

O papel de mediação do/a antropólogo/a (entre informantes e serviços públicos): um estudo de caso na Quinta da Vitória, Loures

Rita d'Ávila Cachado

CIES-IUL (Centro de Estudos e Investigação em Sociologia)

Bolseira Pós-doc FCT, Portugal

Resumo

Este artigo procura fornecer uma reflexão sobre os efeitos das inevitáveis interações entre os antropólogos e os informantes em trabalho de campo. A reflexão começa com uma breve revisão sobre os posicionamentos críticos e alternativos à antropologia aplicada exercida nos contextos coloniais, para depois se debruçar sobre algumas das experiências vividas em trabalho de terreno, que poderão contribuir para a desconstrução das ainda indesejadas interferências dos antropólogos no terreno. O estudo de caso apontado no título refere-se a um contexto habitacional com grandes mudanças para a população que o habita. Para resumir a contextualização sociopolítica em causa, no início dos anos 1990 o governo português anuncia o Programa Especial de Realojamento (PER) para todos os conjuntos habitacionais degradados, chamados bairros de *barracas*. Um destes bairros é a Quinta da Vitória, local onde desenvolvi o meu trabalho etnográfico, habitado por populações etnicamente diferenciadas, donde se destaca em termos numéricos a população hindu. À semelhança de muitos outros bairros da Grande Lisboa e Porto, a Quinta da Vitória e seus habitantes foram inscritos no programa de realojamento em habitação social. As famílias passaram a lidar com um conjunto de instituições e serviços públicos envolvendo muita burocracia de difícil compreensão. É neste contexto de segregação e de difícil acesso a informação, e ainda porque existia uma grande falta de trabalhadores sociais no bairro, que no meu trabalho como antropóloga comecei a ser solicitada para auxiliar a população em situações de complexa resolução. O artigo salienta uma situação em que uma prática religiosa realizada naquele bairro desde que os hindus o habitam é posta em causa e como a colaboração do antropólogo pode ser importante nestes casos. Finalmente, o artigo conclui com uma avaliação positiva destas situações de mediação, como uma forma de retribuição aos informantes.

Palavras-chave: mediação cultural, encontro etnográfico, habitação, bairros, Hinduísmo

Este artigo parte de uma reflexão metodológica sobre os efeitos das interações no terreno entre o antropólogo e os seus informantes. A Quinta da Vitória é um bairro de

habitação precária onde tenho desenvolvido trabalho de campo com observação participante desde o ano 2000. Este bairro atravessa um processo de realojamento prolongado, e é por isso um contexto particularmente fértil em situações que me colocaram numa situação de mediadora cultural informal. Estas situações são particularmente frequentes entre os que desenvolvem trabalho de campo onde ocorrem processos de construção identitária face ao exterior das comunidades em causa. Apesar de comum, a reflexão sobre estas situações é escassa. Este artigo procura explorar o papel de mediação que ocorreu por diversas ocasiões na relação antropólogo-informantes no terreno em causa. O artigo começa com uma questão de carácter teórico-metodológico para depois se debruçar sobre o terreno, onde se verificaram inúmeras situações que evidenciam a tensão entre pesquisa etnográfica e mediação cultural.

Antropologia pública?

O homem como principal enfoque de estudo da antropologia e outras ciências sociais tem sido fonte inesgotável de reflexão sobre as interações com as pessoas estudadas. Uma das vertentes essenciais das relações estabelecidas no terreno é a inevitável influência do mundo e da visão do mundo do investigador sobre o *objecto* de pesquisa. As histórias destas interações multiplicam-se na literatura antropológica (cf. Stocking 1983) e cada etnógrafo tem a sua parcela de episódios no terreno. As preocupações com as implicações dos antropólogos no terreno começaram pelo menos desde Malinovski (1922), mas a crítica ao compromisso da disciplina com os governos coloniais só surgiria algumas décadas depois (Condominas 1965; Balandier 1973). Face a um posicionamento da disciplina excessivamente auto-crítico, numa famosa entrevista de Gabineau a Condominas, o entrevistado relembra que os principais contributos da antropologia ainda hoje vigentes foram forjados sob regime colonial e que, feita a crítica, devemos salientar esses aspectos mais positivos (Condominas e Gabineau 1993).

