

---

# ETNOGRAFIA COMO PRÁTICA E EXPERIÊNCIA

*José Guilherme Cantor Magnani*  
*Universidade de São Paulo – Brasil*

**Resumo:** *Este artigo, a partir de alguns usos pouco ortodoxos da etnografia, fora do campo da antropologia, propõe uma discussão sobre a especificidade desse método de pesquisa, com base em pesquisas e reflexões realizadas sobre o tema no Núcleo de Antropologia Urbana da USP (NAU). Tomando como ponto de partida uma citação de Lévi-Strauss, repassa alguns autores – Goldman, Peirano, DaMatta, Favret-Saada, entre outros – para estabelecer parâmetros na busca de traços que considera específicos do fazer etnográfico e assim chega a três considerações principais: etnografia como experiência, como prática e com base numa certa noção de totalidade. O relato de uma etnografia sobre jovens surdos é apresentado para oferecer um suporte empírico àquelas conclusões.*

**Palavras-chave:** *antropologia urbana, etnografia, NAU, surdos.*

**Abstract:** *Considering some less orthodox uses of ethnography, not belonging to the anthropological field, this article proposes a discussion on the specificities of the ethnographical research method, based on reflections and researches undertaken at the Urban Anthropology Nucleus (NAU). Taking a Lévi-Strauss's quotation as its starting point, it examines the ideas of authors like Goldman, Peirano, Da Matta, Favret-Saada, among others, in order to establish parameters to guide the search for specific features in the ethnographic métier. Such a discussion leads to three considerations: ethnography as experience, as practice, and as based on a certain concept of "totality". The report of an ethnography on deaf young people is included in the article as empirical support to the conclusions.*

**Keywords:** *deaf, ethnography, urban anthropology, Urban Anthropology Nucleus (NAU).*

*Empresas contratam antropólogos e executivos estagiam em favelas para entender comportamento do consumidor.*

## Uma espécie de estágio

A frase da epígrafe era a abertura de uma matéria da Folha de S. Paulo no *Caderno Dinheiro*, de 16 de julho de 2007, que prosseguia afirmando: “o ganho de poder aquisitivo da população de menor renda do país provocou uma transformação de peso no mercado de consumo e, conseqüentemente, nas estratégias adotadas pelas empresas”. Consultado pelo jornal, na mesma reportagem, o diretor de uma agência de pesquisa e consultoria explicitava essa tendência: “Muitas estão incluindo antropólogos em seus quadros e investindo em pesquisas etnográficas, espécie de estágio em que executivos convivem com famílias de baixa renda dentro de suas residências observando seu cotidiano” (Brito, 2007).

Esse inusitado entendimento da pesquisa etnográfica, no meio empresarial, como uma *espécie de estágio entre famílias de baixa renda*, e o interesse que a antropologia e seu método atualmente vem despertando entre profissionais de *marketing*, consultoria e pesquisas de mercado – não obstante os arrepios que possam acarretar – evocam um outro momento em que a antropologia também começou a desfrutar de um súbito prestígio: foi na década de 1970, quando essa disciplina terminou sendo vista, entre as ciências humanas, como uma via de acesso privilegiada para o entendimento das mudanças sociais, políticas e culturais que estavam a ocorrer na dinâmica da sociedade brasileira e, mais particularmente, nas grandes cidades, cenário dos chamados movimentos sociais urbanos. Até então, dedicada principalmente ao estudo das populações indígenas, a antropologia mantinha-se à margem das grandes questões nacionais, diferentemente da sociologia e a ciência política, que discutiam padrões de desenvolvimento econômico e alternativas de modelo político para o país.

Foi a partir do golpe militar de 1964, e principalmente depois de 1968 – quando a repressão por meio de novas medidas de exceção se intensificou contra os partidos, os sindicatos, as organizações de estudantes e outros segmentos da sociedade civil –, que emerge um novo ator político: os “moradores” e suas associações. São os habitantes da cidade com reivindicações por melhores condições de vida e equipamentos urbanos, num novo cenário

– não mais os pátios das fábricas e sim os bairros da periferia (Durham, 1982; Magnani, 1992). O foco tanto da atuação política como do interesse acadêmico passava do militante ao morador; do partido e do sindicato para a cidade e, nesta, para a periferia, sua porção mais carente e desassistida, em comparação com as áreas centrais.

Com o surgimento desses novos atores políticos, os temas tradicionalmente estudados pela antropologia começam a adquirir visibilidade porque agora reconhecidos em seu papel político: assim, o interesse se volta não apenas para as relações raciais, mas para o movimento negro; não só para a família, mas para o papel da mulher e a emergência do feminismo; não para o favelado enquanto portador de uma “cultura da pobreza”, mas como membro de associações reivindicativas, e assim por diante.

Essa conjuntura – política, acadêmica, institucional – abriu espaço para estudos de caráter antropológico sobre a realidade da periferia dos grandes centros, pois era preciso conhecer de perto esses atores, seu modo de vida, aspirações – já que conceitos até então em voga tais como “consciência de classe”, “interesses de classe” e outros não davam conta de uma dinâmica que se processava no cotidiano. Quem são? Onde moram? Quais são seus vínculos de parentesco? Em que acreditam? Como passam seu tempo livre? Nesse ponto a antropologia podia afirmar que estava em seu campo pois, seja no trato com seu tema tradicional, as populações indígenas, seja no estudo das “comunidades” ou de grupos étnicos, perguntas desse tipo sempre estiveram presentes, norteando as pesquisas.

Os antropólogos, claro, diante dessa demanda tiveram que haver-se com complicados problemas de ordem teórico-metodológica pois, acostumados à investigação de grupos com fronteiras bem definidas e de dimensões que permitiam o uso de seu instrumental costumeiro, agora enfrentavam-se com movimentos, com grupos regidos por diferentes padrões culturais e com sujeitos de práticas sociais de consequências políticas – tudo numa escala até então pouco trabalhada por eles. Ao mesmo tempo obstáculo e desafio, essa conjuntura esteve na origem do impulso experimentado pela antropologia desde meados da década de 1970 e que avança anos 1980 afora.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> A coletânea *A aventura antropológica – teoria e pesquisa* (Cardoso, 1997) levanta e discute alguns desses desafios.

Tanto naquele momento como agora, o interesse é por moradores da periferia, só que nos anos 1970 e 1980 o objetivo era entender a emergência de um novo ator social e suas práticas num contexto sociopolítico; agora, porém, conforme sugere a notícia que abre este artigo, o alvo é o consumidor e o interesse não propriamente pela Antropologia, mas pelo método que comumente se entende ser sua marca. Esse tipo de utilização de nossa disciplina, para fins pragmáticos, geralmente no contexto de pesquisas de mercado (mas em alguns casos também em ONGs, órgãos do Estado, associações) na maioria das vezes traz consigo uma série de mal-entendidos, entre os quais a banalização da etnografia como metodologia, estratégia de pesquisa e postura intelectual (Geertz, 1978) próprias da antropologia. Como se fosse possível separar o método do esquema conceitual, o que coloca a questão: qual a especificidade da etnografia?

Proponho, então, retomar essa questão a partir da experiência de algumas pesquisas realizadas no Núcleo de Antropologia Urbana da Universidade de São Paulo (NAU) que partem do pressuposto de que a cidade, mais do que um mero cenário onde transcorre a ação social, é o resultado das práticas, intervenções e modificações impostas pelos mais diferentes atores (poder público, corporações privadas, associações, grupos de pressão, moradores, visitantes, equipamentos, rede viária, mobiliário urbano, eventos, etc.) em sua complexa rede de interações, trocas e conflitos. Esse resultado, sempre em processo, constitui, por sua vez, um repertório de possibilidades que, ou compõem o leque para novos arranjos ou, ao contrário, surgem como obstáculos. Cabe à etnografia captar esse duplo movimento:

[...] o que se propõe é um olhar *de perto e de dentro*, mas a partir dos arranjos dos próprios atores sociais, ou seja, das formas por meio das quais eles se avêm para transitar pela cidade, usufruir seus serviços, utilizar seus equipamentos, estabelecer encontros e trocas nas mais diferentes esferas – religiosidade, trabalho, lazer, cultura, participação política ou associativa etc. Esta estratégia supõe um investimento em ambos os pólos da relação: de um lado, sobre os atores sociais, o grupo e a prática que estão sendo estudados e, de outro, a paisagem em que essa prática se desenvolve, entendida não como mero cenário, mas parte constitutiva do recorte de análise. É o que caracteriza o enfoque da antropologia urbana, diferenciando-o da abordagem de outras disciplinas e até mesmo de outras opções no interior da antropologia. (Magnani, 2002, p. 18, grifo meu).

