo (com ou sem câmera), escutei reclamação acerca da atitude tomada pelos pescadores da Joaquina. Sem dúvida, este passado serve como patamar simbólico e comunitário, além das definições técnicas impostas pelo Estado e que são assimiladas pelos pescadores num plano de continuidade com a identidade de “pescador artesanal” (pois se trata de uma política de identidade de “mão dupla”, como afirma Eugênio Lacerda).

Neste sentido, a categoria de “pesca artesanal” resultará mais produtiva analiticamente se a substituímos pela de *organização artesanal do trabalho de pesca*, focalizando o grupo e incluindo seu contexto familiar e comunitário sem reduzi-lo à análise tradicional, que só considera a avaliação da sua produtividade, a utilização de tecnologias e a inserção no mercado. A discussão acerca desta categoria – na metade do caminho do mundo do “trabalho profissionalizado” – deve servir para procurar modos de afastarmos-nos do perigo de “arcaizar” inutilmente estes grupos de trabalhadores, especialmente levarmos em conta que existem relações de dependência objetivas entre esta pequena produção mercantil pesqueira e os processos de concentração das grandes empresas, por meio da “dominação dos mercados para onde são escoados os produtos decorrentes da pesca artesanal”, que, de alguma maneira, se transforma “em uma extensão de fato da propriedade privada da grande indústria” (DIEGUES, 1995: 46).

As migrações de Adailton, Jaime, Indomar, Delamar, Valdeci, Valdir – a maioria dos protagonistas da pesquisa – são, poderíamos dizer, um indício de que esse fenômeno foi bastante regular na Barra da Lagoa. Este fato se deve, entre outras coisas, a uma rápida incorporação da tradição marítima no litoral de Santa Catarina, durante a década de 50 do século passado, dando lugar àquilo que Antônio Diegues (2004) define como “a conversão mais rápida no Brasil do trabalho da terra para o mar”. Assim, os pescadores “catarinas”, como Adailton, Jaime e outros, foram povoando, nas décadas seguintes, diferentes portos do litoral brasileiro e alimentando, com sua mão-de-obra e suas reconhecidas habilidades e conhecimentos, uma indústria que se encontrava em rápida expansão econômica.

Os pescadores “artesanais” da Barra, assim como os de grande parte do litoral brasileiro, consideram-se a si próprios herdeiros diretos do modelo de “companha”. Este modelo é uma forma de organização coletiva do trabalho característica da antiga pesca de praia (pesca de praia de arrastão). Esta forma de organizar a pesca já não está presente na Barra senão como parte de uma memória coletiva. Apesar de se atualizarem em aspectos de seu saber técnico, supõem também um complexo sistema de hierarquias objetivadas tanto no próprio trabalho como na distribuição dos lucros que ainda servem como parâmetros para os *botes* a motor. Como afirma Dias Duarte (1999), em seu estudo sobre os pescadores de *Jurujuba* (RJ), se bem é possível dizer que estas representações de continuidade na categoria *artesanal* “servem” ao mascaramento da prática do “sobretabalho” a que tende o trabalho nos barcos a motor de diferente porte, “elas expressam muito mais do que isso: a delicadeza e a complexidade dos riscos que entretecem a prática de diferenciação, a construção e reconstrução contínua das identidades dentro dos códigos acessíveis de ‘legitimidade’” (p.263).

Neste mesmo sentido são analisados, por Caldas Britto (1999), os conceitos de *ciência da pescaria e domínio público do território marinho* como elementos centrais da reprodução social dos pescadores, sendo estes vistos como mecanismos de adaptação a determinadas condições naturais. Esses conceitos são o eixo de uma série de saberes que fundam a identidade coletiva “e que contêm sempre, na sua transmissão, a marca de suas crenças e valores incorporados numa tradição que, desse modo, implica a reprodução da sua cultura” (p.225).³²

³² Um exemplo da interação entre o moderno e o tradicional em lugares onde irrompe o fenômeno turístico é ilustrado no seguinte parágrafo de Zarur (1984): “A *fishouse* não estabelece apenas relações igualitárias. Nos fins-de-semana os turistas a visitam não somente para comprar peixe, mas também para observar os “pescadores” como se fossem uma forma diversa de vida humana. A transformação destes em atração turística é simbólica das relações existentes entre Mullet Springs e o resto do mundo” (p.62).

Há, no entanto, um aspecto fundamental que se manifesta sob uma dimensão técnica nas estratégias de pesca e que define esta categoria profissional como “artesanal”. Este fenômeno se refere aos métodos de captura dos recursos e à especialização das técnicas utilizadas para determinados cardumes segundo épocas do ano e lugares determinados. É um fenômeno que deve ser reconhecido como fazendo parte das práticas sobre a natureza que definem, também, sua identidade. Muitas vezes, aparece vinculado (e apagado) por uma inviabilidade deste tipo de pesca devido à vertiginosa queda dos recursos marinhos durante os últimos anos. Entretanto, a par da coerência necessária no que diz respeito à dinâmica das unidades domésticas e dos laços comunitários mais amplos, é parte constitutiva da dimensão cultural que diferencia estes grupos dos pescadores denominados “industriais” (e os enfrenta). Esta perspectiva agiria como uma via possível de *desnaturalização da categoria artesanal porque reacomoda os sujeitos em torno a uma discussão política de ordem planetária e ambiental mais ampla e coetânea*.

Preferimos, então, construir seis “quadros” com o intuito de capturar a forma como todas estas dimensões que foram mencionadas se movimentam e se ligam de maneira mais concreta com esta etnografia.

Territorialidade indivisa

As *zonas* de pesca são grandes áreas demarcadas de acordo com a profundidade, a composição do fundo do mar e os tipos de peixe que a habitam. Esta forma de distribuição básica do território marinho é praticamente “universal entre populações de pescadores” (MALDONADO, 1998). Este é um aspecto de grande importância para a atividade porque se refere à distribuição dos espaços de pesca e também aos chamados “direitos de pesca”, isto é, aos mecanismos de controle territorial e, portanto, das espécies marinhas que habitam e circulam por estes espaços. Tais direitos definem o acesso aos territórios e aos seus produtos, sendo igualmente lugares simbólicos para dirimir situações de conflito, concorrência e cooperação entre os pescadores. Os casos de “violações” desses direitos – o caso de Adailton, na Ilha de Arvoredo, e do Minho, na Prainha (pescadores de praia) – constituem formas concretas de manifestar-se a luta e o conflito para estabelecer estes limites no contexto das condições impostas pelo modelo da modernidade, que atua através das suas “zonas de conservação”.

No litoral atlântico brasileiro, da mesma forma que em outros lugares do mundo, tanto pelas suas características geográficas quanto pelos hábitos de deslocamento específicos das espécies marinhas, objeto de captura, estes direitos, que são característicos da *organização artesanal do trabalho de pesca*, dividem-se fundamentalmente em: a) zona de praia (cuja

vigência no litoral sul ainda está em vigor durante o período da pesca da *tainha* e da *anchova*); b) zonas móveis do mar (até 70 metros de profundidade e dominada pela pesca da *corvina*; e c) zonas das ilhas e das pedras (pesca da *brotta* e da *anchova*).

O episódio protagonizado pelo bote “Pai Herói” levou-me a pensar em alguns dos aspectos do fenômeno do mar como *território indiviso*, abordado por Simone Maldonado (1998), e cujo elemento simbólico principal apareceria no pescador como portador de uma dinâmica de concorrência que funcionaria sob a égide de uma ética igualitária. O ocorrido, segundo minhas interpretações, dias depois de escutar o Ailson e o Flô – este último tripulante do barco e protagonista direto da “virada” –, excedia largamente o fatalismo, o produto do risco ou uma manobra mal feita e ia além de uma simples luta de uma comunidade pela “escassez de recursos”.

Em todo caso, estes constituíam mais o “estopim” do que a origem mesma do problema. Porque, ainda que efetivamente a “virada” tivesse acontecido devido a uma onda traiçoeira – como destacou Ailson, “sempre tem que ter dois olhos nas costas quando se está no mar” –, e que verdadeiramente os pescadores da praia da Joaquina – pescadores de canoa e remo – tivessem queimado as redes e alguns pedaços de madeira que chegaram até sua praia, tanto o fato em si quanto a revolta que ele gerou na comunidade da Barra poderiam ter sido, talvez, melhor compreendidos, se o acontecimento tivesse sido colocado num contexto de luta por uma historicidade inscrita nos territórios e nas tecnologias, protagonistas de tal disputa. Uma disputa entre aqueles que ainda não foram deixados para trás e aquilo que ainda não terminou de nascer, para utilizar um velho axioma com o qual Antônio Gramsci exemplificava o conceito de *crise*.

Tal qual mostrava Diegues, o modelo de “companha”, característico das populações agro-pesqueiras do litoral sul do Brasil, era praticado só nos espaços de praia. Este modelo serviu, originariamente, como princípio organizativo ao estender seu campo de ação às ilhas próximas, utilizando as canoas a remo e os primeiros barcos a motor introduzidos, aproximadamente, nas décadas de 40 e 50 do século passado. Este fenômeno é não apenas de adaptação a recursos escassos e a uma maior demanda do mercado interno, como também uma dimensão dramática que prenuncia o processo de expulsão de mão-de-obra como resultado do desaparecimento da atividade até então dominante: a agricultura.

Ao rever a cena filmada do acidente do bote do Bigode – em particular, as imagens referentes ao momento em que uma numerosa quantidade de moradores se reunia para ajudar na tarefa de puxar o bote para a terra – tive a impressão de que, por trás de um sentimento espontâneo que podemos assimilar ao ritual das formas elementares de uma solidariedade

durkheimiana, e apesar da evidência de que, como disse Maldonado (1994), “as atitudes afetivas dos pescadores para com seus botes são muito significativas no seu comportamento produtivo, estendendo-se aos demais instrumentos de pesca” (p.68), existia uma série de valores comunitários, baseados na idéia de “progresso”, que eram postos em jogo através da defesa daquele barco “acidentado” e que guardavam similitudes com a posição “ambígua” que os moradores da Barra assumem com relação à construção do “porto” projetado pela empresa Porto Belo. O fato de Minho e Ailson mostrarem-se contrários ao empreendimento revelaria, justamente, o que Márcia Fantin (2000) interpreta como modos contraditórios de vivenciar a irrupção do novo e do moderno entre os habitantes nativos da Ilha de Santa Catarina.

Especificamente no interior da atividade, evidencia-se o crescimento de uma situação cada vez mais conflitiva e de concorrência entre os barcos da Barra. Este fato tem expressão no passado imediato destas comunidades cada vez mais fragmentadas no que se refere a suas unidades produtivas, em primeiro lugar, ao serem gerados processos de concentração das redes, canoas e meios de produção e comercialização e, em segundo lugar, ao se dividir a comunidade entre “pescadores do rancho” (de praia), proprietários e tripulantes de pequenos barcos a motor, e, por último, trabalhadores expulsos de barcos pesqueiros industriais. Criam-se, assim, novos cenários de conflito entre grupos de pescadores que originariamente pertenciam “a uma unidade de produção composta pelos membros de uma ou mais famílias aparentadas. Os instrumentos de produção - redes e canoas – eram em geral de baixo custo, o que facilitava sua posse pelos pescadores locais” (DIEGUES, 1983: 123).