No contexto português contemporâneo, com o peso de uma antropologia colonial na história recente da disciplina (Leal 2006), a antropologia portuguesa (embora este seja um conceito demasiado geral tendo em conta a sua heterogeneidade interna) dá passos hesitantes. A meu ver, parece mesmo estar mais preocupada com a

sedimentação de uma epistemologia do que assumir abertamente o seu potencial de colaboração com a sociedade onde esta necessita de antropólogos (para uma discussão prévia sobre esta matéria, (cf. Leal e Brito, orgs. 1997). A profissionalização da antropologia é uma situação sobretudo ligada aos processos de patrimonialização, onde a colaboração dos antropólogos como agentes que confirmam processos identitários é o principal motor. Apesar do potencial profissional dos antropólogos no domínio dos programas nacionais relacionados com a interculturalidade, estes só excepcionalmente são chamados a colaborar e raramente os seus trabalhos são divulgados, pelo que muito conhecimento produzido sobre as populações etnicamente diferenciadas é infelizmente mal aproveitado. No entanto, nos seus trabalhos empíricos, muitos antropólogos são chamados a intervir, e a interferir com a vida das populações que estuda. Este *paper* explora essa vertente da antropologia a partir do meu próprio terreno, acreditando contudo ser uma situação recorrente.

A observação participante como metodologia preferencial da antropologia implica, talvez de forma inevitável, a construção de uma relação de confiança com os informantes. A forma como o fazemos pode mesmo determinar os resultados das nossas pesquisas. A manutenção de uma postura reflexiva seguindo o complexo repto da Antropologia pós-moderna permite observar como se desenvolve o processo de ganho de confiança no terreno e quais as formas mais eficazes de atingir os objectivos delineados nos nossos projectos. Os primeiros tempos de trabalho de campo com observação participante levam os investigadores reflexivos a pensar nos seus próprios preconceitos e nos seus limites ideológicos, sobretudo estando perante um processo de aprendizagem de regras diversas daquelas a que se habituaram. Neste sentido, Ottenberg, ao reflectir sobre a observação participante e sobre o diário de campo, fala mesmo em *infância cultural* do antropólogo nos primeiros tempos de terreno (Ottenberg 1990), numa alusão ao sentimento de novidade constante neste tipo de situações, ou se quisermos, num processo de enculturação.

Nos terrenos actuais, os antropólogos podem deparar-se facilmente com situações idênticas às descritas nos trabalhos clássicos de antropologia, desde a forma como os antropólogos chegam ao terreno, até olhar para as suas próprias atitudes no terreno, a tentar fazer perguntas, observar e participar num *mundo* novo. Apesar de as obras clássicas continuarem hoje em dia a fornecer pistas importantes para a etnografia

actual, os olhares críticos contemporâneos continuam a recordar as primeiras gerações de antropólogos por terem realizado os seus trabalhos sob a chancela dos governos coloniais (v. Herzfeld 2001).

Actualmente a antropologia aplicada tem contornos diferentes dos que eram praticados no passado colonial. Num recente volume sobre antropologia aplicada (Kedia e Willigen 2005), os autores reúnem contributos sobre as diversas valências actuais desta vertente da antropologia. A sensibilidade dos organizadores vai no sentido de cruzar os domínios da antropologia aplicada e da mediação cultural, uma vez que um antropólogo aplicado pode funcionar na prática como um mediador cultural (Kedia e Willigen 2005: 349). Sem querer sublinhar o debate sobre o passado da antropologia aplicada, a verdade é que esta tarda a ser reconhecida nos seus novos moldes.

Entre as novas valências da antropologia aplicada encontramos a questão da profissionalização dos antropólogos. Os novos compromissos ideológicos são com os museus, as empresas, os municípios e os projectos sociais do estado. Contudo, o estigma continua a existir e não é fácil, por exemplo, ser-se antropólogo e trabalhar para ONGs ao mesmo tempo (e.g. Agier 2008). Em complemento, Kedia e Willigen, referidos anteriormente, Burawoy (2005) e Knauff (2006), falam também em *antropologia pública*, uma espécie de alternativa ao termo antropologia aplicada que visa sobretudo perspectivar a profissionalização da disciplina fora do campo estritamente académico.