Trata-se, pois, de indagar sobre a especificidade da etnografia, não apenas para estabelecer um claro contraponto com usos tais com o indicado na notícia acima, como sua diferenciação no campo das demais ciências sociais e até mesmo no interior das opções da própria antropologia. O ponto de partida é que não se pode separar etnografia nem das escolhas teóricas no interior da disciplina, nem da particularidade dos objetos de estudos que impõem estratégias de aproximação com a população estudada e no trato com os interlocutores.

### Lévi-Strauss, sempre um bom começo

Na busca de uma pista para pensar a especificidade da etnografia pode-se começar com uma citação de Lévi-Strauss (1991), escolhida, aliás, desde 2002, para abrir o evento “Graduação em Campo: Seminários de Antropologia Urbana”, iniciativa do Núcleo de Antropologia Urbana da USP destinado a valorizar o trabalho de campo de alunos em seus primeiros anos da graduação. A citação, do texto *Lugar da antropologia nas ciências sociais e problemas colocados por seu ensino*, é a seguinte:

É por uma razão muito profunda, que se prende à própria natureza da disciplina e ao caráter distintivo de seu objeto, que o antropólogo necessita da experiência do campo. Para ele, ela não é nem um objetivo de sua profissão, nem um remate de sua cultura, nem uma aprendizagem técnica. Representa um momento crucial de sua educação, antes do qual ele poderá possuir conhecimentos descontínuos que jamais formarão um todo, e após o qual, somente, estes conhecimentos se “prenderão” num conjunto orgânico e adquirirão um sentido que lhes faltava anteriormente. (Lévi-Strauss, 1991, p. 415-416).

Merleau-Ponty (1984), por sua vez, no texto *De Mauss a Claude Lévi-Strauss*, afirma que “o emparelhamento da análise objetiva com o vivido talvez seja a tarefa mais específica da antropologia, distinguindo-a de outras ciências sociais como a ciência econômica e a demografia”. E prossegue, tirando uma consequência surpreendente:

Claro que não é possível, nem necessário, que o mesmo homem conheça por experiência todas as verdades de que fala. Basta que tenha, algumas vezes e bem longamente, aprendido a deixar-se ensinar por uma outra cultura pois, doravante,

*possui um novo órgão de conhecimento*, voltou a se apoderar da região selvagem de si mesmo, que não é investida por sua própria cultura e por onde se comunica com as outras. (Merleau-Ponty, 1984, p. 199, 200, grifo meu).

Se acrescentamos mais autores a essa lista, além de *experiência*, como aparece na citação de Lévi-Strauss, ou *um novo órgão de conhecimento* (Merleau-Ponty), outras paráfrases vão aparecer: é que para descrever esse momento às vezes fugidio, mas decisivo, no trabalho de campo de todo antropólogo, muitas vezes lança-se mão de metáforas, de aproximações, como tentativas de cercar a especificidade da etnografia.

A revisão de algumas dessas tentativas pode ser reveladora: Mariza Peirano (1995), em *A favor da etnografia*, por exemplo, fala em “resíduos” – certos fatos que resistem às explicações habituais e só vêm à luz em virtude do confronto entre a teoria do pesquisador e as idéias nativas; Márcio Goldman (2003, p. 7) no artigo *Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos: etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia* refere-se à “possibilidade de buscar, através de uma espécie de ‘desvio etnográfico’, um ponto de vista descentrado”; há que lembrar ainda os “anthropological blues” de Roberto DaMatta (1981) e a expressão “experience-near versus experience-distant” usada por Geertz (1983). Finalmente, Jeanne Favret-Saada (1990) refere-se a uma determinada situação do trabalho de campo em que o pesquisador “é afetado”.

À sua maneira – com ênfases diferentes – cada uma dessas locuções deixam entrever alguns núcleos de significado recorrentes: o primeiro deles é uma atitude de estranhamento e/ou exterioridade por parte do pesquisador em relação ao objeto, a qual provém da presença de sua cultura de origem e dos esquemas conceituais de que está armado e que não são descartados pelo fato de estar em contato com outra cultura e outras explicações, as chamadas “teorias nativas”. Na verdade, essa copresença, a atenção em ambas é que acaba provocando a possibilidade de uma solução não prevista, um olhar descentrado, uma saída inesperada.

O pesquisador não apenas se depara com o significado do arranjo do nativo mas, ao perceber esse significado e se conseguir descrevê-lo nos seus próprios termos, é capaz de apreender essa lógica e incorporá-la de acordo com os padrões de seu próprio aparato intelectual e até mesmo de seu sistema de valores e percepção.

Assim, com base nas observações desses autores e de muitos outros antropólogos que sempre refletiram sobre seu trabalho de campo, é possível postular, de uma maneira sintética, que a etnografia é uma forma especial de operar em que o pesquisador entra em contato com o universo dos pesquisados e compartilha seu horizonte, não para permanecer lá ou mesmo para atestar a lógica de sua visão de mundo, mas para, seguindo-os até onde seja possível, numa verdadeira relação de troca, comparar suas próprias teorias com as deles e assim tentar sair com um modelo novo de entendimento ou, ao menos, com uma pista nova, não prevista anteriormente.

Esse é um *insight*, uma forma de aproximação própria da abordagem etnográfica que produz um conhecimento diferente do obtido por intermédio da aplicação de outros métodos. Trata-se de um empreendimento que supõe um determinado tipo de investimento, um trabalho paciente e contínuo ao cabo do qual e em algum momento, como mostrou Lévi-Strauss, os fragmentos se ordenam, perfazendo um significado até mesmo inesperado.

E já que estamos no campo das metáforas, aproximações e paráfrases, mesmo correndo o risco de ser acusado de enveredar por um lado meio místico, não resisto a fazer mais uma comparação, dessa vez buscando ajuda na tradição oriental com um exemplo do amplo repertório das anedotas zenbudistas:

A literatura sobre a experiência do *satori* – estado de iluminação da mente que desperta e que adquire uma nova forma de percepção – traz muitas histórias que mostram as particularidades dessa vivência. Uma delas relata a experiência de Kyogen, um praticante que, após muitos anos de meditação e estudo, chega à iluminação, ao *satori*, quando, numa das incontáveis vezes em que varria o pátio do mosteiro, é tocado pelo som do pedregulho que, ao ser projetado pela vassoura, bate contra a haste de um bambu. Aquele ruído fortuito foi o fator casual e externo que fez sua mente despertar para a resolução do *koan* (espécie de enigma, proposição paradoxal) proposto por seu mestre e, em consequência, para um novo entendimento da natureza das coisas, até então percebidas de acordo com o padrão habitual. Não foi, porém, um acontecimento mágico: nem o bambu nem a pedra tinham qualquer qualidade intrínseca e misteriosa para provocar o súbito *insight*; este foi produzido em virtude de uma predisposição, de um estado anterior de atenção viva e contínua (voltada, dia e noite, para o deciframento do *koan*), de forma que o incidente trivial e inesperado funcionou como gatilho que detonou uma ruptura e

o consequente reordenamento da mente, capaz agora de ver as coisas sob uma nova perspectiva.

Também a “sacada” na pesquisa etnográfica, quando ocorre – em virtude de algum acontecimento, trivial ou não – só se produz porque precedida e preparada por uma presença continuada em campo e uma atitude de atenção viva. Não é a obsessão pelo acúmulo de detalhes que caracteriza a etnografia, mas a atenção que se lhes dá: em algum momento os fragmentos podem arranjar-se num todo que oferece a pista para um novo entendimento, voltando à citação de Lévi-Strauss.