É importante destacar que a apropriação territorial aparece como uma “batalha cotidiana” que os pescadores experimentam exercendo um conhecimento acerca do clima, das correntes e dos recursos marinhos que intervêm na ocupação dos territórios durante seu trabalho. As táticas para objetivar esta “batalha” estão ligadas a uma série de representações nativas mais amplas na definição de sua identidade coletiva e comunitária. Pode-se citar, dentre elas, o jeito que alguns pescadores têm de ultrapassar os outros na ocupação dos espaços marinhos, criando uma situação de concorrência constante e permanente. Esta prática está ligada a um saber que se amplia e se estende, em terra, aos demais como identidade comunitária, criando, por sua vez, modelos de liderança e de referência, mas também legitimando atitudes de ocupação de terras para construir casas e kitchnetes.³³ Este último, um fenômeno que certamente também enfrenta as

³³ Este é o caso do *smart* do pescador que cria o *proud* da comunidade no referido estudo de Zarur (1984).

regimentações do “conservadorismo” ambientalista do Estado antes referido e que geralmente é apoiado pelos moradores *outsiders*.

Como já foi dito, o mar é identificado pelo pescador como território comum e indiviso. Trata-se, porventura, utilizando as reflexões de Deleuze e Guattari em *Mil Platôs (Mil Mesetas, 1980)*, dos imemoriais “problemas” com os quais se defronta o homem face ao “espaço aberto” ou *liso*, neste caso, o do mar (mas também o do deserto), isto é, da relação específica que ele estabelece com a libertação de uma “máquina” portadora de um espírito de corpo capaz de criar um movimento turbulento gerador de “lugares” num efeito de demarcação desse território móvel, fazendo-os aparecer em qualquer ponto do mesmo (p.374). A percepção do espaço como território *liso* e indeterminado intervém na expressão da organização social e cria as referências simbólicas para certos comportamentos no mar e traça linhas de continuidade e conflito, de geração em geração, em torno das formas de apropriação do território e dos recursos. Além do mais, mantém-se em permanente tensão e discussão a dicotomia entre apropriação individual e coletiva dos recursos.

Simone Maldonado (1998) descreve este fenômeno territorial vinculando-o ao da prática da *mestrança*. Entre os pescadores da *Ponta do Mato*, na Paraíba, que foram sujeitos do seu estudo, o descobrimento e a criação de novos “lugares” de pesca são conservados por meio do saber da *marcação* e, após ser incorporado como código partilhado segundo a vitalidade dos laços sociais identificatórios e alargado “ao domínio de sua comunidade, serão usados por outros botes que não os seus, [e] quando a dinâmica do *segredo* o tiver levado à publicidade, ficará, também, por toda a vida, incorporado a sua pessoa, a sua *mestrança*, como um sinal, como sua ‘pedra’” (p.113). Observamos aqui como a demarcação de um território indiviso é fundamentalmente concebida comunitariamente pelos sujeitos como de domínio público e se realiza traduzindo um “lugar de trabalho” como um “lugar socialmente construído” através dele.

Por último, o episódio relatado na seqüência anterior, entre os pescadores e os turistas, durante o churrasco na Prainha, é também uma expressão da luta territorial na terra onde vivem estas comunidades. Trata-se, talvez, daquilo que Eugênio Lacerda (2002) define como a manifestação da “jocosidade” que é característica da sociabilidade encontrada entre os ilhéus, “situada” num contexto de luta territorial. Lacerda observa esta forma de sociabilidade durante a Festa do Divino Espírito Santo, uma das cerimônias religiosas mais importantes de toda a Ilha de Santa Catarina e cuja prática seria identificatória de uma “açorianidade catarinense”. Como diz Lacerda, tem-se sempre “a ligeira impressão de que os nativos estariam brigando, quando estão se

comunicando inofensivamente com navalhas verbais” (p. 193). No entanto, no caso particular do “churrasco” do qual participei, esta jocosidade, expressa no canto do pássaro chamado *curió*, parece ter menos a ver com a reprodução de laços internos e muito mais com a manifestação de uma identidade “ameaçada” pela presença do *outsider* ocasional, o qual não somente aparece nomeado como o “outro” através do estigma do “desvio sexual” (e o moderno do “gay”), mas também é incorporado como adversário de um ritual de concorrência que inscreve o campo desta luta em torno daquilo que poderia significar uma identificação entre “direitos territoriais” e “usos corporais”.³⁴

Um barco estruturante

As principais características da organização do trabalho dentro do barco são: a cooperação voluntária num âmbito de indeterminação das condições ambientais; a hierarquização da ordem de mando a partir da figura do *mestre*; e a presença de fortes laços de amizade e familiaridade entre os tripulantes.

Entre os pescadores da Barra da Lagoa, a figura do *mestre* é conhecida como *comandante do bote*. Certamente, na organização artesanal da pesca, estes aspectos têm maior presença e são mais persistentes do que em outros tipos de pesca. Os valores igualitários, característicos de uma concepção deste trabalho como “ofício”, fundamentam-se numa auto-percepção destes trabalhadores como co-aventureiros e na escassa especialização e mobilidade dos papéis em que o trabalho se desenvolve. Achenson (1981) nota que “esta ênfase igualitária está baseada na necessidade de ter uma tripulação bem treinada e solidária”, pois, “com uma tripulação bem treinada e capacitada, o capitão e a tripulação se tornam mais iguais” (p.279).

A posição do mestre, que aparece como praticamente o único lugar hierárquico dentro do barco e que intervém nos espaços da “beira”, que podemos chamar de “extensão comunicativa” (o rancho, o cais e o bar), relaciona-se, do ponto de vista prático, com a necessidade de centralizar uma série de decisões que quotidianamente devem ser tomadas num meio ambiente extremamente cambiante e em que o risco é uma presença permanente. Este *saber*, sobre o qual é fundada a figura do *mestre*, institui a ordem hierárquica no interior do barco e implica, fundamentalmente, a existência de “capacidades náuticas e de permanecer alerta, coordenação de tarefas, conhecimentos do meio e articulação entre os seus elementos, assim como o relevamento submarino e o comportamento das espécies” (MALDONADO, 1998: 137). O elemento simbólico central que permite a transformação destas “capacidades” em laços solidários, no interior do

³⁴ Na sua recente tese sobre a Ilha de Santa Catarina e sobre o ritual nativo que envolve o *curió*, Flavia Motta (2003) trabalha estes temas desde a perspectiva da teoria da reciprocidade.

barco ou entre grupos de barcos, tanto no mar quanto na terra, é construído, no dia-a-dia, por meio de uma prática muito comum entre os pequenos pescadores de quase o mundo inteiro: o *segredo*.

Esta prática não é exercida apenas pelo *comandante* o mestre durante a tomada de decisões, e impulsionada unicamente para afirmar asua posição de liderança. Também é exercida, como um “eco”, pela tripulação do barco que, mesmo não conhecendo o “jeito” de produzir o conhecimento, que é gerenciado como “segredo”, torna-se testemunha e protagonista de um saber que deve ser protegido e, por sua vez, devidamente comunicado e partilhado segundo laços sociais e familiares (extensivos ao *household*) confirmados, todo dia, em terra.

A descrição da cena em que ficamos surpresos com a informação do *comandante* Adailton sobre a proximidade de uma tempestade e com sua decisão de tomar novo rumo, evidencia uma prática que é reafirmada através da manipulação concreta de um saber que deve ser “produzido” culturalmente. Nesse sentido, Maldonado (1994) observa que “o *segredo* de que o mestre é guardião e detentor, tem um conteúdo de informações que podem ser ocultadas ou reveladas em intensidades diferentes, mas se trata também de feixes de relações morais e afetivas, de acordos éticos da ordem da solidariedade enquanto competência tecnológica e enquanto participação comum no processo de trabalho” (1994:46). Portanto, o fato de termos sido surpreendidos pela comunicação da mudança repentina no rumo da expedição dava a Adailton o controle sobre um conhecimento “extra” que seria confirmado como “correto” nas próximas horas e nos dias vindouros. Mas também era necessário que a informação sobre a tempestade que chegaria desde o sul fosse “ocultada” da comunidade da Barra, que não deveria saber da mudança no rumo, produto da tempestade, até o retorno da expedição. A mudança deveria ser “revelada” oportunamente para a tripulação, a fim de que não se corresse o risco de que, ao comunicá-la apressadamente, em terra, a notícia se espalhasse entre os outros pescadores e entre moradores. O momento escolhido por Adailton para “passar” a informação tinha por função criar uma expectativa em relação ao futuro, favorecendo a coesão da tripulação, por um lado, e por outro gerando uma intriga na comunidade, que seria reforçada na volta do barco para terra.³⁵

O *segredo* age, portanto, no processo de intercâmbio e construção dos conhecimentos, a partir desse meio cambiante, e através do saber que o segredo representa e dos modos pelos quais

³⁵ Antonio C. Diegues (1998) recupera o segredo historicamente, como uma prática surgida durante a expansão marítima espanhola e portuguesa durante os séculos XV e XVI. Neste período “as previsões (dos capitães) pareciam mais próprias de um jogo do que uma verdadeira ciência. Por isso, para evitar que sua insegurança fosse descoberta, o piloto costumava dar a seus cálculos uma atmosfera de sigilo que tornava a determinação da latitude numa espécie de cerimônia iniciática compreensível só para alguns escolhidos” (p. 74).

é transmitido, são organizados os “mandos” no interior do barco. Funciona como um *habitus* estruturante – como um “poder gerador, diferenciador e unificador ao mesmo tempo”, diz Bourdieu (1997) – que opera invisivelmente e se alastra num campo de laços também políticos e familiares. Estes laços, por sua vez, definem, também, “alianças” entre barcos e famílias, tendo repercussão na dinâmica que estas últimas desenvolvem em terra quotidianamente.

Nesse mesmo sentido, o recrutamento familiar ou de laços incluídos dentro da definição de unidade doméstica é uma fonte de flexibilidade no que diz respeito à disponibilidade das tripulações. Esta flexibilidade permite equilibrar uma atividade que se defronta com incertezas naturais permanentes, afetando o controle e a previsibilidade dos tempos de trabalho e lazer. Ao mesmo tempo, a disponibilidade de uma ampla unidade doméstica se expressa tanto na existência de um “exército de reserva” familiar quanto num fluxo de ingressos provenientes de outras atividades econômicas, permitindo a estes pequenos produtores um efetivo acesso ao crédito (SICHES CUADRA, 1998; ACHESON, 1981:280). Na Barra da Lagoa, esses recursos “extras” à atividade provêm do aluguel de casas e do trabalho eventual das mulheres nos restaurantes e fazendo faxina.

O *bote* é o *locus* que estrutura a dimensão igualitária e cooperativa, que é traduzida na sociabilidade do pescador da Barra como “*camarada e amigo*”. Ele é um co-aventureiro e um companheiro de trabalho, é a “máquina móvel” que contém o *espírito de corpo* do grupo que empreende, todo dia, uma “batalha” contra as condições ambientais e o movimento impreciso dos cardumes e do mercado. O risco e a incerteza são, por assim dizer, os “sentimentos estruturantes” de uma sensibilidade igualitária, objetivada nos valores de uma cooperação que aparece como voluntária. Observa-se a subjetivação do “voluntário” como percepção dos pescadores na evocação de um desejo – e não de uma necessidade – de ser pescador. Ao mesmo tempo, estrutura-se no barco a hierarquia interna, através do *saber figurativo* que o *comandante* detém, como mostra claramente o episódio de Adailton.

Não é por acaso que as tripulações dos botes “Irmãos Vieira”, “Osso de Baleia” e “Pescadores” estão basicamente organizadas em torno aos laços parentais (irmãos e primos) e que tais sejam os laços idealizados do *household* grande ou pequeno da comunidade. As constantes referências dos protagonistas desta pesquisa acerca da necessidade de “*união*” na comunidade não se referem somente à “durabilidade da equipe de trabalho [que] reforça os laços do segredo, mas também [que] favorecem a sobrevivência das unidades domésticas integrando as premissas de fidelidade e obediência” (MALDONADO: 1998:70).