Mas há muitos antropólogos que se afastam destes debates. Aqueles que recebemos uma bolsa do Estado para prosseguir pesquisas académicas num dado terreno, não estamos à partida sujeitos a esse estigma, a *nossa* antropologia não é aplicada – não trabalhamos para nenhuma instituição específica (como um museu, um município, um ou uma empresa) – nem estamos excessivamente preocupados com a profissionalização, porque entretanto a escolha profissional já terá recaído sobre a investigação científica. Para todos os efeitos, praticamos antropologia. E o que acontece nessa prática? Mesmo que mantenhamos a independência teórico-metodológica, e que queiramos apenas atingir os objectivos delineados nos nossos projectos de investigação, a interacção com uma população no seu quotidiano pode gerar, como no caso que apresentarei de seguida, situações de interferências no terreno, uma vez que estamos a praticar antropologia, que estão próximas da mediação cultural. Apesar de ser hoje claro

para qualquer praticante de etnografia que a interferência no terreno é, de alguma forma, inevitável, as formas como essa inevitabilidade se processa são imprevisíveis.

Etnografia e dúvidas na observação participante

Realizei trabalho de campo num bairro em vias de realojamento, ou seja, num bairro de *barracas* cuja população seria realojada em habitação social mais cedo ou mais tarde, ao abrigo do Programa Especial de Realojamento (PER), iniciado em 1993 pelo Governo português. O bairro em causa chama-se Quinta da Vitória e está situado às portas do concelho de Lisboa mas já localizado no município de Loures, Área Metropolitana de Lisboa (AML). A população nele residente é uma população considerada multi-étnica. Trabalhei sobretudo com a população de origem indiana desse bairro, que perfazia cerca de 50% dos habitantes. *Grosso modo*, a restante população do bairro divide-se entre africanos imigrados das ex-colónias nos anos 1980 e 1990 e portugueses de origem rural, migrados no final dos anos 1960. O trabalho de campo na Quinta da Vitória começou em 2000 com um estágio profissional e acompanhou o percurso académico júnior, no âmbito do mestrado e do doutoramento, até 2008.

Que situações de interferência no terreno podemos distinguir nesta experiência de trabalho de terreno na Quinta da Vitória? Já vou responder a essa pergunta, mas primeiro gostaria de explicar o que quero dizer com questões de interferência no terreno e como estão elas relacionadas com mediação. Os antropólogos temos por vezes a ilusão de que é importante que em trabalho de campo idealmente não interfiramos com o quotidiano da população em causa. A necessidade de a antropologia contemporânea se distanciar dos projectos coloniais reforçam esta ideia. Desde Malinovski (1922) que a observação participante implica que estejamos perto das pessoas e que interagimos com elas; não que fiquemos num canto anotando pormenores do que se está a passar ou limitando-nos a questionar os informantes quanto aos aspectos mais técnicos das suas formas de vida. E nessa participação, mesmo que a chamada distância cultural seja grande, e que o nosso papel de investigadores seja totalmente nítido para os informantes (e aqui colocava uma questão – será comum esse papel ser nítido?), é praticamente impossível que não haja influência de parte a parte (e.g. Bernard 2006). Além disso, pelo menos de acordo com a minha experiência etnográfica, um informante não confia

durante muito tempo num antropólogo que só queira escutar as opiniões dos informantes mas que não dê as suas próprias opiniões sobre questões particulares.

Quando, nas conversações levadas a cabo em terreno, o antropólogo emite as suas opiniões quando questionado, este poderá estar a interferir de alguma forma na vida das pessoas. Esse é um dos fantasmas dos antropólogos académicos no terreno – interferir ou não – mas é um fantasma que há que encarar porque os antropólogos interferem. Interferir faz parte do processo de interacção. Por muito críticos que sejamos em relação à antropologia aplicada mais ou menos clássica, as interferências no terreno não se podem evitar – quer sejam processos inconscientes, quer sejam processos com semelhanças relativamente à mediação cultural. Se levarmos isto em conta, ambas as vertentes profissionais da antropologia, a académica ou a aplicada/pública (às vezes as duas em simultâneo), podem desempenhar um papel no terreno sem que isso seja confundido com os paternalismos próprios do colonialismo. A investigação antropológica realizada fora do âmbito da universidade não deve ser subvalorizada face à investigação apenas comprometida com o desenvolvimento do conhecimento científico no âmbito das universidades, sobretudo no que aquela pode retribuir, na prática, para as populações *estudadas*. Em seguida apresentamos uma das formas mais comuns na realização de trabalho de campo com observação participante.