Dessa discussão emergem algumas considerações: a primeira é que se deve distinguir entre “prática etnográfica” de “experiência etnográfica”: enquanto a prática é programada, contínua, a experiência é descontínua, imprevisível. No entanto, esta induz àquela, e uma depende da outra, propiciando, de certa forma, o que Lévi-Strauss (1976, p. 37), em *O pensamento selvagem*, denomina o “direito de seguir”. Segunda: podemos postular que a etnografia é o método próprio de trabalho da antropologia em sentido amplo, não restrito (como técnica) ou excludente (seja como determinada atitude, experiência, atividade de campo). Entendido como método em sentido amplo, engloba as estratégias de contato e inserção no campo, condições tanto para a prática continuada como para a experiência etnográfica e que levam à escrita final. Condição necessária para seu exercício pleno é a vinculação a escolhas teóricas, o que implica não poder ser destacada como conjunto de técnicas (observação participante, aplicação de entrevistas, etc.) empregadas independentemente de uma discussão conceitual.

Terceira: o pressuposto da totalidade. Já apresentei e desenvolvi esse tópico em outro texto (Magnani, 2002), mas é conveniente retomar o argumento central na medida em que, de uma forma ou outra, a ideia de totalidade como condição da pesquisa antropológica acompanha a disciplina desde as etnografias clássicas e, não obstante as sucessivas releituras, revisitas, etc. como as críticas de Marcus (1991) e também Clifford (1998) sobre comunidade realista, mantém-se, mesmo em etnografias especializadas.

No caso específico da cidade a discussão começa com a pergunta: qual a unidade de análise: a cidade em seu conjunto ou cada prática cultural em particular? Para introduzir essa questão proponho considerar os atores sociais não como elementos isolados, dispersos e submetidos a uma inevitável massificação, mas que, por meio de usos vernaculares da cidade (do espaço, dos



equipamentos, das instituições) em esferas do trabalho, religiosidade, lazer, cultura, política, vida associativa, estratégias de sobrevivência, são os responsáveis por sua dinâmica cotidiana. Postulo partir dos atores sociais em seus múltiplos, diferentes e criativos *arranjos coletivos*, isto é, das estratégias que eles utilizam para transitar pela cidade, usufruir seus serviços, utilizar seus equipamentos, estabelecer encontros e trocas nas mais diferentes esferas, através de comportamentos que não são erráticos mas apresentam padrões discerníveis.

Partir das regularidades, dos padrões e não das dissonâncias ou desencontros como condição da pesquisa supõe uma contrapartida no plano teórico: alguma ideia de **totalidade** como pressuposto. Não se trata, evidentemente, daquela totalidade que evoca um todo orgânico, funcional, sem conflitos e tampouco se trata de uma totalidade que coincide, no caso da cidade, com os seus limites político-administrativos. No entanto, renunciar a esses tipos de totalidade não significa embarcar no extremo oposto: um mergulho na fragmentação pois, se não se pode delimitar uma única ordem, isso não significa que não haja nenhuma. A questão da **totalidade** coloca-se, dessa maneira, em múltiplos planos e escalas.

Uma característica da **totalidade** como pressuposto da etnografia diz respeito à dupla face que apresenta: de um lado, a forma como é vivida pelos atores sociais e, de outro, como é percebida e descrita pelo investigador. Numa conhecida passagem da “Introdução à obra de Marcel Mauss”, em que Lévi-Strauss (1971, p. 24, tradução minha) mostra de que maneira elementos de natureza muito diferente podem chegar a se articular num fato social, e que só sob esta forma podem ter uma significação global, transformando-se numa totalidade, o autor afirma que a garantia de que tal fato “corresponda à realidade e não seja uma simples acumulação arbitrária de detalhes mais ou menos certos” é que seja conhecido no interior de uma experiência concreta, desde um plano mais social, localizada no tempo e no espaço, até o plano do indivíduo.

Para ficar com algumas temáticas recorrentes no campo da antropologia urbana, quem já estudou terreiros de candomblé, grupos de jovens, escolas de samba, torcidas organizadas de futebol, práticas de lazer, associações de bairro, grupos de imigrantes, moradores de rua, etc. sabe muito bem que nesses e em outros casos análogos há uma totalidade que é vivamente experimentada tanto como recorte de fronteira quanto como código de pertencimento

pelos integrantes do grupo – o que não significa, evidentemente, ausência de conflitos. Tomando como exemplo a categoria de pedaço que expus em outros trabalhos (Magnani, 1998, 2002; Magnani; Mantese, 2007), é também evidente, por parte de seus integrantes, uma percepção imediata, clara, sem nuanças ou ambiguidades a respeito de quem é ou quem não é do pedaço: é uma experiência concreta e compartilhada. O analista, por sua vez, também percebe tal experiência e a descreve: essa modalidade particular de encontro, troca e sociabilidade supõe a presença de elementos mínimos estruturantes que a tornam reconhecível em outros contextos.

Assim, uma **totalidade** consistente em termos da etnografia é aquela que, experimentada e reconhecida pelos atores sociais, é identificada pelo investigador, podendo ser descrita em termos categoriais: se para aqueles constitui o contexto da experiência diária, para o segundo pode também se transformar em chave e condição de inteligibilidade. Posto que não se pode contar com uma totalidade dada, postula-se uma, nunca fixa, a ser construída a partir da experiência dos atores e com a ajuda de hipóteses de trabalho e escolhas teóricas, como condição para que se possa dizer algo mais do que generalidades e platitudes a respeito do objeto de estudo.

Portanto, aqueles dois planos a que geralmente se faz alusão nos estudos urbanos – se *da* ou *na* cidade – devem ser considerados como dois polos de uma relação que circunscrevem, determinam e possibilitam a dinâmica que se está estudando. Para captar essa dinâmica, por conseguinte, é preciso situar o foco nem tão de perto que se confunda com a perspectiva particularista de cada usuário e nem tão de longe a ponto de distinguir um recorte abrangente, mas indecifrável e desprovido de sentido. Em outros termos, nem no nível das grandes estruturas físicas, econômicas, institucionais, etc. da cidade, nem no das escolhas individuais: há planos intermediários onde se pode distinguir a presença de padrões, de regularidades – ainda que em fluxo, em negociação. E para identificar essas regularidades e poder construir, como referência, algum tipo de totalidade no interior da qual seu significado possa ser apreciado, é preciso contar com alguns instrumentos, algumas categorias de análise, como será discutido a seguir, a propósito de uma experiência de campo levada a cabo no NAU, sobre jovens surdos na cidade de São Paulo.

## A pesquisa sobre os surdos

### *"Vai ter música?"*

Essa foi a pergunta que me ocorreu quando, em 2002, fui pela primeira vez a uma festa junina de surdos, no bairro do Cambuci, na zona Norte da cidade de São Paulo. A história toda começou com um convite para integrar um grupo de pesquisa formado por linguistas e historiadores da USP sobre surdos: a primeira reação foi de surpresa, pois pouca ou nenhuma familiaridade tinha com o tema. Quando, porém, me foi explicado o motivo do convite, contribuir com o enfoque antropológico – e em especial com o da antropologia urbana – a uma pesquisa já em andamento, que incluía descrição da língua de sinais brasileira (libras), por parte dos linguistas e registro de histórias de vida, por parte dos historiadores, a proposta começava a fazer sentido.

O pedido era para identificar a rede de sociabilidade dos surdos na cidade, a partir das categorias de pedaço, mancha, trajeto e circuito utilizadas em pesquisas do Núcleo de Antropologia Urbana. O mês em que ocorreu o convite também teve seu papel nos rumos que essa participação tomou. Era época das festas juninas que tomam conta de escolas, instituições, associações de bairros, igrejas, clubes, etc. e a pergunta que se colocava era: as escolas e associações de surdos também promovem essas comemorações? Outra indagação, inevitável, logo veio à tona: *festa junina de surdo tem música?*

Para quem havia estudado diferentes formas de lazer na cidade, o estudo das festas não apenas é um recorte obrigatório como ademais constitui sempre uma via de acesso privilegiada para o entendimento das regras que estão na base de redes de sociabilidade. Nesse caso, além de ser uma boa opção, a novidade do tema prometia novos desafios. Antes, porém, de apresentar trechos das etnografias realizadas e seguir as pistas suscitadas pelas indagações acima, vale a pena ressaltar algumas surpresas surgidas à medida que, juntamente com um grupo de alunos do NAU, entrávamos, aos poucos, no “mundo dos surdos”.