Estratégias de conhecimento

A avaliação do saber técnico que se requer de um pescador de barco de motor, é feita, em primeiro lugar, pela destreza na manipulação segura do barco, pela leitura adequada das condições climáticas e pelo controle dos fatores de risco e pela capacidade no lançamento e recolhimento das redes; em segundo lugar, pela capacidade de avistar os cardumes e determinar a localização do barco; e, por último, pela experiência da tripulação e pela capacidade de mando dentro do barco como uma totalidade. Estes saberes e conhecimentos são complementados por ferramentas tecnológicas, como: velocidade e força do motor, estabilidade e fortaleza do barco, utilização de sonares (quase inexistente nesta escala de pesca), potência dos rádios e outros.

Dentro do barco, é prezada a circulação de informação acerca destes temas e o radiotransmissor tem, durante as jornadas de pesca, função equivalente à dos bares, cais e ranchos onde os pescadores se reúnem depois da pesca. Em dois dos três *botes* em que participei da pesca, “Irmãos Vieira” e “Osso de Baleia”, o rádio estava continuamente ligado e, inclusive, considera-se uma “*falta grave*” o fato de o proprietário não o manter em bom estado de funcionamento. O rádio é um espaço público de circulação da informação, sendo necessária uma determinada capacidade para decodificar os dados que são transmitidos, quer dizer, para diferenciar aqueles que são verdadeiros dos falsos (novamente aqui se encaixa a categoria de “malandragem”, mas associada ao trabalho da pesca). Deve-se destacar que, em períodos de crise no volume dos recursos marinhos disponíveis ou de baixos preços no mercado, a concorrência transforma-se num elemento de distorção, favorecendo a formação de “guetos” de informação que provocam situações de hostilidade e podem gerar acontecimentos, como os roubos de redes e de peixes capturados por outros barcos. Na Barra, as “acusações” mútuas deste tipo de práticas são cotidianas e tratadas ambigualmente, com desprezo e admiração.

É verdade que foi justamente quando os primeiros pescadores regressaram, para morar e trabalhar na comunidade, no final da década de 70 e início da década de 80 do século passado, que começou a ser desenvolvida a pesca com bote a motor tal qual ocorre hoje em dia. Como aconteceu com Adailton, Valdecí, Delamar, Valdir, Jaime e muitos outros na Barra, estes “regressos” foram similares àquilo que foi descrito por Sahlins (1995) em relação aos fenômenos migratórios ocorridos entre as ilhas do Pacífico e as grandes metrópoles continentais da Oceania. Na Barra, estes pescadores regressaram uma ou duas décadas depois com novos conhecimentos e habilidades – como os da marcação, desconhecidos na pesca de praia –, novas técnicas relacionadas com a pesca da corvina, o saber prático de coordenar e orientar tripulações, o

conserto mecânico dos motores, a manipulação da informação através de rádios, o saber sobre as correntes de mar aberto. Todos esses saberes tornaram-se verdadeiros “troféus”, que foram integrados à comunidade como um triunfo coletivo, garantindo uma maior coesão ao mesmo tempo em que reafirmava a identidade comunitária. Os botes a motor, que em sua maioria foram construídos e trazidos do Rio Grande, são, de alguma maneira, a materialização objetiva que outorga eficácia simbólica a esses conhecimentos. Esse triunfo repercute não só sobre as melhorias no trabalho, senão também sobre um campo da autoridade e do poder ameaçado pela entropia comunitária.

O saber e o conhecimento náutico, a identificação das condições ambientais em relação ao movimento das espécies, a habilidade para enfrentar com sucesso situações de risco (com mais risco ou com mais prudência) e, em particular, a competência do *comandante* para “marcar” o lugar da pesca (quer dizer, criá-lo), são todas operações que entram na prática do segredo como *habitus* estruturante. Esta última, como operação maior, que abrange as outras, ao ser manipulada corretamente, acompanha os movimentos de contração e expansão do círculo da parentela. Agem, assim, diretamente no universo da afeição.

Antonio Diegues (2004) diferencia as dimensões do saber do pescador da seguinte maneira:

“Esta relação do pescador com o mar acaba sendo uma relação quadridimensional. É muito mais complexa que a relação que o camponês tem com a terra, que é uma relação que inclui ele próprio, o campo e o céu. O pescador está obrigado a acrescentar um quarto elemento, que é exatamente o mar. Este é um elemento muito mais móvel e imprevisível. Isso faz com que o pescador desenvolva mecanismos de conhecer esse mar, porque se ele não o conhecer, ele vai morrer nesse mar. Qualquer pescador sabe disso. Se ele não interpretar os indícios da natureza, a primeira vítima será ele. A presença dos pássaros, a cor das águas, os diferentes ventos... ele combina esses elementos para predizer o tempo.”

Autores como Diegues (1995) ou Caldas Britto (1999) assimilam estes saberes a uma *ciência do concreto*, quer dizer, à construção de uma série de conclusões que previamente são observadas em termos de suas regularidades e confrontadas com uma permanente experiência empírica, que, por sua vez, é acumulada e transmitida socialmente. Desta forma, um dos saberes mais prezados por estes pescadores embarcados está representado pela capacidade da marcação dos lugares de pesca. Este saber permite ao pescador voltar ao lugar exato onde se encontra um

cardume ou onde se formou um “banco de areia” (ou então uma laje submersa desconhecida). Trazida dos seus 25 anos vividos em Santos e Rio Grande (como “troféu”?), Valdeci me informa acerca da categoria dos “*rilheiros*” como fazendo parte destes saberes. Invisíveis a um olhar não treinado, os “*rilheiros*” são marcas ou traços que os pescadores identificam, no mar, e que servem para informar sobre as correntes submarinas por onde os cardumes “correm”. O controle sobre esses “lugares” e sobre os dados que permitem aceder a eles passa a ser um dos objetos sobre os quais é construída a categoria do *segredo* entre estes grupos de pescadores.

Esta complexidade na apreensão dos fenômenos marítimos e biológicos é, então, resultado não só de conhecimentos construídos através da observação como também das práticas sociais e culturais atualizadas quotidianamente, especialmente por meio dos espaços privilegiados para exercer a ação comunicativa. O conhecimento transforma-se em instrumento de captura, mas a ele devem ser acrescentados saberes sobre o comportamento e a migração das espécies. O conhecimento do mundo natural é fruto da experiência acumulada pela observação e pelas práticas de “debate” em certa medida comparáveis com as de uma comunidade científica. Na Barra, o fato de não existir uma cooperativa ou associação que materialize o espaço da troca de informação impede a objetivação desta prática no plano duma política de distribuição da autoridade e do poder. Limitados, assim, em sua capacidade de dirimir os conflitos coletivamente, os laços políticos são obrigados a se reproduzirem por meio de alianças familiares cujas unidades estão cada vez mais fragmentadas e divididas.

Na Barra, diferentemente do *fishouse* citado por Zarur (1984), a Colônia de Pescadores não tem a função de ser espaço para o intercâmbio desses conhecimentos. São geralmente os bares e “botecos” localizados ao longo do canal, como extensão dos “trapiches”, aqueles que preenchem esta função. Este é, talvez, um dado que informa tanto acerca da história concreta das Colônias quanto da presença da “jocosidade” necessária aos laços de sociabilidade e de intercâmbio de conhecimentos.

Razão, afeição e relação com os mercados

Já mencionamos, anteriormente, o alto risco e o caráter imprevisível desta atividade. Evidentemente, não há uma previsão confiável quanto ao fluxo de caixa, resultado da variabilidade de produção de cada barco, nem um apoio financeiro sólido perante a fragilidade da perda de equipamentos de valor (geralmente não segurados) e de vidas humanas. Este fato, muito comum nas populações que pescam com barco a motor de pequeno porte, cria as condições para o aparecimento de um tipo de mercado em que o crédito aparece como fazendo parte dele.

No citado estudo de Zarur, este fenômeno é materializado na figura das *fishhouses*. Estas instituições concentram os meios de compra, acumulação e venda dos recursos capturados todos os dias pelo barco. Tal figura é equivalente, no Brasil, com certas variantes, à instituição presidida pela personagem do *atravessador* (o *middleman* de Zarur). Esta instituição pode ter ou não um lugar físico concreto, mas quase sempre tem uma importante função na ordem simbólica do processo de interação entre pescadores e na transmissão – em terra – dos conhecimentos. As relações sociais fundadas em torno destas instituições são transmitidas através das gerações e consolidadas por meio de afinidades cujo substrato são os compromissos familiares e de honra. Ana Maria Teles (2002) observa, na sua etnografia, que no *O Conquistador* (o barco que foi seu *locus* de campo), “dos quatro tripulantes fixos, três pescadores são parentes (cunhados), incluindo o proprietário”. Quando ela comenta que todo mundo era “meio parente”, um deles a corrige: “Não, se tu tirar o pessoal de fora, a Barra é uma grande família” (p.119). Podemos perceber assim por que a figura do *atravessador* geralmente faz parte do circuito de relações do *household*.

A manipulação da informação através da prática do segredo cria os laços de fidelidade que atingem o próprio *atravessador* e ligam os conhecimentos sobre o mar e a pesca aos valores da própria identidade comunitária. Eu diria que na Barra da Lagoa, o *atravessador*, longe de ser uma simples engrenagem na cadeia de comercialização é, antes, uma instituição política encarregada de *exteriorizar* o resultado do trabalho abstrato da comunidade que é materializado no peixe. Sendo também uma espécie de “receptáculo” ao qual se confia essa identidade para ser intercambiada, ele estará, por sua vez, habilitado a negociar, em nome dela, os valores simbólicos e materiais que habitam no exterior, enfim, no mundo da cidade. Trata-se então de uma instituição que opera diretamente sobre as relações de intercâmbio possíveis entre o tradicional e o moderno.

Em definitivo, trata-se de uma instituição contratual, não por acaso vinculada à Colônia de Pescadores, que assume a forma concreta e local em que o “compadrio” latino-americano se dinamiza nesta comunidade de pequenos produtores do mar. Como Eric Wolf (2002) observa, a função básica do intermediário “é estabelecer relações entre os indivíduos orientados para a comunidade que querem estabilizar ou melhorar suas chances na vida, mas que não têm segurança econômica nem as conexões políticas como os indivíduos orientados para a nação, que atuam principalmente em termos das formas culturais complexas padronizadas como instituições nacionais...” (WOLF, 2003: 88).

No entanto, o *atravessador* não é apenas um componente prático na criação de regras de solidariedade e intercâmbio na Barra: ele age dando continuidade, na vida em terra, à indeterminação na qual se inscreve a sua identidade como membro do grupo de trabalhadores do mar. Daí que se torne relevante “a preocupação constante com a produção dos outros: ‘fulano vem *chapado* de peixe’, o que significa, não somente uma boa pesca, mas também a possibilidade do rebaixamento do preço pelo *atravessador*” (DIEGUES, 1983: 194). Esta é, por assim dizer, uma dissolução simbólica da fronteira entre mar e terra (de *beira*) que funciona como mecanismo de adaptabilidade a um mercado altamente flexível, e, por sua vez, como justificação fatalista para aceitar uma condição de pobreza endêmica.³⁶

De uma perspectiva de índole simbólica, as noções de *fracasso*, *azar* e *sorte* são ferramentas de autopercepção dos pescadores, que servem de ante-sala compreensiva para incertezas, resultado tanto dos imponderáveis climáticos quanto dos do mercado, possibilitando “estratégias compensatórias”. (DIEGUES, 1998,:57)

Na terra, lugar de distribuição objetiva dos recursos capturados, constroem-se mecanismos de compensação para determinadas embarcações que têm escassa produção durante longos períodos, acontecimento geralmente liderado pela figura do mestre. É muito comum, da parte de outros barcos, “amigos”, que uma porção do que foi produzido seja separada e entregue àquele que se deu mal (*fracasso*). Em alguns casos, quando os *atravessadores* (intermediários) não permitem extrair uma parte significativa da produção (exceto para a tripulação e familiares próximos), o pescador “*fracassado*” conta com a assistência dos outros durante sua crise, através da doação de alimentos simbolizados na palavra ‘peixe’ (MALDONADO, 1998: 91). A sentença “*temos um bote sem sorte*”, referida na anterior seqüência, por Delamar, sem dúvida mostra que se acredita numa eficácia simbólica que resulta do rompimento dos pactos e das regras de reciprocidade e do desrespeito ao comportamento solidário, cooperativo, igualitarista, que influenciam a sorte na pesca e prenunciam uma situação de fracasso individual. (MALDONADO, 1994: 166).