Pedidos de ajuda em contexto etnográfico

A maioria dos antropólogos experimenta uma certa ambivalência entre os compromissos de pesquisa e o desejo de participar realmente nas vidas das pessoas no mundo onde entraram (Emerson et al. 1995:20). Não sendo esse exactamente o meu caso, na verdade a participação controlada em aspectos da vida da população que transcendiam o objecto de estudo tornou-se uma constante no terreno. Num bairro como a Quinta da Vitória, em pleno processo de realojamento no início dos anos 2000, os seus habitantes conviviam diariamente com situações burocráticas de difícil compreensão (Cachado 2005). Desde logo, a difícil compreensão do próprio processo de realojamento: quais as suas componentes, leis, adaptações jurídicas ao longo da aplicação do processo, quem pode ou não ser realojado, quem pode ser incluído num agregado familiar, entre outras situações. Se os trabalhadores sociais que aplicam este processo, a quem é passada toda a informação e legislação, têm dificuldade em

apreender todas as componentes, os beneficiários deste programa de realojamento ainda mais dificuldades têm. É importante referir que também não é fácil explicar. Em termos gerais, no caso do PER, o processo de realojamento consiste na inscrição das famílias residentes em bairros de habitação considerada precária, através de um recenseamento que teve lugar no início dos anos 1990 (mais concretamente em 1992), ou seja, contemporâneo da aprovação da lei que legisla o PER. As famílias que foram habitar os bairros degradados posteriormente ao recenseamento ficaram sem direito a uma habitação social. Por seu lado, as famílias inscritas no PER ficaram a aguardar que fossem construídos bairros de habitação social para onde seriam realojados, de acordo com a disponibilidade de terrenos dos municípios onde residiam e por via de outros constrangimentos logísticos e financeiros.

O processo de realojamento da Quinta da Vitória começou em 1995, quando o município de Loures assinou um protocolo com o Estado português, no sentido de demolir todos os bairros de *barracas* do seu território e de realojar os seus moradores em bairros de habitação social. Em 2002 deu-se o principal momento de realojamento do bairro da Quinta da Vitória no âmbito do PER. Cem famílias (num total de quase 400) foram realojadas num bairro social construído muito perto da Quinta da Vitória, visível a partir desta e alcançável a poucos passos de distância. As famílias que ficaram por realojar continuaram à espera de realojamento, algumas até aos dias de hoje. Para o realojamento propriamente dito, cada família tinha de preencher uma série de requisitos. A maior parte dos requisitos exigidos são na forma de documentação, que teria de ser pedida a diversas instituições públicas (Segurança Social, Finanças, Centro de Emprego, Escolas, etc.), bem como fotocópia de documentos de identificação diversos.

Ao longo dos anos em que as famílias ficaram à espera de ser realojadas, iam recebendo cartas do município e cartas de outras instituições que na perspectiva dos agregados familiares poderiam estar relacionadas com o realojamento, como por exemplo os pedidos de comprovação de rendimentos das famílias, que são importantes para definir as rendas finais numa habitação social. As dúvidas que se levantavam eram muitas vezes dirigidas a mim e tal aconteceu devido a uma série de factores: a) a informação sobre o realojamento era muito pouca; b) os técnicos responsáveis pelo realojamento do bairro raramente iam ao terreno; c) as reuniões que os técnicos tinham

com as famílias em causa eram escassas; e d) a presença mais frequente no terreno além da população residente era a minha, ao realizar a pesquisa.