### *Silêncio!*

Fomos a várias mostras de cinema sobre surdez. A primeira nos dias 11 e 15 de junho de 2002 na biblioteca Alceu Amoroso de Lima no bairro de

Pinheiros na cidade de São Paulo. O que segue é parte do caderno de campo de César Augusto da Silva:

O público da mostra era em sua maioria formada por surdos. Surdos de diferentes idades, diferentes níveis sociais, diferentes níveis de fluência em língua de sinais e em português oralizado. Muitos não oralizados, não aptos a ler a legenda em português, atentos à tradução do intérprete. [...] Eu me senti um estrangeiro. Falavam entusiasticamente em língua de sinais, riam, olhavam para mim e falavam de mim, e eu sem graça, nada entendia. Alguns dos presentes nunca tinham ido ao cinema. Muitos eram adolescentes da periferia. Gostaria muito de ter dialogado com eles, mas devido à barreira da língua não pude.

Uma das peculiaridades da mostra era a presença do intérprete ao lado da tela, numa posição bastante incômoda, pois tinha que entortar o pescoço para ler a legenda ao mesmo tempo que sentado para o público interpretava em língua de sinais. Durante todos os filmes a que assisti, eu mantive de minha cadeira o meu olhar e minha atenção em três direções. [...] Olhava também atentamente a interpretação. Queria ver como todos os sons e todas as falas se tornavam imagens nas mãos do intérprete. Como o signo sonoro que eu compreendia se transformava em signos visuais que os surdos compreendiam.

[...] Além de ver o filme e a interpretação em língua de sinais procurei ver a reação dos surdos ao assistirem aos filmes. Quando algo os surpreendia, emitiam sons, faziam expressões faciais que não fazemos, que tornavam claro os seus sentimentos, conversavam com o colega do lado para comentar algo ou para tirar alguma dúvida em língua de sinais.

A segunda foi uma mostra no Cine Sesc. Assistimos ao clássico “No país dos surdos” (*Le pays des sourds*, de Nicolas Philibert, 1992) no dia 27 de setembro de 2003, uma das atividades para comemorar o Dia Nacional do Surdo, que é 26 de setembro. A lembrança mais marcante não foi do filme em si (que é ótimo) mas do barulho durante a projeção. O surdos emitiam sons, como já havia notado César no texto acima, gritavam, riam, tossiam, se levantavam – enfim, nada a ver com o que se espera de uma sessão de cinema e, *hélas!* mais ainda em se tratando de surdos! No entanto, ali estava um contraste: numa sessão só de ouvintes, e “falantes”, espera-se silêncio total, e numa sessão frequentada por surdos, parece que é “normal” o barulho! Normal? Sim, pois, se não ouviam nada do filme – diálogos, trilha sonora – tampouco

os incomodavam os sons que eles próprios produziam... Mas será assim tão simples? Os contrastes apenas começavam...

### *A etnografia das festas juninas*

Mas foi a participação nas festas juninas de surdos na cidade de São Paulo, em 2002, que constituiu o início da etnografia nesse campo multidisciplinar de estudo, antecedida por algumas questões: a primeira era avaliar as condições de realização da pesquisa etnográfica num campo temático novo, principalmente sob a ótica do lazer e da sociabilidade, recorte previamente escolhido para direcionar a observação; a segunda, se seria possível conduzir um “olhar de perto e de dentro” (Magnani, 2002) ainda sem qualquer competência no manejo da língua nativa, a língua de sinais, e sem conhecimento do que se convencionava chamar de “cultura surda”. Por outro lado, esse mesmo desconhecimento era visto como o responsável por uma das condições clássicas de realização da pesquisa etnográfica, que é o estranhamento: para quem é introduzido pela primeira vez num meio que lhe é estranho, tudo é significativo, nada pode ser previamente hierarquizado numa escala de valores entre o insignificante e o relevante: tudo é digno de observação e registro.

Inicialmente, cabe uma apresentação das características comuns dos quatro espaços da observação: Adefav (Associação para Deficientes da Áudio Visão – Cambuci), Derdic (Divisão de Educação e Reabilitação dos Distúrbios da Comunicação, Vila Clementino), Instituto Santa Teresinha (Saúde) e EMEE Helen Keller (Escola Municipal de Educação Especial – Aclimação). Todas as festas eram promovidas por instituições, e instituições para surdos e não de surdos. Duas delas, Adefav e Derdic, são voltadas para a capacitação e reabilitação: a primeira, Adefav, trabalha com surdos, surdos-cegos e múltiplos deficientes sensoriais; a segunda, vinculada à PUC/SP, é especializada em distúrbios da audição, voz e linguagem. As duas últimas são instituições de ensino para surdos.

Todas as festas eram juninas, isto é, inseriam-se num ciclo festivo de ampla difusão, tanto nos grandes centros como em cidades pequenas e ambientes rurais no país, de norte a sul, apresentando um “roteiro” básico e *performances* já estabelecidas: barraquinhas para venda de comidas e bebidas típicas, uso de roupas e adereços para caracterizar o personagem “caipira”, além de brincadeiras e folguedos, entre os quais a fogueira e a quadrilha.

A música é um dos elementos constitutivos dessa festa e, se pode parecer alheia e despropositada num encontro de surdos, não o é enquanto parte estruturante desse tipo específico de comemoração. Ouvintes – pais, parentes e amigos de surdos – também desfrutam da festa, o que mostra serem esses eventos pontos de encontro mais amplos, colocando em contato diversas categorias de pessoas: não se trata de guetos, mas de espaços alargados de encontro e trocas.

O ambiente geral de todas elas era de muita animação, como acontece nas demais festas juninas que se multiplicam na cidade nessa época do ano. No caso dos eventos em instituições voltadas para as pessoas surdas, porém, um elemento diferenciador era que o público-alvo aparecia como mais importante que a inserção espacial: enquanto festas juninas de bairro ou escola geralmente congregam pessoas ligadas por vínculos de proximidade territorial ou institucional, nas de surdos percebia-se uma frequência dada em função da condição de surdos; pude notar, no pouco tempo de convívio, vários rostos que estavam em quase todas as festas: é como se houvesse um calendário que os surdos conhecem e frequentam, seja qual for o lugar ou instituição onde ocorram.

Essas festas, conquanto constituam momentos de celebração e encontro de pessoas surdas *qua* surdos, permitem encontros e trocas entre elas nas suas diferenças, seja de classe social, escolaridade, origem, local de moradia e vizinhança: é como se pudessem apreciar, para além da condição comum que as une, as diferenças entre si, o que as torna interessantes umas em relação às outras; mas também abrem espaço para o afloramento de atritos, divergências. Propiciam, ainda, intersecção pública com o universo dos ouvintes, mas em condição de superioridade em relação a eles, invertendo a situação do que ocorre no dia-a-dia; ao menos ali, no momento da festa, os surdos eram mais numerosos, comunicavam-se em sua língua,<sup>2</sup> exibiam seus estilos e posturas

---

<sup>2</sup> Em geral se imagina que a língua de sinais é um código mimético, constituído por um conjunto de gestos mais ou menos alusivos ao mundo dos objetos e, por conseguinte, inteligível universalmente. No campo dos estudos linguísticos, é com o trabalho de Stokoe (1960) e sua análise da American Sign Language (ASL) que, pela primeira vez, a língua de sinais deixa de ser vista como pantomima para ser analisada como uma língua natural com uma gramática específica e com todas as suas partes constitutivas: fonologia, morfologia, sintaxe e semântica. Atualmente, em virtude de novas pesquisas (Klima; Bellugi, 1979; Liddell, 2003; Liddell; Johnson, 1989; etc.) já não há dúvidas por parte dos linguistas sobre o fato de os surdos possuírem a língua de sinais como língua natural. Esses estudos têm contribuído significativamente para que inúmeros países desenvolvam políticas de reconhecimento das diferentes línguas de sinais. No caso do Brasil, chama-se “libras” (língua brasileira de sinais) e foi conhecida com língua oficial dos surdos por meio da Lei Federal 10.436, de 24 de abril de 2002, regulamentada pelo Decreto Federal 5.626, de 22 de dezembro de 2005.