Do ponto de vista da “segurança”, estas instituições resolvem o problema da comercialização do peixe depois de longas e extenuantes jornadas de trabalho no mar, mas também permitem aos donos dos barcos um acesso rápido ao crédito para se recuperarem dos constantes imponderáveis como, por exemplo, perda ou rasgadura de redes, de motores e outros

³⁶ Durante a última *Semana Santa*, época em que a procura de peixe atinge seu teto, o preço pago aos pescadores subiu apenas 10%, enquanto o preço final para o consumidor, nos supermercados, chegou a subir quase 100%. *Diário Catarinense*. 04/04/04, pág. 26.

equipamentos (crédito que, como mencionamos, não é um contrato formal). Resulta visível a forma pela qual estas instituições revitalizam códigos sociais de honra, cujos contratos não são escritos num papel.

Como resultado da existência desta instituição econômica – que exige uma dinâmica de acumulação – mas que, como vimos, excede este caráter, o atravessador produz uma “demora” no circuito, que vai da produção até a compra do peixe, criando uma incoerência (impasse) na lógica da oferta e da demanda. As enormes brechas que se verificam entre os preços de compra e de venda destes produtos, de alguma forma, dão conta da fragilidade do modelo neoclássico para ser utilizado neste tipo de produtores.

Em relação a Ari e Silvio, os dois atravessadores da Barra, assim como no caso da comunidade pesqueira de Mullet Spring descrita por Zarur (1984), ambos pagam o mesmo preço e vendem o peixe para a mesma empresa que os comercializa, a Pioneira. Concordando com esse autor, na Barra também todos acreditam que “os donos das duas *fishhouses* locais fixam os preços do pescado de comum acordo, de forma que o preço é sempre inferior ao de uma situação mais próxima ao de um ideal de mercado” (p.63). No entanto, se é possível dizer que, de certo modo, a concorrência entre eles existe, ela, sem dúvida, está em “outro lugar”. Provavelmente, na capacidade para estabelecer laços de confiança e de obrigação mais fortes com os melhores pescadores ou os melhores botes. Ari é, historicamente, o intermediário da comunidade, é o atravessador de maior importância. E isto se deve tanto ao fato de ser nativo da Barra quanto ao de ser herdeiro do pai no “papel” de intermediário. Mas também por ocupar, durante os últimos vinte anos, a presidência da Colônia Z11 que, por sinal, abarca todos os pescadores da ilha. Já Silvio é diferente, pois, de algum modo, tem um passado de *outsider*, mesmo que agora esteja incorporado à Colônia. Sua principal virtude, segundo Adailton, um de seus vendedores, é que não “engana” na balança quando vão pesar o peixe no trapiche de descarga. Logicamente, como nos explica Acheson (1981), o poder de ambos radica na capacidade de ter crédito. Capacidade esta que, nos termos da discussão trazida por Remo Guidieri (1989), levar-nos-ia a pensar numa espécie de “antropologia da alienação”, que se inscreve nos problemas políticos da lógica do poder e na relação deste com o velho mecanismo da *usura*, que vai responder mais às necessidades de representação simbólica da alteridade do que às do mero intercâmbio. Como falou Valdeci, com muito humor, “[...] quando o atravessador empresta dinheiro pra comprar rede, aquele que fica malhado é o pescador”.

Diegues (2004) observa que “existe um vínculo direto entre as formas de pesca e a dinâmica do mercado. Possivelmente porque nestas sociedades existe uma dependência enorme entre o pescador e o atravessador. Já que, em definitivo, este último financia o pescador em momentos difíceis. Nasce um filho e não tem dinheiro, ele vai ao atravessador e pede um adiantamento... Precisa levar algum familiar ao hospital e é o atravessador que tem um carro. É um sistema de compadrio extremamente complicado. Como o pescador tem uma situação quase que de subsistência, deve ter muito cuidado em suas relações com o atravessador, pois pode passar da pobreza à miséria se comete um erro nesta relação”.

“Representações” políticas

Na Barra, o Sindicato de Pescadores de Santa Catarina conta apenas com seis filiados. Formalmente, este sindicato agrupa os donos de embarcações pesqueiras de pequeno porte em Santa Catarina. Nas duas reuniões em que participei, junto com Adailton, os pescadores proprietários da Barra mostraram pouca participação e interesse. Por outro lado, apesar de terem sido definidas como “organizações de classe”, em 1973, pelo Ministério de Agricultura (Portaria 471), as colônias são as organizações políticas mais representativas dos pescadores da Barra. No entanto, as colônias, em geral, quase nunca conseguem cumprir seu papel de organizadoras dos trabalhadores. Como observa Diegues (1983), “[...] o sistema de partilha usado para remunerar a força de trabalho no interior das unidades de produção é utilizado como argumento de que o pescador recebe segundo sua produção” (1983:209). Para tal é criado um território “gelatinoso” que concede às colônias um caráter corporativo construído mais em torno da identidade do pescador “artesanal” como uma totalidade social do que em relação às reivindicações perante o Estado num campo de negociação entre capital e trabalho.

A criação de cooperativas, em muitos lugares, foi uma forma de resolver estes e outros problemas da atividade pesqueira de pequeno porte, pois a estratégia cooperativa permite um maior controle sobre os recursos marinhos, de capital e tecnológicos, e cria, por sua vez, condições objetivas favoráveis para conseguir melhores preços e negociá-los. A principal dificuldade que a criação de cooperativas enfrenta, para este tipo de pesca, é a autopercepção de uma identidade construída em torno à independência e à concorrência como valores inscritos na natureza do trabalho no mar.

Como em muitos outros casos achados na bibliografia sobre o tema, na Barra, a criação de uma cooperativa enfrentou muita resistência por parte dos atravessadores e dos dirigentes da Colônia Z11. As duas tentativas de formar uma cooperativa, durante os últimos vinte anos,

fracassaram rapidamente. A “imprecisão” temporal com que os pescadores se referem a essas tentativas é tal que não conseguem precisar a data em que aconteceu o último dos intentos de criação (entre sete e vinte anos, dizem). Segundo relatos, a última tentativa para iniciar uma cooperativa foi violentamente impedida por causa de um roubo no local e da destruição das instalações.

No Brasil, o surgimento de organizações cooperativas de pescadores foi cedo obstaculizado pelo interesse do Estado (especialmente durante as décadas de 20 e 70) de promover a nacionalização da atividade por meio da criação da estrutura de “Colônias de Pescadores”. Estas colônias, fortemente ligadas ao aparelho do Estado, foram idealizadas à maneira de uma associação profissional definida por uma série de parâmetros característicos do ofício do pescador artesanal. Geralmente foram – e são – dirigidas por políticos locais, comerciantes ou, inclusive, intermediários da atividade, ou seja, através do “compadrio” de que fala Antonio Diegues no item anterior. Caldas Britto (1999) refere-se a este fenômeno utilizando o conceito de identidade onipresente desenvolvido por Roberto da Matta. A categoria “artesanal” é construída numa certa liminaridade entre a visão romântica e conservadora que define estes trabalhadores como “gente do mar” e a visão que os coloca numa posição de “atraso”, caracterizada como “economia de subsistência”. A condição de “reservistas de segunda” da Marinha reafirma esta posição liminar duplamente estigmatizada pela visão oficial.

O Instituto Brasileiro de Meio Ambiente-IBAMA é o órgão encarregado de regular as “zonas de pesca”. Por exemplo, nos meses de dezembro a abril, período de crescimento dos filhotes da anchova, está proibida a sua pesca e, em troca, os pescadores devidamente associados à *Colônia de Pescadores* recebem cinco salários mínimos, correspondentes a cada um dos meses do chamado “*regime de defeso*”. Neste contexto, o episódio da “virada” do barco de Bigode não foi simplesmente um conflito que envolveu “comunidades” em disputa pelo território: envolveu, também, as necessidades das embarcações a motor que dominam a pesca na Barra de enfrentar determinados dispositivos normativos do Estado que tendem a excluir os pescadores de “arrastão de praia” da lógica da concorrência. Uma prescrição que submete estes últimos ao imperativo categórico da “preservação do arcaico” e que é imposto por meio de uma dicotomia que funda a própria modernidade. Como Adailton explica, a presença de barcos industriais em territórios usualmente explorados pelos pequenos produtores “obriga” estes a lutar por espaços tradicionais da pesca de praia. Isto significa que, apesar de serem “agredidos” pelos barcos industriais, estes últimos não se transformam no “inimigo” direto, e sim os pescadores de praia. Possivelmente a

identificação da maioria dos comandantes com os barcos industriais tem relação com a rejeição ao “atraso” que identificam no seu próprio passado.

Simultaneamente, as dificuldades para a criação de cooperativas de pescadores, se bem que estejam relacionadas com certos limites formais, estendem-se a outras esferas da vida social destes grupos. Esta organização produtiva e estratégica da produção enfrenta obstáculos de ordem simbólica geralmente representados pela preservação da confiança de ambas as partes e da honra como valores constitutivos destes grupos. Antonio Diegues (2004) relata sua própria experiência neste terreno:

“Uma experiência que tivemos com o cultivo de ostras, no sul de São Paulo. Eles [os pescadores] conseguiram passar do trabalho desordenado no mangue para uma cooperativa de [coleta de] ostras. Começaram a ganhar dinheiro, e então contrataram um administrador, que era um técnico também em informática. Assim, perante qualquer informação sobre a cooperativa requerida pelos pescadores, ele respondia ‘está no computador’. O computador, como símbolo da modernidade, era, também, um símbolo da competência e da honestidade. Na realidade, o administrador estava roubando descaradamente aos pescadores. Isso mostra uma das mais importantes dificuldades, quer dizer, como vamos resolver a pouca preparação que os pescadores têm em relação à administração”. (DIEGUES, 2004)

No mesmo tom, Acheson (1981) cita a experiência fracassada dos pescadores peruanos na criação de cooperativas, em que teria havido “uma mistura de inépcia, administração deficiente e o fato concreto de que a sua ideologia [a cooperativista] não estaria em concordância com a cultura como totalidade” (p.287). Zarur (1984) também observa este fenômeno entre os pescadores de *Mullet Springs*, entre os quais o estabelecimento de uma instituição cooperativa não só entraria em colisão com os *atravessadores* (*fishhouses* ou *middlemen*), como também com a própria lógica da concorrência, percebida pelos pescadores como inerente ao sucesso do seu trabalho.

Independentemente de uma maior ou menor exatidão em relação aos argumentos que alimentavam a discussão, no bote “Pescadores”, entre Minho, Ailson e Ernani, ilustrada no primeiro documentário, o que mais me chamou a atenção foi a consciência de que as respostas ao estado de “crise de abundância” generalizado vivido pelos pescadores da Barra constituíam um debate que vinculava elementos que, sem dúvida, eram coexistentes: a relação entre a instabilidade da produção e os aspectos ecológicos, com a suspeita de que a apropriação do *sobrevalor*, produto do trabalho na pesca, se relacionava com a necessidade de se criar uma

automatização do circuito produtivo. Isto me pareceu bastante correto, sobretudo se levarmos em conta, como nos mostra Diegues (1995), as grandes empresas de comercialização (neste caso, a Pioneira) que, mesmo não sendo aquelas que submetem os pescadores às penúrias dos baixos preços, utilizam estes setores não somente como um “exército de reserva” para suas frotas, mas também como um “lugar privilegiado” para manter baixos os preços do produto em “escala industrial”.