É de senso comum que os antropólogos antes do trabalho de terreno, e mesmo noutros tipos de pesquisa, se deparam com dificuldades burocráticas – de acesso ao próprio terreno, de acesso a documentação, entre outras, e também com dificuldades de comunicação, sobretudo quando não dominam a língua das pessoas com quem interagem. Também sabemos que a chamada “distância cultural” nos traz dificuldades – as formas *diferentes* de estar e de pensar, se são importantes para o próprio desenvolvimento do trabalho, são também por vezes de complexa compreensão. Salvo raras exceções (v. Emerson et al.1995) os livros que lemos e os enquadramentos teóricos em geral não nos preparam nem nos ensinam sobre como lidar com situações que poderão ir contra os nossos princípios. Se Malinovski nos advertiu, há quase 100 anos, para estes problemas, a verdade é que continua a haver poucos contributos que falam claramente sobre que dados recolher no terreno. Nesse sentido, pensar abertamente a antropologia e o seu papel de mediação no terreno pode ser uma mais-valia para ultrapassar algumas inseguranças etnográficas.

O antropólogo no trabalho de terreno, como refere, entre outros, Ottenberg (1990), vai crescendo culturalmente, vai começando a saber comportar-se, a saber os limites e vai também aprendendo que de vez em quando mais vale dar a sua opinião sincera do que tentar reproduzir os comportamentos dos informantes. Para dar um exemplo extremado que provém dos primeiros tempos de terreno na Quinta da Vitória, uma vez uma mulher que era vítima de violência doméstica (por parte dos sogros, que a fechavam em casa à chave e o marido não intervinha a seu favor), veio pedir-me ajuda. Ela entretanto saíra de casa do marido e dos sogros para voltar a viver com os pais. Mas como tinha trazido o filho, queria saber os seus direitos e, por conseguinte, pediu a minha ajuda. Num momento hesitei porque estava no início do trabalho etnográfico. O que podia fazer? Podia ter-me desculpado, poderia dizer que tinha muita pena e não interferia. Ao não interferir, ganharia a confiança de outras famílias, uma vez que no bairro era mal visto que uma mulher se separasse e voltasse para casa dos pais como era o caso daquela informante. Mas tive de agir, pois esta mulher era uma pessoa como qualquer outra que eu conhecesse, fosse dentro ou fora do terreno, que me pedia ajuda para o seu caso. Acabei por ir com ela a uma instituição especializada nos estudos de

mulheres, uma vez que tinha conhecimento de que aquela instituição tinha uma jurista especializada em questões de género. Isto foi logo no início do trabalho de campo (em 2000), quando tentava ganhar a confiança das pessoas, e serviu-me de exemplo para perceber que mesmo que não queiramos interferir, também não podemos fingir que as coisas não estão a acontecer à nossa frente.

A aprendizagem do antropólogo relativamente aos limites das nossas acções no terreno faz-se ao mesmo tempo que aprendemos as melhores formas de aceder a informação que nos será útil. A aprendizagem idealizada de uma *cultura* pode ser equiparada à aprendizagem dos imigrantes na sociedade de acolhimento. Quando trabalhamos com populações imigrantes a analogia é inevitável: um imigrante tem de aceder e perceber uma série de informação de difícil compreensão ao início, a que se vai habituando com o tempo. Desta forma, os antropólogos e mediadores culturais podemos perceber melhor que tipo de sensações advém da difícil compreensão das situações com que nos deparamos. E, de facto, o imigrante depara-se com muita burocracia, muita informação de difícil compreensão e que precisa de compreender rapidamente para poder continuar o seu projecto migratório e para conseguir ser bem sucedido nesse projecto. O antropólogo por seu lado, para ser bem sucedido na pesquisa, deve ir aprendendo aos poucos as situações que para outros são evidentes, legíveis e óbvias, de forma tão célere quanto possível, sob risco de se sentir perdido em terra alheia.

As situações de alguma mediação que ocorreram no trabalho de campo na Quinta da Vitória são menos dramáticas do que a situação da violência doméstica descrita anteriormente, mas mais comuns. É o caso da maior parte das cartas que as famílias recebem em casa a pedir algum tipo de documentação ou a dar alguma informação, que são de difícil compreensão. Assim, a minha presença em suas casas cujos fins iniciais eram estritamente etnográficos, foi por diversas vezes aproveitada pelos informantes para pedir que lhes lesse esta ou aquela carta e para explicar o que estava lá escrito. Às vezes as pessoas não percebiam português suficiente, mas às vezes era eu quem não percebia português suficiente para perceber aquelas cartas. Mesmo sendo reconhecida como alguém que vem da universidade a realizar a sua investigação, vi-me frequentemente coagida a dizer aos meus informantes que não compreendia o conteúdo das cartas e que seria melhor dirigirem-se ao respectivo serviço perguntar

directamente a um funcionário, ou telefonar. Como se sabe, é também comum que os funcionários nos serviços tenham dificuldade em saber explicar o conteúdo de missivas previamente enviadas. Além disso, importa dizer que este bairro não tinha uma associação de moradores a funcionar no dia-a-dia, o que seria uma mais-valia para a população, uma vez que estas associações podem funcionar como mediadores com entidades exteriores aos bairros.