corporais características; os ouvintes evidentemente constituíam a minoria. A seguir, trechos dos relatos de campo das duas primeiras festas:

Na Adefav, a festa, no cair da tarde do dia 7 de junho de 2002, era na rua, em frente à sede da instituição. Em torno do nº 253 da rua Lacerda Franco, distribuía-se as barracas, as mesas e cadeiras e o pequeno palco. De certa forma o espaço assim constituído era uma extensão das dependências da associação, a qual servia de retaguarda e oferecia a infra-estrutura básica para a festa: depósito, banheiro, cozinha, refúgio, camarins... Como a instituição atende, além de surdos, crianças com múltiplas deficiências, essa proximidade garantia o fornecimento de cuidados extras para seu público específico. A festa lembrava a situação descrita no texto “Quando a rua vira casa”,<sup>3</sup> ou, colocando desde outra perspectiva, mostrava a casa crescendo, incluindo o espaço da rua. O fechamento de uma ou várias vias públicas é uma estratégia bastante comum em comemorações de bairro, incluindo até experiências mais amplas, como as conhecidas “feiras de vila” (Vila Pompéia, Vila Madalena e outras). Desta forma a rua, no contexto da grande metrópole, em determinadas ocasiões é novamente apropriada pelos moradores de forma integral, podendo-se andar por ela sem perigo, desfilhar, apreciar, exhibir-se, ir de um canto para outro.

Uma experiência singular foi o contato com Cláudia Sofia, uma moça surda e cega que frequenta a Adefav e ali atua; após observar sua forma de comunicação com outro surdocego, pedimos a uma das diretoras da instituição para entrar em contato com ela, no que fomos prontamente atendidos.<sup>4</sup> A experiência foi marcante; a diretora contou que havia outra moça, também surda e cega, que atuava em outro circuito: por ser evangélica, não frequentava festas e assim procurava contato com pessoas na sua condição em templos e igrejas.<sup>5</sup> Sofia foi uma das pessoas que voltamos a encontrar na festa seguinte, no Instituto Santa Teresinha, conforme o convite:

“O Instituto Santa Teresinha convida para a tradicional festa junina que se realizará no dia 15 de junho das 16 às 22 horas, na rua Jaguari, 364, na quadra de esportes da OEMAR. O comprador deste convite concorrerá ao seguinte prêmio: 1 máquina fotográfica digital – clone.”

---

<sup>3</sup> Ver Santos e Vogel (1985).

<sup>4</sup> Participaram também dessa ida a campo os alunos César Augusto Assis Silva, Carin Hosoe e Danilo Gersosimo.

<sup>5</sup> O contato com Cláudia Sofia e sua forma de comunicação com outros surdos e com falantes-ouvintes será relatado mais adiante.

O meu ingresso, que custou R\$ 3,00, era de número 1.529; como cheguei em torno das 20h00, ele pode ser tomado como um indicador da quantidade de pessoas que até aquele momento tinham ido ao evento. E essa foi, de fato, uma experiência nova. Em contraste com o clima tranqüilo e familiar da festa da Adefav, aqui, o ambiente era mais agitado, as pessoas estavam bastante animadas e realmente havia muita gente. Os ônibus nas imediações atestavam que tinha vindo gente de outras cidades e até de outros Estados. Tive a sensação de estar entrando numa “comunidade em festa”, numa aldeia em efervescência: nunca tinha visto tantos surdos juntos e essa densidade permite percepções vívidas e ricas de suas formas de sociabilidade, de suas particularidades como grupo diferenciado.

Como um estrangeiro, caminhava no meio deles apreciando as rodinhas de conversa, dos grupos de amigos, os casais, as conversas, a forma como estavam vestidos; pelo fato de não dominar a língua de sinais, não me prendi a nenhum grupo, nem procurei decifrar o que diziam; interessava-me, nesse momento, fazer uma imersão nesse ambiente novo, cujo código básico de comunicação me era estranho. Como eram as regras de etiqueta? Pode-se passar no meio de uma roda de conversa? Como pedir desculpas por um esbarrão? Completamente ignorado por todos, restavam-me outros códigos e outros planos de observação, sendo obrigado a apurar o olhar, já que os significados não podiam provir por intermédio do som. São raros esses momentos, na experiência etnográfica: a prática mostra que aos poucos vai-se adentrando no universo do outro, que acaba perdendo essa capacidade de maravilhar, e termina tornando-se familiar ao observador.<sup>6</sup>

Num determinado momento subi os degraus da arquibancada que fica diante da quadra onde rolava a festa e, lá de cima, tive acesso a um espetáculo realmente inusitado: uma disparidade entre a multidão e o barulho que deveria estar fazendo, numa festa de ouvintes; em contraste, havia um fervilhar de mãos numa espécie de frenética pantomima, ao menos aos olhos de um leigo. Em termos plásticos e coreográficos o espetáculo era realmente impressionante, e me perguntei se o efeito do barulho, da algaravia, da música no último volume sobre um ouvinte seria da mesma ordem, em termos até de uma experiência extática, ao efeito produzido pelo “mar de mãos”, sobre uma pessoa surda.<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup> Ver, a propósito, Magnani (1997).

<sup>7</sup> Em estudos clássicos sobre estados de êxtase e possessão discute-se o papel da música, do ritmo, dos cânticos, louvações, etc. sobre a produção de estados alterados de consciência. É de perguntar-se que situação poderia produzir efeito similar numa pessoa surda: a profusão e intensidade dos sinais? As cores? A vibração sentida pelo corpo como um todo, como um receptor mais amplo e genérico?



Ganhei a revista “Sentidos – a inclusão social com alto astral”, recebi prospecto e explicações sobre as vantagens de determinada marca de aparelho telefônico para surdos, conversei um pouco com Cláudia Sofia, encontrei uma participante do nosso grupo de pesquisa (Lia) e entrei nas filas das barraquinhas de bebidas, sanduíches, etc. para comprar tíquetes. Já na rua, indo embora, ganhei um folheto intitulado “Por que eu”, de uma igreja evangélica, com considerações a essa pergunta, dirigida a diversas pessoas com doenças graves e defeitos físicos. A resposta, no folheto, consistia em reconhecer os próprios pecados e esperar a graça de Deus para suportar a dor e o sofrimento. Nada mais distante do que o clima reinante na festa a que acabava de assistir...

As outras duas festas observadas ocorreram, respectivamente na Deric (Vila Clementino) e na EMEE Helen Keller (Aclimação). A primeira, cujo ingresso era mais barato, um real, foi no dia 22/06/2002, na rua Dra. Neyde Aparecida Sollito, nº 435. Apesar de ter chegado, com Valéria, já quase no fim da festa ainda consegui comprar uma latinha de cerveja, para entrar no clima e poder circular à vontade. De novo, lá estava Lia que nos apresentou a algumas pessoas importantes do meio. Não deu para avaliar a animação dessa festa, mas os grupos remanescentes manifestavam o mesmo padrão de intensidade de comunicação entre si; também era mais visível presença de familiares acompanhando os alunos; numa das dependências da escola, contígua à quadra, estava ocorrendo um bingo.

Na escola Hellen Keller, rua Pedra Azul, nº 314, a festa foi no dia 29 de junho e o ingresso também de R\$ 1,00. Carin, Danilo e César também estavam presentes. Como no Instituto Santa Teresinha, havia muita gente, muita animação e a circulação era intensa. Na quadra poliesportiva rolava uma partida de futebol e pude apreciar a já comentada disposição física e envolvimento dos surdos com o esporte. Uma brincadeira comum em festas juninas, que consiste em prender alguém numa cadeia da qual só se sai mediante algum tipo de pagamento, era feita com, digamos, muito entusiasmo e... vigor físico. Numa sala ao lado, já nas dependências da escola, havia computadores com documentários relativos a personagens importantes na história dos surdos, suas conquistas, e um vídeo com noticiário feito por e para surdos, produzido na própria escola.