A espécie de *Fishhouse* ao estilo da comunidade de pescadores de *Mullet Spring*, descrita por Zarur (1984) e, de alguma maneira, recriada por Minho em sua imaginação quando me contou o “assunto do restaurante”, não podia ser pensada apenas como um sonho de um pequeno e ambicioso comerciante, mas também como um esforço vivido em prol da reconstrução da identidade de um passado tranqüilo e pacífico, identidade que deveria ser “preservada” e que, no entanto, resiste ao se tornar simplesmente um espetáculo para os visitantes.

Gênero e Poder

A antropologia marítima não diz muito acerca da dinâmica de gênero no interior destas unidades domésticas de produção. Muito menos se ocupou, talvez por razões metodológicas, da forma como são tomadas as decisões econômicas vinculadas diretamente ao trabalho da pesca, nesta esfera da vida cotidiana, e mais especificamente no domínio do lar (BLAZOTE, 1998: 202). No entanto, as condições sociais de produção da pequena pesca, sem dúvida, entram em relação com a dinâmica de gênero e com hierarquias de parentesco associadas, uma vez que, se elas se complementassem de maneira razoavelmente harmônica, funcionariam como uma plataforma organizadora das estratégias do barco e da família, articulando-se com o aumento e a diminuição dos níveis de risco e da intensidade do trabalho.

A questão seria saber, por exemplo, qual é a variável central que intervém para que um maior apoio econômico, oriundo das atividades complementares que os membros da unidade doméstica geralmente desempenham, não resulte sempre na tomada de maiores riscos na atividade ou, ao invés, como já observei na Barra, numa maior passividade da parte dos membros masculinos pescadores e uma tendência ao abandono da atividade. Portanto, seja o *household* grande ou pequeno, deverá ser superado o binômio “gasto/rendimento” versus “custo/lucro” (geralmente baseado em condições ambientais e classificações cognoscitivas adaptativas), transformando-se esta discussão em um debate mais amplo sobre as relações de gênero, trabalho e política.

Evidentemente, as relações de parentesco e a divisão dos papéis sexuais são o primeiro aspecto antropológico visível para a abordagem da “ordem negociada” das relações entre marido e mulher. Mas como afirma Godelier (1974), é necessário ir além dos aspectos simbólicos desta relação para observar suas condições sociais de produção, já que são elas “que determinam o papel relativo do grupo doméstico no processo social de produção, a presença ou ausência de formas de divisão do trabalho que ultrapassam os limites dos grupos domésticos e das comunidades locais” (p.204-5).³⁷

Segundo nos mostra Ana Maria Beck (1979), como resultado da complementaridade entre a agricultura e a pesca tradicional das comunidades do litoral de Santa Catarina, com a consolidação da unidade doméstica como espaço de produção e consumo, os papéis de gênero em torno ao trabalho possuem uma demarcação aparentemente nítida: por um lado, o espaço da casa, dominado, basicamente, pela lógica do consumo e controlado pelas mulheres; e por outro, o território marítimo da pesca e o da *roça* – este último como domínio domesticado do *mato* – como lugar exclusivo da produção dos homens. Esta oposição entre espaços, entre o dentro e o fora, o consumo e a produção, o privado e o público, adquire sua metáfora mais significativa na oposição complementar *renda/rede*. Em definitivo, aquilo que à autora interessa pôr em destaque, nesta oposição simbólica entre domínios espaciais que separam o trabalho do não-trabalho, é que eles são, também, territórios de saberes socialmente delimitados, construídos e interiorizados através de práticas sobre esse espaço e sobre os instrumentos que dinamicamente o compõem. Estes saberes, metaforicamente representados no ato de “*render a renda*” (ato privado e feminino) e “*fazer a rede*” (ato público e masculino), são saberes que exigem mecanismos específicos de transmissão de um conhecimento que, ao ser interiorizado nas condutas de mulheres e homens, servem à construção social do gênero nestas comunidades. À primeira vista, pode parecer que, na Barra, o turismo foi a atividade econômica que substituiu a agricultura na distribuição destes papéis complementares homens/mulheres.

Segundo Ana Maria Teles (2003), na Barra, as mulheres cumprem tarefas secundárias no que se refere ao trabalho da pesca. Trata-se de uma divisão do trabalho em que os homens ficam com as tarefas tidas como mais nobres e as mulheres com as mais penosas, tema por certo tratado por Pierre Bourdieu, em *A Dominação Masculina* (2000). Ainda assim, Carmen Rial (1988) destaca que, “quando os homens, por alguma razão, se afastam da casa – como acontecia quando iam pescar em Santos ou em Rio Grande – as mulheres assumem as tarefas masculinas, tais como

³⁷ Lembremos, por exemplo, que a antiga pesca de praia requer passar muitas noites nos ranchos de pesca, os quais são espaços constitutivos de uma sociabilidade masculina.

o gado e a roça – nunca a pesca com tarrafa ou no ‘mar de fora’- conseguindo, segundo os relatos, um bom desempenho” (p. 85). Nesse sentido, a presença dominante de Maria, mãe de Minho e de Ailson, no processo de distribuição do peixe, durante a safra de tainha, não me parece um dado menor. O episódio atualiza, ainda que de maneira “expecional”, na Barra, devido ao monopólio da compra-venda do peixe pelos atravessadores, a presença central das mulheres num dos rituais estruturantes da sociabilidade da comunidade e as recoloca no plano criador da memória, em um lugar privilegiado da autonomia produtiva (lembramos que a família de “Pescadores” é a única de que eu tenho registro que não depende dos atravessadores).

Por outro lado, o mal-estar de Ailson e Minho em relação ao pai e sua forma de gerir a propriedade e os benefícios do barco relaciona-se com a idéia, que Bourdieu também desenvolve na *Dominação Masculina* (2000), de que o “pai” continua reinando e coloca os filhos-homens na posição ambígua de, ao mesmo tempo, terem de ser fortes e dominantes por serem homens e ser submissos a ele e, quando estão na sua presença, terem de ser fracos, logo, “mulheres”. No entanto, a afirmação de Minho sobre as imagens que captei dele fumando cigarros no bote (“*mãe vai me matar se ve isso*”), é interessante, pois revela uma submissão também à mãe, simbólica, mas que foge do quadro rígido de masculinidade árabe-mediterrânea, tratada por Bourdieu.

Em alguns estudos sobre comunidades pesqueiras portuguesas, foi documentado que a presença ativa de superstições, magia e crença em bruxas ou em outros entes sobrenaturais, que geralmente comprometem o mundo de representações protagonizadas por mulheres, foi drasticamente banida após a introdução dos barcos a motor, com conseqüências sobre a diminuição do risco no mar e mudança nos hábitos do trabalho (ACHESON, 1981).

É interessante ver até que ponto o “eterno feminino” aparece como tendo importância na pesca e outorgando a identidade e o temperamento a um peixe que compõe uma das principais safras da comunidade. Como vimos, nas apreciações de Valdeci sobre as características da personalidade da tainha, este peixe representaria um conjunto de qualidades e valores ideais que o próprio pescador reclama para si mesmo. A tainha é também fundamentalmente “malandra”, por assim dizer, e opera como uma imagem no espelho do pescador. É “um objeto moral entre sujeitos morais”, como nos diz Mauss (1974). Identificada como um exemplar “nômico”, a tainha contamina o resto das espécies, outorgando-lhes uma potência simbólica positiva. Este conceito de peixe de caráter “lascivo” - como falou Valdeci – deriva de uma identificação com certos traços supostamente femininos, identificação que pude confirmar durante a encenação de uma peça de teatro do grupo de aposentadas e aposentados do Centro Comunitário de que Maria

Vieira participava ativamente. Nesta peça, as mulheres, fantasiadas de tainhas, “lutavam” e “pulavam” quando eram cercadas por redes imaginárias seguradas por atores-pescadores.

Nessa situação, as mulheres lutavam e algumas conseguiam fugir das redes que, como disse Ana Maria Beck (1979), transformava-se em metáfora exacta de uma relação social que “ela[s] mesma[s] t[ê]m tecido”(p.21). Ao mesmo tempo, a tainha traz à tona a existência de uma memória coletiva, vinculada ao espírito de agregação da comunidade, e rememora uma origem comum ancorada na forte coesão social exigida pela pesca de praia com barco a remo. Uma pesca em que, como Maria Vieira explicou, as mulheres participavam ativamente “puxando rede”. Esta coesão se atualiza, no presente da Barra, em alianças instáveis e relativamente móveis entre famílias, botes e atravessadores.

O caso de Beco, por exemplo, um dos pescadores mais conhecidos na Barra, é um exemplo desta identificação atualizada entre, poderíamos dizer, “a personalidade da tainha e a do pescador”. Beco, ao mesmo em tempo que é considerado o melhor e mais ousado pescador da Barra, é “acusado em silêncio” de roubar peixe das redes de outros barcos durante a madrugada. “Beco é malandro, sempre é o primeiro a sair do mar”, escutei vários pescadores dizerem.

De uma perspectiva maussiana, a tainha possuiria um *hau*, uma alma ou força proveniente da coisa que se manifesta e adquire seu *mana* – prestígio e valor – ao se relacionar com seu capturador na atividade pesqueira como uma metáfora de guerra. Como numa espécie de “nominalismo” filosófico do trabalho do pescador, seu produto vai adquirir seu “ser” completo durante a batalha dialética que, por sua vez, vai sugerir uma “transubstancialização” característica da dinâmica elementar de qualquer guerra: *as qualidades dos vencidos passam para os vencedores*.

É justamente no momento em que o peixe é presenteado – em geral, deve ser entregue pelas mãos do próprio pescador – que se produzem e reproduzem os laços de amizade e camaradagem (por exemplo, com os pescadores já aposentados ou fracassados), se criam vínculos por intermédio de uma luta de valores (por exemplo, com os estrangeiros e a mercantilização que eles representam, ou com pessoas “inferiores”, nos diferentes segmentos sociais como, por exemplo, mulheres e crianças). Nos casos comentados, estão sendo hierarquizadas e definidas as relações sociais por meio desse “peixe fresquinho”, que ainda vai “conservar” uma parte de ambos: do pescador, com suas mãos marcadas pelo trabalho e da alma ainda intacta do animal vencido e que foi “realizada” por completo através da luta no mar. Isto é, em definitivo, uma das

formas de produção de *mais-valia*, um importante excedente de sentido que obriga e alimenta o laço social.

QUINTA SEQUÊNCIA

Epílogo

CENA VII

COMENTÁRIOS FINAIS

"Entonces los sueños suben en la noche para ir a abrazarse en el espejismo dela luz en movimiento. No está del todo vivo lo que sucede en las pantallas, queda dentro un gran espacio confuso, para los pobres, para los sueños y para los muertos".