Em suma, o quotidiano destas famílias passa muito por ultrapassar pequenas questões burocráticas de compreensão difícil. Questões estas que se intensificam em número quando as famílias vivem um processo de realojamento, uma vez que os serviços municipais pedem uma série de documentação periodicamente. Importa referir que os pedidos de ajuda acabaram por contribuir para a definição do objecto de estudo para a investigação no âmbito do doutoramento. Se a preocupação mais frequente dos moradores do bairro era o processo de realojamento, então decidi investigar isso mesmo, o realojamento do bairro (Cachado 2008).

Além da leitura e compreensão – ou não – das cartas, acabei por acompanhar residentes, a seu pedido, ao Centro de Saúde, à Segurança Social, até mesmo ao Tribunal e às Finanças. Pediam-me que as acompanhasse porque assim poderiam perceber melhor o que pretendiam os serviços. É um facto que muitos imigrantes, mesmo depois de estabelecidos na dita sociedade de acolhimento, após largos anos de estada, continuam a experimentar situações de dificuldades burocráticas. Não porque as não tenham *percebido* ainda, não porque não se tenham ainda *dedicado* a compreender a linguagem complexa das burocracias do quotidiano, mas porque muitos Estados tardam a olhar para os imigrantes como olham para quaisquer outros cidadãos. E enquanto não os encaram como encaram os cidadãos nacionais – de origem – as leis específicas para os imigrantes implicam um elevado número de tarefas burocráticas no sentido de manterem diversos direitos de cidadania, duplicando as tarefas burocráticas associadas a essa mesma ambicionada cidadania, relativamente aos cidadãos nacionais.

O exemplo do estatuto de nacionalidade Portuguesa é importante para ilustrar a situação enunciada antes. No caso dos moradores de origem indiana da Quinta da Vitória, muitos sempre tiveram nacionalidade portuguesa, uma vez que viveram, antes de viajar para Portugal, em ex-colónias portuguesas. Muitas famílias são originárias de Diu, na Índia (que como Goa e Damão, fazia parte da chamada “Índia Portuguesa”).

Toda uma geração destas famílias imigrou preferencialmente para Maputo, em Moçambique, onde ficaram até ao início dos anos 1980. A chegada à Quinta da Vitória, e a maior para esta população, salvo para os imigrantes mais recentes. Mas a sua aparência física e o modo de vestir, bem como a conotação negativa associada ao seu tipo de habitação, cristalizou a sua condição de outros contextos residenciais na AML, deu-se sobretudo nos anos 1982 e 1983, quando a situação de guerra civil em Moçambique se complexificou (Bastos 2001). A nacionalidade portuguesa raramente constitui um problema de imigrantes por um lado e de população desfavorecida por outro. Nesse sentido, as diligências que realizam junto dos serviços públicos para obter algum tipo de documento, são diligências que à partida podem gerar situações de difícil compreensão entre as partes. Se é verdade que nestes casos faz falta a presença dum mediador, ou dum antropólogo diligente, também é verdade que faria falta desconstruir socialmente uma série de estereótipos sobre a imigração e sobre as populações residentes em bairros degradados através de uma educação intercultural (cf. e.g. Stoer 2005).