### *Solenemente ignorado!*

O trabalho de campo nessas quatro festas juninas, que permitiram o primeiro contato com os surdos, em um ambiente privilegiado de lazer e

sociabilidade, marcou o início das pesquisas. Animado, principalmente pelo resultado das experiências em duas delas, a festa junina de rua, organizada pela Adefav, e a outra, pelo Instituto Santa Teresinha – tradicional colégio particular dedicado só ao público surdo – “bem sucedidas”, pois nelas pude fazer bons contatos e obter *insights* e pistas interessantes (e que serão objeto de análise mais adiante), resolvi fazer, sem mais demora, uma nova incursão ao mundo dos surdos no mesmo ano de 2002. Era a “Festa do Cowboy”, programada pela Associação dos Surdos de São Paulo, um sobrado no parque Jabaquara, zona Sul da cidade:

Comprei o ingresso e, uma vez lá dentro, consegui fazer contato com uma pessoa que, por meio da leitura labial, entendeu minha pergunta e confirmou que, “sim, ali era a festa”, naquela voz típica de surdo oralizado.

Busquei um bom lugar, sentei-me esperando o que iria acontecer, pois havia pouca gente ainda. À medida que as pessoas chegavam, cumprimentavam-se efusivamente e logo entabulavam conversa na sua língua de sinais – e eu lá, sentado numa cadeira, esperando alguma coisa acontecer... (mas torcendo para que antes chegasse um intérprete ou algum conhecido, pois não estava entendendo nada e não podia circular porque o ambiente era pequeno). Cada vez chegavam mais surdos e, eles sim, se conheciam, formando grupinhos animados; divertiam-se muito, riam, comunicavam-se e eu absolutamente alheio, sem a menor chance não só de entender o que diziam, mas de provocar algum contato: sentia-me fora de seu foco visual, era percebido num relance e imediatamente classificado como de fora daquele pedaço, impossibilitado de ser integrado por não dominar o código de reconhecimento e comunicação. A situação de desconforto foi num crescendo até que chegou um momento, depois de quase três horas de isolamento, de silêncio, de não entender nada e de não poder participar, em que resolvi ir embora, absolutamente frustrado com essa experiência, tão diferente das duas anteriores.

Mas, chegando a casa e, pondo em prática uma das regras que costumo indicar aos alunos após a volta do trabalho de campo, que é rever e passar a limpo as anotações do caderno, dei-me conta – e anotei, como dado relevante – que tinha acontecido comigo a mesma coisa que ocorre com eles quando, minoritários, estão em ambiente dominado pelos ouvintes: são ignorados em sua diferença. Assim, por um caminho inesperado, uma impressão nova e contrastiva fez parte do legado que apenas começava a ser acumulado na pesquisa sobre o tema.

Das observações e impressões obtidas no decorrer do trabalho de campo nessas festas, algumas considerações gerais, pistas e perguntas para futuras incursões foram anotadas. Em primeiro lugar, chamou a atenção a faixa etária dos participantes: eram, em sua grande maioria, jovens, entre 14 e 30 anos, aproximadamente. Havia que se perguntar se essa predominância é devida ao fato de se tratar de festas em ambiente escolar e se surdos mais velhos oferecem ou não maior resistência à participação em eventos públicos. Poder-se-ia investigar se em outros eventos – religiosos, de ensino, cultural, etc. – mantém-se essa predominância juvenil. Teria algo a ver, também, com uma melhor *performance* na língua de sinais?

Outra questão a ser aprofundada é com relação às origens e posições de classe, além de local de moradia. Haveria, por exemplo, alguma correlação negativa entre melhor desempenho na língua de sinais e nível de renda e/ou escolaridade? Em outros termos: pessoas surdas de classes sociais mais altas tenderiam a receber treinamento com vistas à oralização, com ajuda da fonoaudiologia, diferentemente de surdos de camadas mais pobres, aos quais não restaria outra alternativa para comunicação senão a língua de sinais? Nesse caso, qual seria seu grau de generalidade e abrangência? Não poderia, nesse caso, restringir-se a uma espécie de “dialeto de periferia”? Evidentemente, essa é uma questão também pertinente à área da sociolinguística, cuja abordagem vai além do âmbito de uma pesquisa especificamente em festas e momentos de lazer, mas tem a ver com a amplitude do campo de trocas e experiências a que os surdos, em seus diferentes graus, modalidades, nuanças, têm acesso.

Nas festas observadas foi possível notar a presença de grupos familiares mais marcadamente em duas delas: Adefav e Escola Helen Keller. No Instituto Santa Teresinha, de ambiente mais cosmopolita, predominavam grupos de jovens. Até onde pude notar, havia representantes de um segmento importante no universo dos surdos, o dos intérpretes, nas festas analisadas. Qual a participação deles, nesse tipo de evento? Estariam eles lá desfrutando, a seu modo, de uma festa, que de certa maneira é também deles? Qual é a rede e os espaços de lazer e encontro dos intérpretes, cujo trabalho (e sem dúvida, valores, interesses, etc.) está ligado a esse universo específico?

Essa incursão a campo realmente mostrou, de forma viva e convincente, a existência de um segmento diferenciado e a presença de um mecanismo particular de elaboração simbólica e comunicação. Uma questão a aprofundar é: qual o estatuto do que é, nesse meio, denominado “cultura surda” e desse

instrumento de comunicação, a língua de sinais? Qual é o grau de universalidade que apresentam e de que forma absorvem traços, marcas, expressões ligados a círculos de socialização específicos?

Tais indagações, evidentemente, são mais gerais e transcendem a etnografia nos espaços de lazer: apontam para questões de fundo e requerem uma reflexão mais teórica, multidisciplinar e outros recortes de pesquisa de campo. O que, sim, o plano empírico da observação mostrou foi a existência tanto de um núcleo politicamente consistente, formado pelos surdos que se comunicam pela língua de sinais – e que se colocam como referência e interlocutores, por exemplo, de políticas públicas – como de surdos que se aglutinam com base em outros vínculos, do tipo religioso, ou de lazer. É preciso identificar, observar, descrever e analisar as relações, passagens, conflitos e trocas entre esses diferentes polos de aglutinação

Para tanto a questão da cidade é crucial, em termos estratégicos. Os graus de uso, a formas de mobilidade, a multiplicidade de pontos de encontro, as oportunidades de trabalho, estudo, etc. oferecidas pelas diversas escalas urbanas é que vão determinar um maior ou menor campo de trocas, permitindo construir, fortalecer e exibir marcas de identidades que se legitimam na medida em que são assumidas pelos “de dentro” e exibidas para “os de fora”. É preciso, pois, identificar os *pedaços*, os *circuitos*, os *trajetos*<sup>8</sup> que constituem diversas modulações ou gradações do espaço público onde se pode perceber a construção de múltiplas identidades – em contraste com o confinamento do espaço privado, que dificilmente consegue fazer a passagem do estigma, negativo, para a marca de pertencimento, positiva.

## Conclusão

Foi a partir dessas primeiras experiências que a equipe do NAU voltada para a pesquisa com os surdos teve acesso a outros espaços de encontro e socialização, como os cultos religiosos, congressos, encontros e apresentações teatrais. Em cada um desses contextos, novas pistas foram surgindo, colocando outras questões que não cabe detalhar aqui. As impressões etnográficas a

---

<sup>8</sup> E que se abrem para além dos limites de uma cidade, instaurando redes e fluxos mais amplos.

partir das primeiras incursões nesse terreno abriram, como se verá a seguir, um campo novo, desafiador.

Assim, a partir desses relatos, parciais, que reportam de maneira episódica algumas situações de campo, é possível retomar as reflexões feitas no início do artigo: em primeiro lugar, a **experiência etnográfica**, em duas circunstâncias diferentes: como **primeira impressão**, em contato com um tema e campo completamente desconhecidos e, em seguida, como **experiência reveladora**, com a pesquisa já em andamento.