Louis Ferdinand Céline. *Viaje al fin d la noche.*

Devemos ter cuidado na aplicação da tradução dos conceitos aqui expostos. Cuidado com essa especificidade hermenêutica que marca a prática antropológica e que “consiste em levar a cabo *simultaneamente* um trabalho de definição sobre noções que de modo intuitivo, parecem ter correspondência em uma e outra cultura, até chegar a um resultado que deveria ser uma dupla reformulação” (GUIDIERI, 1989: 27). Por que essa “dupla reformulação” é, em definitivo, aquela resignificação com que a sociedade “pesquisada” está sendo objeto do autor no próprio texto etnográfico e, ao mesmo tempo, a plataforma explicativa de uma realidade que ele está descrevendo (sua filosofia ali inscrita). Se a tradução exige então a referência implacável a determinados padrões culturais advindos da nossa “consciência cosmopolita”, como dizem Marcus & Fischer (2000), esta última pode voltar sobre a primeira, não só na forma de valores igualitários e libertários que fundam “oficialmente” nosso ideal de modernidade, mas também, e porque não, dos ideários do “possibilismo francês” de Millerand, do “populismo russo” de Kropotkin e de outros tantos sistemas filosófico-políticos que habitam o subsolo de nosso tempo. Numa primeira sentença, ousar dizer que gostaria de ter me dedicado mais intensamente, em minha procura, a esse “outro lado” do exercício de resignificação que é requerido pela tradução, à parte, justamente, da “contra etnografia de fato” dos sujeitos desta pesquisa. O *outrum*, a “estrutura de relação” que é criada pelo fazer antropológico entre os sujeitos da pesquisa e a perspectiva que coloca em jogo o pesquisador, como diz o original etnólogo brasileiro Eduardo Viveiros de Castro (2001).

Certamente, temos utilizado, ao longo desta pesquisa, o *trabalho* e a *política* como ferramentas analíticas privilegiadas. De forma geral, consideramos o *trabalho* como ação de produção cultural nesta comunidade de pescadores e a *política* como modos e mecanismos de gerir as formas de autoridade e poder que nele se criam e dinamizam. Temos procurado, assim, distinguir assim dos grandes territórios e temporalidades entre os que os atores desta história, os pequenos produtores e trabalhadores pesqueiros da Barra da Lagoa, se deslocam.

Por um lado, o que transcorre no *trabalho da pesca*, basicamente organizado a partir do labor diário e cotidiano dos pescadores nos botes a motor: as suas formas de organização do trabalho; as rotinas marcadas pela relação com os ritmos climáticos e marítimos; as referências às técnicas de captura das espécies; e as estratégias de ocupação do espaço. Sua extensão “natural”, em terra, é constituída, fundamentalmente, pelos trapiches e os bares (a *beira*). Aí, por assim dizer, se experimenta a “vida pública” dos sujeitos que participam desta atividade, mas também se socializam e transmitem os conhecimentos produzidos quotidianamente segundo diferentes critérios, estratégias comunicativas e mecanismos hierárquicos e de alianças. Este território possibilita a construção de um *saber identitário* para a comunidade (e de internalização do *habitus* do pescador, no sentido de Pierre Bourdieu).

Por outro lado, a *cena* dessa identidade construída, propriamente dita, quer dizer, as formas e mecanismos de interação de ordem política (político em seu sentido unicamente público) se estendem e naturalizam o campo do poder e a autoridade sobre o conjunto da comunidade: nos modos de enfrentar situações de conflito (*o externo que se internaliza*, os “estrangeiros”, *o interno que se externaliza*, e o “pessoal da pesca de praia”); no recrutamento das tripulações; nas cerimônias e papéis; na distribuição dos recursos; nas formas de hierarquizar e da reciprocidade que eles envolvem; e nas instituições que “atravessam” para a sociedade mais ampla os recursos simbólicos, como uma totalidade, produto de um conjunto das pequenas “batalhas” quotidianas no mar. Em definitivo, é o que permite a construção simbólica de um futuro possível e de caráter coletivo. A esse *campo* de relações sociais que é criado, organizado e reproduzido em torno à identidade do trabalho podemos denominar de *afeição política*.

É obvio que ambas as dimensões só podem ser separadas analiticamente como parte da “cirurgia imaginária” aqui defendida. Empregando conceitos desenvolvidos por Zigmunt Baumann, em *Comunidade* (2001), achamos pertinente dizer que a construção dos vínculos comunitários (a construção do saber e da dinâmica do poder), estejam eles ancorados no caráter utópico ou num paraíso perdido (a antiga pesca de arrastão de praia), ou em um futuro prometedo (o turismo) ver-se-á, desafortunadamente, orientada pela tensão entre aquilo que nos “protege” e dá segurança e aquilo que nos permite “explorar” e conhecer o mundo (o “mar de fora”, os de “lá fora”). No entanto, o *saber identificador* não é terreno exclusivo dos perigos que ameaçam a segurança, pois este volta sobre a comunidade e se distribui afetivamente. Nem tampouco é a *afeição política* exclusividade de uma *rede* protetora de laços afetivos e familiares, pois ela depende também de um saber resignificado que sempre vem do “exterior”.

A Barra da Lagoa faz parte dos processos de resignificações sociais e culturais contemporâneos. Os produtos da atividade pesqueira são comercializados local, nacional e internacionalmente, e os pescadores são conscientes disto. O turismo, há vários anos, tem-se transformado na principal atividade econômica da ilha e da comunidade. Ambos os fenômenos trazem consigo um fluxo “externo” que vai abranger novas práticas, tanto simbólicas quanto econômicas. Uma metáfora desse nexos entre pesca e turismo é a “ponte pênsil”, que atravessa o canal e comunica a “praia da Barra” com a “prainha”, e que foi inaugurada pelo prefeito Amim há mais de 20 anos. Esta ponte, como um pequeno “gesto”, se por um lado representa o momento em que se define a abertura do local para o visitante (tornando a prainha, um dos sítios mais atraentes do lugar, acessível para o “estrangeiro”), por comunidade pesqueira, com peso econômico real para o futuro³⁸. O fato político desta ponte outro, impedindo a passagem de barcos maiores pelo canal da Barra, fecha o caminho para o desenvolvimento desta localidade como radica em que servirá de acesso ao estrangeiro, dando lugar a um processo de exclusão dos habitantes originários das “terras do morro” e, ao mesmo tempo, será a maneira de conservar a atividade pesqueira como um “reservatório do arcaico” e como parte de uma comunidade idealmente imaginada como atrativo de um projeto turístico para a ilha.

Resulta pertinente a afirmação de Kant de Lima em referência aos pescadores de Itaipu que, como os “nossos” da Barra da Lagoa, “se deixaram seduzir pelas propostas imobiliárias” (p. 323). Mas cabe a nós perguntar até que ponto esta “sedução” não responde a uma continuidade (novamente “a tenacidade da cultura” de James Frazer) de certas relações sociais que, como vimos, ocultam um contrato que tem caráter político tácito (também de alienação), e que reproduzem o fenômeno de perda de controle sobre os produtos da pesca e orientam o novo contexto de desenvolvimento econômico-simbólico transnacionalizado antes referido³⁹. Esta seria, então, a fórmula de conjura do *aparelho de captura* estadual: reificar estas comunidades sob a categoria de “pescador artesanal” com a pretensão de aproveitar a vantagem que traz quase sempre o exótico: imobilidade política (e, portanto, imobilidade no campo das disputas econômicas) e naturalização do mundo social.⁴⁰

A crise do que podemos chamar seu *esquema de abundância* estabelece novos desafios em relação à construção de uma política autônoma, mais ainda quando reconhecemos o caráter estático que identifica esta atividade pesqueira a partir desse arcaísmo estrutural (moderno) no

³⁸ A altura da ponte pêncil não permite a passagem de barcos de pesca maiores, por exemplo, as “traineiras”.

³⁹ Deveríamos dizer *trans-tradicionalizado*?

⁴⁰ Recomendo as reflexões sobre a relação entre exotismo, turismo e antropologia, no romance *Noticias del paraíso* de David Lodge. ANAGRAMA, Barcelona, 1991.

qual está inserido. Parafraseando Balandier (2004), “a tarefa urgente, agora, é a de investigar os processos pelos quais a desigualdade se estabelece, pelos quais as contradições aparecem no fundo da sociedade e impõem a formação de um organismo diferenciado que tem por função contê-la” (p.246-247). Na Barra da Lagoa, como no *Mullet Springs* descrito por Cerqueira Leite, serão os *outsiders*, os estrangeiros, os donos de lojas, restaurantes, pousadas e outros negócios vinculados com o fluxo turístico e o crescimento demográfico e econômico os que unilateralmente impulsionarão e darão vigor às instituições e associações da sociedade civil. E, lamentavelmente, muitas das suas propostas e procuras já nem sequer incluem as pessoas nas suas “zonas de preservação”.

Do ponto de vista metodológico, este ensaio procurou ser uma *experimentação* do uso etnográfico do *audiovisual*. Sem embargo, é difícil pensar o exercício aqui realizado desde uma perspectiva intersubjetiva exclusivamente marcada pelo objetivo de construir uma relação “face a face” entre as partes desta pesquisa. A conseqüente “dificuldade” para elaborar um laço transparente entre o sujeito pesquisador e os sujeitos pesquisados tem se derivado – por erro, virtude ou omissão - na utilização da câmara como um “cristal” que “deforma” o mundo vivido por ambas as “partes” e coloca o peso da experiência etnográfica como *projeção* de uma necessidade de ordem comunitária. E, portanto, é a apresentação pública das imagens que se volta sobre um roteiro, organizando-o “nomadicamente” (este fenômeno teve maior força uma vez que foi confirmada a “veracidade” do processo com a apresentação do primeiro documentário).

Assim, sendo a reflexividade de que temos falado o eixo de uma *antropologia compartilhada*, só conseguiu voltar, de maneira fragmentada e despersonalizada, para a pesquisa, através de comentários indiretos, manifestações afetivas e alguns atos concretos que mobilizaram a dinâmica da autoridade. Um dado significativo deste último aspecto que ainda não tinha sido desenvolvido no relato etnográfico é o fato de que foram os *outsiders* (Paulão, Jaime, Sergio e Emi) os que ajudaram a vencer a resistência de certos personagens com poder na comunidade a ceder um espaço físico significativo para a apresentação dos filmes – primeiro, a Capela, e depois, o Centro Comunitário. De modo que sentenças, opiniões, performances, se voltaram com a câmara na mão - ligada ou não - numa manifestação mais próxima da trajetória na construção de um roteiro de pesquisa do que para a obtenção sistemática de dados “reveladores”. Ainda quando a reflexividade perde seu eixo intersubjetivo, volta-se para uma experiência audiovisual “direta” na medida em que toma como objetivo comum do conhecimento o processo vital em

que a interação pretende ser efetiva. Torna-se, assim, o território do cotidiano, o lugar das “cenas”, onde essa reflexividade adquire sentido de realidade, pois existe uma “urgência” na apresentação.⁴¹

De forma específica, com o uso do *feedback* coletivo realizado em ambas as apresentações, procuramos estabelecer condições para uma *reflexão crítica* das questões que foram aparecendo nesta sorte de grande *entrevista aberta comunitária*. Fizemos nossa própria interpretação da conhecida metodologia de *operações de ruptura*, desenvolvida por Harold Garfinkel (1962), e adaptamos à antropologia audiovisual suas estratégias, as quais também este autor chamou de “método documental interpretativo”. Seguindo esta metodologia, tentou-se colocar os sujeitos envolvidos na pesquisa em situações “fora de contexto”, com o objetivo de produzir a interpretação da ação (em nosso caso, também do *tempo*). Porque, assim como em qualquer outra ordem cultural e social, no mundo vivido dos pescadores os conflitos, os desavires, a ameaça entrópica, as lembranças contraditórias, as personagens de vida dupla, as resistências, são parte do seu relato e de um “simulacro do real” que, por meio da imagem, temos deslocado ao território do “dever ser”. Acreditamos que, através da metodologia empregada, conceitos tradicionais da literatura sobre a pesca, como: “segredo”, “hierarquia”, “orgulho”, “competência”, “cooperação” e outras categorias puderam ser resignificados e recolocados “em movimento” (em contexto) sobre o *tempo e o espaço do real atuado*. *Segredar, hierarquizar, orgulhar-se, competir, cooperar* têm se transformado em “ações” um tanto menos exóticas.⁴²

Para finalizar, retomamos algumas reflexões sobre a apresentação do último dos documentários. Aquele que, possivelmente, deveria ter sido o eixo de maior importância na presente *experiência* “etno-cine-gráfica”.