A propósito das dificuldades de comunicação entre populações desfavorecidas e trabalhadores sociais que trabalham com estas populações, cabe aqui reproduzir o exemplo que nos é fornecido por Joans (1994). A autora foi solicitada, como antropóloga, para um caso de dificuldades de comunicação entre um grupo de mulheres índias norte-americanas e uma instituição do Estado. Resumidamente, em 1978 uma agência de serviço social acusou seis mulheres índias de terem usufruído indevidamente do pagamento do suplemento da segurança social. Reclamavam que elas tinham noção do que estavam a fazer e das suas responsabilidades; contudo, o grupo de ajuda a estas mulheres dizia que elas apenas não estavam bem informadas quanto aos seus direitos e deveres. Elas deviam reportar à segurança social tudo o que ganhavam ao longo de um ano. Além disso recebiam cheques do governo relativamente a outro tipo de ajudas sociais. Então elas pensaram que se o governo lhes mandava cheques, era porque sabia o que estava a fazer e não haveria problema em aceitar a ajuda concedida. A antropóloga foi chamada para perceber se de facto as mulheres tinham percebido os seus direitos e deveres tal como os serviços da segurança social alegavam. A autora concluiu que as informações prestadas ao grupo de índias não foram de facto claras para

aquelas mulheres pelo que não deveriam ser punidas por terem recebido subsídios a que de facto não tinham direito (Joans 1994: 161).

É interessante verificar as possíveis correspondências entre o caso apresentado e situações vividas no contexto português que nos serve de exemplo neste artigo. De facto, o discurso de senso-comum demonstra o preconceito relativamente a populações que habitam em contextos residenciais degradados ou pelo menos espacialmente segregados, um preconceito que advoga um suposto facilitismo no acesso a subsídios e a direitos específicos. O desconhecimento sobre estas populações vai cristalizando o distanciamento cultural e, por arrasto, sedimenta o preconceito e a reprodução de estereótipos de difícil desconstrução. No caso das índias norte-americanas, a antropóloga verificou que os trabalhadores dos serviços sociais deslocavam-se à reserva de índios sempre em dias complicados, em que muitas coisas estavam a acontecer, pelo que os índios teriam menos disponibilidade. Além disso, os trabalhadores sociais falavam sempre em inglês e as mulheres índias não percebiam inglês suficiente para compreender o que os trabalhadores sociais diziam especificamente. Por isso, de acordo com Joans, as mulheres índias não deveriam perder os seus benefícios sociais, nem deveriam pagar de volta o que deviam, porque de facto tinha havido mal entendidos (Joans 1994: 162). Enfim, é importante perceber quais as situações de conflito intercultural que são geradas por mal entendidos derivados de dificuldades de comunicação de parte a parte no sentido de tentar evitar o benefício ou o prejuízo indevido de uma população.

Um pequeno exemplo de mediação e tradução cultural no bairro

A situação que apresento de seguida tem a ver por um lado com uma especificidade cultural da comunidade em causa e, por outro lado, com o inter-relacionamento entre populações etnicamente diferenciadas e instituições públicas. O Holi é uma celebração hindu composta de diversos rituais que se realiza todos os anos na Quinta da Vitória e também noutros pontos da Grande Lisboa onde existem templos hindus (em Santo António dos Cavaleiros, templo de Shiva, e no Lumiar, templo de Radha-Krishna). No calendário gregoriano, a data do Holi varia de ano para ano, uma vez que o calendário hindu é lunar e está sujeito às várias fases da lua. Em todo o caso, o Holi realiza-se em Fevereiro ou Março, no dia de lua cheia do mês lunar *phalgun*, celebrando o início da

Primavera. De acordo com uma informante privilegiada, o Holi tem a função de queimar as coisas negativas, e, em consonância, de purificar. Na mitologia hindu, a história que é relembrada neste dia é a de um rei-demónio que forçou a população a prestar-lhe devoção. No entanto, o seu filho, Prahlad, desobedecia ao pai, mantendo-se devoto de Vishnu. Então o rei quis matar o próprio filho e ordenou a sua irmã, Holika (raiz do nome do ritual) a entrar no fogo com Prahlad, uma vez que ela tinha o poder de não ser atingida pelo fogo. Ela entrou no fogo com Prahlad, mas Vishnu interveio e ela acabou por morrer, enquanto que a criança foi salva. Esta história retrata o poder que a fé tem para ultrapassar todos os obstáculos, mesmo os mais difíceis.