Ilustra o primeiro caso o encontro com Cláudia Sofia Indalécio Pereira, surdocega, na festa da Adefav, citada mais acima. Chamou a atenção a forma por meio da qual ela se comunicava com outro surdocego, um sistema denominado “libras tátil”: trata-se de uma modalidade em que a configuração das mãos na produção dos sinais não é, evidentemente, vista, mas sentida pelo contato físico, numa espécie de “balé a quatro mãos”.

Pedimos, então, a uma diretora da instituição para entrar em contato com ela. A modalidade de comunicação utilizada pela jovem surdocega em interlocução com ouvintes-falantes, porém, era outra, mais surpreendente ainda: chama-se “tadoma”: a pessoa surdocega decodifica a fala de seu interlocutor colocando a mão no rosto de quem fala de forma que o polegar toque, suavemente, a fissura dos lábios para acompanhar seus movimentos enquanto os outros dedos sentem a vibração das cordas vocais passando pela garganta. Essa jovem com quem conversamos na ocasião é uma das poucas pessoas surdocegas que se comunica, no Brasil, por meio desse método.<sup>9</sup>

Cláudia Sofia contou que quando tinha seis anos ficou surda (portanto já tinha adquirido a *performance* do português, na modalidade oral, como língua materna) e passou se comunicar por meio de leitura labial. Mais tarde, por volta dos dezesseis anos, tornou-se também cega, o que a impediu de se comunicar, pois não conhecia nenhum outro meio para a recepção de informação. Certo dia ela tocou com seus dedos a proximidade dos lábios de seu interlocutor, pedindo para que falasse normalmente com ela. A partir daquele momento Cláudia Sofia passou a desenvolver a percepção do que era dito pelos outros, não pelo som, mas pela vibração sentida na ponta dos dedos, desenvolvendo,

---

<sup>9</sup> Essa denominação deriva do nome de duas crianças surdas, Winthrop Tad Chapman e Oma Simpson, alunos treinados nesse sistema pela professora Sophia Kindrick Alcorn nos anos 1920, na Kentucky School for the Deaf, em Danville, Kentucky (EUA).

assim, sua própria versão do “tadoma”. Na festa em que a conhecemos, cada pessoa de seu círculo de amizades que se aproximava para conversar a tocava em determinado ponto do corpo, repetindo ou não o toque, para que ela pudesse identificar prontamente quem havia chegado e quem queria conversar. Entrar em contato e interagir com essa pessoa e sua surpreendente forma de comunicação foi realmente uma experiência marcante.<sup>10</sup>

A outra **experiência etnográfica** que classifico como de primeira impressão foi a situação descrita mais acima como o “mar de mãos”, na festa junina do Instituto Santa Teresinha. Ao deixar-me tocar pela experiência de estar no meio de pessoas tidas como deficientes, justamente na capacidade auditiva, mas em evidente e frenético estado de comunicação, só me restou essa metáfora para descrever o espetáculo, visto do alto de uma de uma arquibancada – inesperado refúgio e posto de observação para um estrangeiro: a nenhum “nativo” surdo lhe ocorreria subir até lá só para observar algo absolutamente natural, desde sua perspectiva. À medida, porém, que se vai acostumando com o “inusitado” dessas **experiências etnográficas de primeira impressão**, elas paulatinamente vão ficando para trás – resolvidas, esquecidas ou subsumidas em outras. No entanto, como sucedeu nesse caso, seu poder evocativo tem a capacidade de marcar todo o trabalho.

Algo diferente dessas duas situações foi o ocorrido na Festa do Cowboy, também já relatada mais acima sob o título “Solenemente ignorado!” Para qualificar essa nova situação, retomo um qualificativo já usado por outros autores (Peirano, 1995), denominando de **experiência reveladora**, pois é do tipo que ocorre ao longo da pesquisa, já superados os momentos de estranhamento ou deslumbramento iniciais. Nesse caso em particular foi a sensação de isolamento no *pedaço* dos surdos que “afetou” (Favret-Saada, 1990) o pesquisador, fazendo-o experimentar uma condição anteriormente percebida apenas de maneira racional. Quando passei mais de duas horas isolado, sem qualquer comunicação com os participantes da festa, pude vivenciar o que representa estar imerso num mundo onde o registro que permite a circulação de significados é suspenso e substituído por outro, não conhecido: tal é o caso dos surdos, em sua vida cotidiana, no mundo dos ouvintes. E se na festa no Instituto Santa

---

<sup>10</sup> Essas e outras informações sobre as festas aqui referidas estão mais desenvolvidas no capítulo “As festas juninas no calendário de lazer de jovens de jovens surdos na cidade de São Paulo”, em Magnani; Assis Silva; Teixeira (2008).

Teresinha a experiência de imersão foi “epifânica”, aqui teve um tom de desalento. Mas foi altamente reveladora: abriu outros horizontes.

Já a **prática etnográfica** – planejada, continuada, com cronograma – traria outras evidências ao longo da pesquisa: primeiro, a descoberta da língua de sinais como língua natural e dotada de gramática – contrariamente à idéia do senso comum que a considera mimética, e portanto, universal; em seguida, percebê-la como sinal diacrítico do “núcleo duro” de um “movimento surdo”, constituído por surdos escolarizados, militantes em prol de direitos específicos, proficientes na língua de sinais que a tomam e exibem como elemento diferenciador. Em vez de uma minoria marcada pela deficiência, consideravam-se membros (e representantes legítimos) de uma “minoria linguística”, portadores de uma “cultura surda” e até de um “orgulho surdo”. Se num primeiro momento eles constituíram nossos interlocutores privilegiados e introdutores a um mundo cujos horizontes nos eram até então desconhecidos, aos poucos a **prática etnográfica** permitiu (a despeito deles) ampliar esse mundo com outros atores, até então despercebidos ou desprestigiados: os “surdos oralizados” que valorizam a fala como estratégia de inclusão; os surdos pouco proficientes em libras, os que utilizam a leitura labial, os que usam aparelhos ou com implante coclear,<sup>11</sup> os surdos de condição social e econômica mais baixa, cujo espaço de sociabilidade e aprendizado são as igrejas evangélicas, os intérpretes de línguas de sinais – esses e outros personagens que iam aparecendo também tinham seu lugar e faziam parte do “mundo surdo”, entendido no sentido que Howard Becker dá a esse termo (Becker, 1982; Becker; Pessin, 2006).<sup>12</sup> Agora, sim, estava-se diante de uma **totalidade** mais ampla, capaz de abrigar matizes, comportamentos, valores, etc. que, da perspectiva dos nossos primeiros informantes, os surdos politizados, deviam ficar de fora pois eram irrelevantes, senão falsos, equivocados.

Como foi dito no começo do artigo, essa **totalidade** não constitui um recorte empírico, é mais um pressuposto, uma condição da pesquisa, mas pode

---

<sup>11</sup> Implante coclear é um dispositivo eletrônico composto por duas partes – uma interna, cirurgicamente implantada e outra parte usada externamente ao corpo – que busca desempenhar a função das células ciliadas, fornecendo a estimulação elétrica às células ganglionares espirais remanescentes no nervo auditivo da cóclea.

<sup>12</sup> Ver também Vilhena (1990).

se apresentar e se desdobrar na forma de arranjos identificáveis que permitem descrever alianças, *links*, redes.

Essas totalidades são identificadas e descritas por categorias que apresentam, conforme já afirmado, um duplo estatuto: surgem a partir do reconhecimento de sua presença empírica, na forma de arranjos concretos e efetivos por parte dos atores sociais, e podem também ser descritas num plano mais abstrato. Nesse caso, constituem uma espécie de modelo, capaz de ser aplicado a contextos distintos daquele em que foram inicialmente identificados. São, portanto, resultado do próprio trabalho etnográfico, que reconhece os arranjos nativos mas que os descreve e trabalha num plano mais geral, identificando seus termos e articulando-os em sistemas de relações. (Magnani, 2002, p. 20).