Quinta feira 17 de maio de 2004. Consegui reunir os pescadores com quem tinha compartilhado o trabalho de campo numa pizzeria de propriedade de uns uruguayos, com o objetivo de assistirmos ao segundo documentário realizado, *Caminhos da comunidade*.

⁴¹ Tratar-se-ia, então, de uma potência mitológica trazida da memória pela imagem? Deveríamos pensar junto a Comolli que, ao construir um laço entre o corpo e a palavra, “nenhum código de representação, nenhuma convenção de jogo pode absorver completamente e reduzir o corpo do outro filmado que me é dado a ver e a palavra desse corpo que me é dado simultaneamente a escutar, na medida em que esta palavra e esse corpo estão ligados a tal indivíduo, são as formas de existência de tal sujeito – e de nenhum outro”. Portanto, “o cinema documentário concretiza, materializa, *particulariza* ao extremo” e formula uma relação entre a personagem e o espectador “que escapa à dominação dos modelos” e constrói uma alteridade indivisível da qual “não se pode dispor”? (p.223)

⁴² Por exemplo, a idéia de “fracasso”, explicada por Maldonado (1999), usando a própria palavra nativa como um fenômeno que guarda certos componentes “mágicos” de “fatos inexplicáveis encadeados”, tomou uma outra visibilidade para meus informantes através do uso do *feedback*. Assistindo às imagens de nossas últimas saídas para a pesca da anchova, um deles diz: “*Nós vamos quando todos voltam, nos saímos quando ninguém sai, se trabalhássemos melhor vamos ter nosso golpe de sorte*”. O uso da imagem permitiu, aqui, observar um “plus” na auto-interpretação do fracasso.

Afortunadamente, nesta sorte de “*avant-première*”, a assistência foi quase perfeita. Com exceção de Indomar, Minho e Ernani, todos os protagonistas dos dois filmes realizados estiveram presentes. Com tranqüilidade, entre cervejas e pizzas, vimos o filme e combinamos uma data para a apresentação pública do mesmo. Sem dúvida, a parte do filme que resultou mais constrangedora foi a da enérgica discussão entre os irmãos Viera no interior do bote. Provocou risos e algumas opiniões cruzadas sobre se eu devia ou não ter “deixado” essas imagens, que alguns deles consideravam muito “pessoais”, na montagem final. Aquelas imagens eram parte desse “lá fora” ao qual se referiu Dom Ze Agostinho ao se despedir de mim na apresentação do primeiro documentário, *Homens de Mar e Terra*, na Capela Santa Cruz.

Era como se, com o barco no mar, a tripulação criasse um espaço “privado” que deve ser preservado e cuidado pelos homens e que irremediavelmente me levou a pensar – tardiamente, claro,- o segredo como uma categoria não só do trabalho, mas também do universo da política. Em definitivo, porque certamente ele assegurava a sobrevivência da “máquina móvel” do barco na procura de suas “batalhas cotidianas”, mas ao mesmo tempo funcionava como uma extensão ativa que “alimenta” o espaço das relações sociais familiares em terra. *Querubim, Pai Herói, Irmãos Viiera* ou *Pescadores*, botes nos quais eu tinha “trabalhado”, dentre muitos outros nomes, remeterão, em algum sentido, a formas significantes da extensão daquele laço familiar? O segredo não seria apenas o componente das estratégias da concorrência entre os botes, senão também uma “política do segredo” que a imagem tinha sido chamada a convocar para nomear as formas da sua crise.

Sexta-feira, 2 de junho. Apresentamos *Caminhos da comunidade* no Salão do Centro Comunitário da Barra. Emi, a mulher de Sérgio, do jornal, com ajuda da diretora da “creche” da Colônia Z11 e parte da diretoria do Centro Comunitário, conseguiu uma data certa para apresentar o filme neste local. O lugar era melhor aos olhos dos pescadores, pois estava mais perto dos trapiches, dos botes e das suas casas (entre 200 e 400 metros). Como na apresentação de *Homens de Mar e Terra* (2003), sete meses antes, consegui os elementos necessários para a projeção por “intermédio” da UFSC (projektor e som). Pouco a pouco, os assistentes do filme iam chegando, com evidente expectativa. Deixamos correr o documentário *Aruanda* (1960) - feito na década de ‘60, e que mostra uma visão ainda “exótica” dos habitantes do quilombo “Olho d’Água da Serra do Talhado”, na Paraíba -, com a intenção de ver a reação das pessoas e de amenizar a espera. Dentre os assistentes, uma grande maioria era de pescadores idosos e aposentados, havendo ainda muitos moradores “estrangeiros” da Barra e, como observou Delamar, dias

depois, *"tinha também muita mulher de pescador"*. Como aconteceu na *"avant-première"*, a assistência dos participantes diretos no documentário foi quase total, e desta vez se somaram a eles também os tripulantes do bote de Adailton (mas novamente não estiveram presentes Minho e Ernani).

Como aconteceu durante a apresentação de *Homens de Mar e Terra*, Maria Viera colaborou com o evento preparando o "quentão" para ser servido após o término da projeção (com ajuda de Oscar, um pintor curitibano que mora no Morro do Torquato). O "quentão" é uma bebida feita com vinho tinto, cachaça, açúcar e gengibre. É servido quente e é muito apreciado pelos pescadores em épocas de frio. Minutos antes de começar a projeção de *Caminhos...*, Maria fez um comentário que ainda hoje considero liminar entre o enigmático e o revelador. Afortunadamente, anotei:

"Olha, meu filho, isto aqui me lembra muito quando nós íamos no rancho deles, dos homens [ranchos de pesca]. Íamos cozinhar pra nossos maridos. Íamos na noite, as vezes ficávamos até as duas, o quatro da manhã. Ai cozinávamos pra eles, peixe frito, pirão, ensopado. Eles contavam brincadeiras e nos ríamos muito".

Este comentário me fez pensar nos conteúdos da ação coletiva destes sujeitos como uma memória política atravessada pela "comensalidade" de um espaço de trabalho identitário que estava justamente "na beira", entre o mar e a terra. Uma memória que, de alguma forma, tinha sido "recriada" por Maria através da apresentação do filme. A montagem daquelas imagens - com os seus elementos discursivos, seus valores afetivos e seus "momentos fugitivos do vivido" - funcionaria também como uma sorte de "conciliábulo" dos temas comunitários vinculados com a pesca constituindo um mundo do "imaginado e projetado"?

Em definitivo, durante o processo do que chamamos de *montagem social* ou *sócio-montagem* da presente experiência etnográfica, com o grupo de pescadores da Barra da Lagoa, nós, os participantes, temos "jogado o jogo" de elaborar estratégias para relacionar o mundo da vida e o mundo da cena - que inclui os discursos dos "nativos" e do "antropólogo" - com a finalidade de nos aproximarmos de um universo imaginado por ambos. Uma encenação "ideal" dos elementos que compõem esses mundos particulares. Uma encenação que, ao jogar com o fogo das práticas e das teorias, também corria o risco de malhar nas redes de uma suposta harmonia utópica que, usada como ponto de referência, nos devolveria, em contrapartida, a reposição do arcaico e do estático.

Marx afirmou, na sua *Ideologia Alemã*, que “devemos abandonar o pensamento para que a vida possa ser pensada”. Glosso livremente Marx porque considero este um postulado que já preanunciava a prática etnográfica como uma das suas problemáticas centrais. Digo isto porque considero o uso dos instrumentos audiovisuais – suas técnicas e estratégias de construção discursiva - como prática enriquecedora na experimentação da tensão característica da empresa etnográfica e que consiste na distância que mantemos entre a percepção sensível do mundo que nos rodeia no campo e as formas como o registramos para transformá-lo em dados antropológicamente valiosos. Essa tensão que muitas vezes – primeiro, durante o registro de nossas observações de campo em diários e cadernos; depois, nas nossas teses e dissertações - nos faz sentir que a vida termina ali onde começa a etnografia. Essa tensão é, em síntese, a requerida pela nossa prática e se refere a um exercício de tradução que ela convoca. Um exercício que eu tenho tentado objetivar aqui, neste ensaio, dando primazia “às consequências que teve a visão” e à mirada para com os objetivos iniciais desta pesquisa.

Esse universo imaginado, ou melhor, “pensado” através de uma imagem que cria um intervalo – uma “subtração”, como gostaria de dizer Godard, foi ilustrado por uma frase de Valdeci enquanto observava a cena em que Minho fala para a câmara demonstrando alegria pela pescaria (ver p. 63): “*Quinhentos quilo,s sim, Matias, mas quinhentos quilos de pobreza*”. Lévi-Strauss já nos advertia sobre o cuidado que devemos ter para não sermos enganados pelos nativos, embora o exercício aqui proposto precise deste *engano* para ser realizado. Porque esse mundo do vivido que a imagem convoca é, de alguma forma, “ideal” – tanto como nossas teorias - e deve ser apresentado do mesmo modo para a reflexão crítica.

BIBLIOGRAFIA

- ACHERSON, James M (1981). "Anthropology of fishing". In: *Anual Review Anthropology*. Palo Alto, EEUU. pp. 275-316.
- ACSEIRAD, Henri. (2003). "Cuatro tesis sobre políticas ambientales ante las coacciones de globalización". Caracas: *Revista Nueva Sociedad*. n. 188. Pp. 87-99
- ANDRESKY, Stanislav. (1973). *Las ciencias sociales como forma de brujería*. Madrid: Taurus.
- AUGE, Marc (1992). *Non-Lieux. Introduction a une anthropologie da surmodernité*. Paris: Seuil.
- AUMONT, Jaques e outros. *A estética do filme*. São Paulo: Papirus, 1995.
- ATTALI, Jaques (1999). *Diccionario del Siglo XXI*. Barcelona: Paidós.
- BALANDIER, Georges (2003). *Antropología política*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- BAUMANN, Zigmunt (2001). *Comunidad*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- BALAZOTE y Otros (1998). "La economía doméstica: novedades del sujeto económico". En *Antropología económica*. Buenos Aires: Eudeba.
- BAZIN, André (1991). *O cinema*. Sao Paulo: Editora Brasiliense.
- BECK, Ana María (1979). "Pertence a Mulher: Mulher e trabalho em comunidades pesqueiras de Santa Catrina". *xerox*. Florianópolis: UFSC.
- BOAS, Franz (2004). *Antropología Cultural*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- BOURDIEU, Pierre (1979). *La distinction. Critique social de jugement*. Paris: Minuit.
- (1997). "Espacio social e espacio simbólico" In: *Capital cultural, escuela y espacio social*. México: Siglo XXI.
- (2000). *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.
- BOURDIEU, P. y WACQUANT (1995). *Respuestas. Por una antropología reflexiva*. Mexico: Grijalbo.
- CALDAS BRITTO, Rosyan (1999). *Modernidade e tradição*. Rio de Janeiro: EDUFF.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto (1998) *O trabalho do antropólogo*. São Paulo: Unesp.
- CLIFFORD, James. (1998). *A experiência etnográfica. Antropologia e Literatura no Século XX*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.
- COLLIER Jr., John (1973) *Antropologia visual: a fotografia como método de pesquisa*. *Coleção antropologia e sociologia*. São Paulo. EPU EUSP.

- COMOLLI, Jean-Louis (2002). *Filmar para ver. Escritos de teoría y crítica de cine*. Buenos Aires: Simurg/Fadu
- DE FRANCE, Claudine (1998). *Cinema e Antropologia*. São Paulo: Editora Unicamp.
- DA MATTA, Roberto (1974). “O ofício do antropólogo o como ter “Anthropological Blues”. Rio de Janeiro: *Comunicacoes do PPGAS (UFRJ)*, Nro. 1
- DELBOS, Genevieve et PREMEL, Gerard (1995). “La Bretagne et ses pecheurs. Une mutation a marche forcée”. Paris: *Societés contemporaines*. Nro. 22/23.
- DELEUZE, G. y GUATTARI, F. (1980). *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Madrid: Pre-Textos.
- DELEUZE, Gilles (1987). *La imagen-tiempo. Estudios sobre el cine II*. Barcelona: PAIDOS.
- DIAZ DUARTE, Luiz Fernando (1999). *As redes do sul*. Rio de Janeiro: EDUFF.
- DIEGUES, Antônio Carlos (1983). *Pescadores, camponeses e trabalhadores do mar*. São Paulo: Ática.
- _____ (1995). *Povos e Mares*. Sao Paulo: NAPAUB.
- _____ (1998). *Ilhas e mares: simbolismo e imaginário*. São Paulo: Hucitec.
- _____ (2004) *Entrevista en Ibiraquera. Video NTSC. NAVI-UFSC*
- ELIAS, Norbert & SCOTSON, J.L. (2000) *Os estabelecidos y os outsiders.: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- ECKETR, C., ROCHA, A.L. (2002). “Etnografía de rua e câmera na mão”. Campinas: *Revista Stdium*, nro.8, p.1-10.
- FANTIN, Marcia (2000). *Cidade dividida. Dilemas e disputas simbólicas em Florianópolis*. Florianópolis: Cidade Futura.
- FILIPPELLI, Rafael (2003). “El montaje de la historia”, en Oubiña, David (org), *Jean-Luc Godard: el pensamiento en el cine*. Buenos Aires: Paidós.
- GALLOIS, Dominique, CARELLI, Vencent (1995). “Video e diálogo cultural – Experiência do Projeto Vídeo nas Aldeais”. InÇ Horizontes Antropológicos, Ano 1, nro2.
- GARCIA CANCLINI, Néstos (2003). “Capitais da cultura e o cidades globais”, en A *globalização imaginada*. São Paulo: Iluminuras.
- GARFINKEL, Harold (1962). “Commomsense Knowledge of Social Structures: The Documentary Method of Interpretation in Lay and Professional Fact-Finding”. In: Garfinkel, H. *Theorys of the mind*. Nova York: Free Press. pp. 76-103

- GAUTHIER, Guy (1995). *Le documentaires, un autre cinéma*. Paris: Natham.
- GEERTZ, Clifford (1994). *El conocimiento local*. Barcelona: Paidós.
- GENTES, Ingo (2003). “La gestión ambiental. Imperativo ecológico o propiedad privada. Algunas experiencias del caso chileno?”. Caracas: *Revista Nueva Sociedad*. n. 188. p. 100-118.
- GINSBURG, Faye (1999). “Não necessariamente o filme etnográfico: traçando um futuro para a antropologia visual”. In: Cornelia Eckert e Mon-Mor, Patricia. *Imagem em foco: Novas perspectivas em antropologia visual*. Porto Alegre-Rio de Janeiro: ed. UFRGS-UFRJ. P. 31-54.
- GODELIER, (1974). *Economía, Religión y Fetichismo en Sociedades Primitivas*. México: Siglo XXI.
- GODIO, Julio (2001). *Sociología del Trabajo y Política*. Buenos Aires: Corregidor,.
- GODIO, Matías (1994). “Notas para una antropología política de la imagen popular”. In: *Decorados: una historia social del cine argentino*. Buenos Aires: Manuel Suarez. Editor.
- GONÇALVES, J.R. (1998). “Apresentação”, em *A experiência etnográfica* (James Clifford). Rio de Janeiro: Editora UFRJ.
- GONZALEZ, Horacio (2002). *Marx. O apanhador de sonhos*. São Paulo: Editora Brasilense.
- GUBER, Roxana (2001). *La Etnografía. Método, campo y reflexividad*. Buenos Aires: Piados.
- GUIDIERI, Remo (1989). *La abundancia de los pobres*. México DF: Fondo de Cultura Económica
- HERITAGE, John (1987). “Etnometodología”. In: *La teoría social hoy* (Antony Guidens y otros). México DF: Alianza.
- INGOLD, Tim (1996). “GDAT. 1989. Debate: The Concept of Society is Theoretically Obsolete”. In: INGOLD, Tim. *Key Debates in Anthropology*. London: Routledge, 1996.
- JOAS, Hans (1987). “Interaccionismo simbólico”. In: *La teoría social hoy* (Antony Guidens y otros). México DF: Alianza.
- KANT DE LIMA, R. e PEREIRA, L. *Pescadores de Itaipu*. Rio de Janeiro: EDUFF, 1987.
- KEARNEY, M. (1996). *Reconceptualizing the Peasantry. Anthropology in Global Perspective*. Boulder, Colorado: Westview Press.
- LACERDA, Eugenio (2003). *Atlântico açoriano*. Florianópolis: PPGAS-UFSC (Dissertação de Doutorado)

- LAGO, M.C. (1983). *Memoria de una comunidad que se transforma de localidad agrícola-pesqueira a balneario*. Florianópolis: PPGAS-UFSC (Dissertação de Mestrado)
- LATOUR, Bruno (2001). *La esperanza de Pandora. Estudios sobre la realidad de los estudios de la ciencia*. Barcelona: GEDISA.
- LEVI-STRAUSS, Claus (1986). *La alfarera celosa*. Barcelona: Paidós
- MALDONADO, Simone (1994). *Mestres y Mares*. São Paulo: Anablume.
- MARCUS, George y FISCHER, Michael (2000). *La antropología como crítica cultural*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- MAUSS, Marcel (1974). *Sociologia e antropologia*. São Paulo: E.P.U-EDUSP.
- MC DOUGALL, David (1996). *Memoire d'Océanie. Cent ans de cinéma ethnographique. 1890-1990*. Paris: Musée d l'homme.
- MENZIES (1994). "Stories from home: first nations, lands claims, and Euro-canadians", in *American Ethnologist*. Vol. 21. Nro 4.
- PEIRANO, Mariza (1991). "O encontro etnográfico e o Dialógico Teórico". In: *Uma Antropologia no Plural: Três Experiências Contemporâneas*. Brasília: Editora UNB.
- PIAULT, Colette (1988). "Projet cinematographique e methode linguistique en anthropologie sociale". E.L.A. Nro. 69.
- PIAULT, Marc Henri (2000). *Antropologie et cinéma*. Paris: NATHAM.
- RIFKIN, Jeremy. (2000). *La era del acceso. La revolución de la nueva economía*. Buenos Aires: Paidós.
- ROCHA A.L. e ECKERT, Cornelia. (2000). "Imagens do tempo nos meandros da memória: por uma etnografia da duração", em Koury (org.). M. *Imagem e memória: Estudos de antropologia visual*. Rio de Janeiro: Garamond.
- ROCHA, Ana Luiza (1995). "Antropologia das formas sensíveis: entre o visível e o invisível, a floração de símbolos". Porto Alegre: *Horizontes Antropológicos*. Nro.2.
- RUBEN, Guillermo (2004). "Antropología del Capitalismo". Córdoba, Argentina: *Revista Culturas*. Nro. 4. UNC.
- SAIMAN, Etienne (1995). "Ver e dizer na tradição etnográfica: Borislav Malinowski e a fotografia". Porto Alegre: *Horizontes Antropológicos*. Nro.2.
- SAHLINS, Marshall. (1995) "O 'pessimismo sentimental' e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um 'objeto' em via de extinção". In: *Hau`ofa, Epalí, Our See of Islands*.

SHOAT, Ella & STAM, Robert. (1995). "From imperial family to the transnational imaginery: media spectatorship in the age of globalization". In: Wilson, R. and Dissanayake, W. *Global/Local*. London: Duke University Press. P. 145-170

SOUZA, Ana Maria (2003). "*Evoluindo*": *mulheres surfistas na Praia Mole e na Barra da Lagoa*. Florianópolis: PPGAS-UFSC (Dissertacao de Mestrado).

SICHES CUADRA, Carles I (1998). *Los pescadores de la isleta del moro*. Barcelona: UB.

SIQUEIRA, Mônica (1996) *Pelo ensino da antropologia visual*. Rio de Janeiro: UERJ (TCC em Ciencias Sociales).

TELES, Ana María (2003). *Sereias e anequins: una etnografía visual con un grupo de pescadores artesanais da Barra da Lagoa, Florianópolis*. Florianópolis: PPGAS-UFSC (Dissertacao de Mestrado)

VALADÃO, Virgínia Marcos (2000). "O processo de trábalo do video Yakwá. O banquete dos espíritus". Rio de Janeiro: Cadernos de Antropologia e imagem.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (2001). "A propriedade do conceito". In: *Uma notável reviravolta: antropologia (brasileira) e filosofia (indígena)*. AMPOCS. ST. 23.

WEBER, Florence (1989). *Le travail a coté. Etude ethnographique ouvrière*. Paris: EDITIONS EHESS.

WEBER, Max (1969). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Barcelona: Ediciones Península.

WILLIAMS, Raymond. (1998) *O campo e a cidade*. Rio de Janeiro: Companhia das letras.

WOLF, Eric (2003). "Explicando a complexidade", "Nação e nacionalismo". In: LINS RIBEIRO & FELDMAN-BIANCO. *Antropologia e poder: contribuições de Eric Wolf*. Sao Paulo: Editora UNICAMP.

ZARUR, George Cerqueira Leite (1984). *Os pescadores do golfo*. Rio de Janeiro: Achiamé.

ZONABEND, Françoise (2003). *Moeurs normandes. Ethnologie du roman de Raoul Gain*. Paris: Christian Bourgois Editeur.

REFERENCIAS FILMICAS

- ANNAUD, Jean-Jaques. *Blanco y negro en colores*. 1984.
- CAFFE, Eliane. *Narradores de Javé*. 2003
- EISENSTEIN,. *El Acorazado Potemkim*. 1921.
- FLAHERTY, Robert. *Nanook of de North*. 1923.
- GODIO, Matías. *Homens de Mar e Terra*. NAVI-UFSC. 2003.
- *Caminhos da Comunidade*. NAVI-UFSC. 2004.
- LAGO, Fernanda. *A ilha dos ilheus*. 1997.
- NORONHA, Linduarte, *Aruanda*. 1960.
- ROBINS, Tim. *Abajo el telón*. 2001.
- ROUCH, Jean. *Cocoricó. Monsieur Poulet*.1974.
- _____. *La chaise au lyon a l'arc*. 1965.
- _____. *La Bataille sur le grande fleuve*. 1951
- SOFICI, Mario. *Kilómetro 111*. 1931.
- VERTOV, Dziga. *L'homme a la camerá*. 1927.
- VINTENBERG, Thomas. *La Celebración*. 1998.
- VISCONTI, Lucino. *Rooco e seus irmãos*. 1952.
- VISCONTI, Lucino. *A terra treme*. 1948.
- VONS TRIER, Lars. *Dogville*. 2003.
- KAURISMAKKI, Mika. *Tigrero*. 1992.

ANEXO

REFERÊNCIAS DE MAPAS

- 1- Canal da Barra
- 2- Prainha
- 3- Cruz do Vigia
- 4- Ponte pênçil
- 5- Trapiche de descarga
- 6- Terreno da Porto Belo
- 7- Nossa Ponta
- 8- Moçambique
- 9- Cercada de Tainha
- 10- Bahia da Barra
- 11- Nova casa Matías
- 12- Ilha de Xavier
- 13- Salão Paroquial da Igreja de São Pedro
- 14- Salão do Centro Comunitário
- 15- Salão Paroquial da Capela Santa Cruz
- 16- Ilhas Três Irmãs
- 18- Ilha de Arvoredo
- 18- Ilha das Aranhas
- 19- Posto de gasolina marítimo
- 20- Estaleiros
- 21- Ilha de Campêche