O *circuito* dos equipamentos em que se realizam as festas juninas, num calendário amplamente conhecido no mundo surdo, é um exemplo; o das instituições religiosas com suas diferenças nas formas de evangelização (o ministério dos surdos das Igrejas Batistas, o das Testemunhas de Jeová e a pastoral dos surdos da Igreja Católica), cada qual com implicações para a rede de sociabilidade dos surdos, é outro. A grande quantidade de jovens intérpretes de libras egressos das igrejas evangélicas foi uma das pistas que permitiu identificar esse *circuito* das igrejas como fator relevante na constituição do movimento surdo e da própria língua de sinais brasileira, como mostram Assis Silva e Teixeira (2008).

Dessa forma, uma das categorias nativas, *mundo surdo*,<sup>13</sup> em vez de ser descartada como uma expressão ideológica, de alcance limitado na fala dos surdos militantes, foi assumida, retomada e descrita como categoria de análise, podendo então dar consistência e ampliar – ao menos no horizonte e no estado atual da pesquisa sobre esse tema em São Paulo – um universo

---

<sup>13</sup> Entre muitas outras, como “cultura surda”, “orgulho surdo”, “minorias linguísticas”, “comunidade surda”, etc., amplamente usadas tanto por integrantes do movimento surdo como por autores dos chamados “estudos surdos” – esse termo, segundo Skliar (2001), abarcaria apenas estudos na área de educação sobre a temática da surdez, mas é possível estender sua abrangência para áreas como linguística, psicologia, fonoaudiologia, computação e outras. Algumas expressões consideradas estigmatizantes em certos meios, como “surdo-mudo” e “deficiente auditivo” também fazem parte do “mundo surdo”, em determinadas circunstâncias. “Deficiente auditivo”, por exemplo, é utilizada em contextos em que é conveniente aliar-se a outros segmentos de portadores de necessidades especiais para obtenção de objetivos comuns no campo das políticas públicas.



constituído por uma série mais diversificada de atores sociais, práticas, regulamentos, associações, equipamentos, agências, etc. Estruturado em *circuitos*, cortado por *trajetos*, repartido em *pedaços*, separado por *pórticos*, tal é o *mundo surdo*, complexo e diferenciado, muito distante da visão que circula no âmbito do senso comum, mesmo se obtida com o recurso de alguma “espécie de estágio”...

Para captar essa dinâmica, contudo, é preciso situar o foco nem tão de perto que se confunda com a perspectiva particularista de cada usuário e nem tão de longe a ponto de distinguir um recorte abrangente, mas indecifrável e desprovido de sentido. Em suma, se o “olhar de perto e de dentro” permite captar sutilezas e distinções (Geertz, 1978, p. 35) por meio das diferentes formas de experiências etnográficas, é preciso que um olhar mais distanciado, ao longo da prática etnográfica, complementa a análise, de modo que aqueles “conhecimentos descontínuos” de que falava Lévi-Strauss, que ainda não formam um todo, possam prender-se “a um conjunto orgânico”, adquirindo “um sentido que lhes faltava anteriormente” (Lévi-Strauss, 1991, p. 415-416).

## Referências

ASSIS SILVA, C.; TEIXEIRA, J. Entre a “cultura surda” e a cura da surdez: análise comparativa das práticas da Igreja Batista e da Igreja Internacional da Graça de Deus no Brasil. *Revista Cultura y Religión*, v. 2, n. 3, Diciembre 2008. Disponível em: <[http://www.revistaculturayreligion.cl/articulos/vol2\\_n3\\_2008\\_6\\_cesar\\_assis\\_y\\_jacqueline\\_moraes.pdf](http://www.revistaculturayreligion.cl/articulos/vol2_n3_2008_6_cesar_assis_y_jacqueline_moraes.pdf)>. Acesso em: 15 dez. 2008.

BECKER, H. *Art worlds*. Berkeley: University of California Press, 1982.

BECKER, H.; PESSIN A. A dialogue on the ideas of ‘world’ and ‘field’. *Sociological Fórum*, v. 21, p. 275-286, 2006.

BRITO, D. Empresas mudam para atender baixa renda. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, ano 87, n. 28.593, 16 jul. 2007. Caderno Dinheiro.

CARDOSO, R. (Org.). *A aventura antropológica– teoria e pesquisa*. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

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

DAMATTA, R. O ofício do etnólogo, ou como ter “anthropological blues”. In: DAMATTA, R. *Relativizando: uma introdução à antropologia social*. Petrópolis: Vozes, 1974. p. 150-173.

DURHAM, E. Os problemas atuais da pesquisa antropológica no Brasil. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 25, p. 159-170, 1982

FAVRET-SAADA, J. Être affecté. *Gradhiva*, n. 8, p. 3-10, 1990.

GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1978.

GEERTZ, C. *Local knowledge: further essays in interpretive anthropology*. New York: Basic Books, 1983.

GOLDMAN, M. Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. Etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia. *Revista de Antropologia*, São Paulo: USP, v. 46, n. 2, p. 423-444, 2003.

KLIMA, E.; BELLUGI, U. *The signs of language*. Cambridge, Ma: Harvard University Press, 1979.

LE PAYS des sourds. Direção: Nicolas Philibert. Itália, França, Reino Unido, Suíça: BBC, Canal+, Centre Européene Cinématographique Rhône-Alpes, CNC, Fondation de France, Le Sept Cinéma, Les Films d’Ici, MKL, RAITRE, TSR, 1992. 99 min, color.

LÉVI-STRAUSS, C. Introducción a la obra de Marcel Mauss. In: MAUSS, M. *Sociología y antropología*. Madrid: Editorial Tecnos, 1971. p. 13-42.

LÉVI-STRAUSS, C. *O pensamento selvagem*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976.

LÉVI-STRAUSS, C. *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1991.

LIDDEL, S. K. *Grammar, gesture and meaning in American sign language*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

LIDDELL, S. K.; JOHNSON, R. E. American sign language: the phonological base. *Sign Language Studies*, n. 64, p. 195-278, 1989.

MAGNANI, J. G. O campo da Antropologia. In: PASSOS, M. L. P. (Org.). *Os campos do conhecimento e o conhecimento da cidade*. São Paulo: Museu Paulista da USP, 1992. p. 45-56. (Cadernos de História de São Paulo, 1).

MAGNANI, J. G. O velho e bom caderno de campo. *Revista Sexta Feira*, n. 1, p. 8-12, maio 1997.

MAGNANI, J. G. *Festa no pedaço: cultura popular e lazer na cidade*. 3. ed. São Paulo: Hucitec, 1998.

MAGNANI, J. G. De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 17, n. 49, p. 11-29, 2002.

MAGNANI, J. G.; ASSIS SILVA, C.; TEIXEIRA, J. As festas juninas no calendário de lazer de jovens surdos na cidade de São Paulo. In: LUCENA, C. T.; CAMPOS, M. C. de S. *Questões ambientais e sociabilidades*. São Paulo: Humanitas: Fapesp, 2008. p. 55-76.

MAGNANI, J. G.; MANTESE, B. *Jovens na metrópole: etnografias de circuitos de lazer, encontro e sociabilidade*. São Paulo: Terceiro Nome, 2007.

MARCUS, G. Identidades passadas, presentes e emergentes: requisitos para etnografias sobre a modernidade no final do século XX ao nível mundial. *Revista de Antropologia*, v. 34, p. 197-221, 1991.

MERLEAU-PONTY, M. De Mauss a Claude Lévi-Strauss. In: MERLEAU-PONTY, M. *Textos selecionados*. São Paulo: Abril Cultural, 1984. p. 193-206. (Coleção Os Pensadores).

PEIRANO, M. *A favor da etnografia*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.

SANTOS, C. N.; VOGEL, A. (Coord.). *Quando a rua vira casa*. 3. ed. revista e atualizada. Rio de Janeiro: Ibam/Finep: Projeto, 1985.

SKLIAR, C. (Org.). *A surdez: um olhar sobre as diferenças*. Porto Alegre: Mediação, 2001.

STOKOE, W. *Sign language structure*. Silver Spring, MD: Linstok Press, 1960.

VILHENA, L. R. *O mundo da astrologia: estudo antropológico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

Recebido em: 29/12/2008

Aprovado em: 10/03/2009