A celebração do Holi na Quinta da Vitória começa ao fim da tarde. Desde 1983 que é realizado sempre no mesmo local do bairro. Actualmente, depois das demolições parciais, o Holi realiza-se num descampado do bairro, numa zona de ligação entre este e o bairro social. Depois de prestar devoção a *ganpati* (ou deus Ganesha), que protege o início de todos os rituais, acende-se uma fogueira, que confere grande visibilidade ao ritual para os moradores de ambos os bairros. As famílias começam aos poucos a aproximar-se do fogo. As mulheres dão cinco voltas à fogueira com um coco e vão deitando a água do fruto em sua volta. No fim o coco é partido e depositado no fogo, que o abençoa, e será consumido depois de assado como alimento sagrado (*prasad*). Os homens circulam também em redor da fogueira, com os filhos mais novos ao colo envoltos num lençol branco, simbolizando a inversão da história que deu origem ao ritual. Estes pais, ao contrário do deus demónio, acreditam em deus e levam os seus filhos ao colo, futuros devotos leais.

Quando todas as famílias já realizaram estes rituais, começa então um jogo lúdico com pós coloridos, não só entre as crianças mas também entre os adultos. Por isso, o Holi é também conhecido por festival das cores. Na Índia, os devotos realizam esta parte da festa no dia seguinte (*dhuleti*), vestidos de branco, e em pouco tempo ficam totalmente pintados com estas tintas inofensivas. Embora em Portugal esta componente não seja muito forte, podemos observar na Quinta da Vitória uma brincadeira com pós coloridos entre amigos, que nos fazem lembrar o Carnaval ou Entrudo (curiosamente não muito distante no calendário) uma vez que contempla uma das suas funções, o descuramento ritual do cumprimento dos papéis sociais. As tintas e também água são projectadas nos cabelos, face e roupas de todos; estas brincadeiras

afastam-se do fogo espalhando-se pelo bairro. Cada um, neste dia, tem a possibilidade de quebrar as regras de evitamento relacional (como pode acontecer entre cunhados ou entre mais velhos e mais novos, só para dar um exemplo).

A fogueira é guardada por alguns homens até que se apaguem as últimas brasas, o que às vezes se prolonga pela madrugada. Por isso, a fogueira não oferece quaisquer tipos de problemas de segurança para os moradores, uma vez que o fogo é realizado num amplo espaço e o mesmo é guardado por devotos. No entanto, no ano de 2008, houve uma queixa de um vizinho à Polícia de Segurança Pública (PSP), com o argumento de que se estava a fazer uma fogueira, que é à partida uma situação proibida em solo urbano. Passamos a explicar a situação em causa e o seu desfecho como exemplo de mediação através de tradução cultural.

Em 2008 o Holi realizou-se a 21 de Março, dia que nesse ano foi feriado católico (Sexta-feira santa) e por isso mesmo teve mais participantes do que é usual quando o Holi acontece em dia útil. Alguém fez queixa à polícia pelo facto de se estar a fazer uma fogueira (que, tal como referimos é feita todos os anos no mesmo local, actualmente descampado, e com a vigilância permanente dos devotos) e a PSP foi ao bairro levantar o auto por volta das 22:30h. No dia 16 de Maio os representantes da comunidade hindu receberam uma carta do município de Loures, informando que a comunidade teria de fazer prova do licenciamento da fogueira no prazo de 10 dias úteis. A família responsável pela realização da maioria das cerimónias hindus no bairro solicitou a minha ajuda não só para decifrar o conteúdo da carta que a Polícia enviou para o bairro e da carta subsequente enviada pelo município de Loures, como também para escrever uma carta dirigida às entidades implicadas na resolução desta situação onde explicasse a importância daquela celebração anual para a comunidade. No dia 21 de Maio, o representante da comunidade enviou à autarquia uma carta explicando sumariamente o ritual e respectiva segurança prestada ao fogo ritual. No dia 21 de Julho, foi enviada uma carta da autarquia em resposta, informando que seria aplicada uma “pena de admoestação”. Os representantes da comunidade, mediados por mim própria falaram com a autoridade municipal incumbida das actividades culturais, no sentido de perceber o que representava a “pena de admoestação”, bem como o que teriam de fazer. Nas semanas seguintes os serviços municipais contactaram-me algumas vezes para esclarecer pormenores da cerimónia, pedindo que lhes enviasse fotografias dos rituais

para arquivar no processo. No dia 25 de Agosto, o gabinete em causa informou que os responsáveis teriam de passar a pedir o licenciamento antecipadamente, para evitar situações análogas no futuro.

Importa referir que as circunstâncias do pedido para o meu auxílio neste processo tem duas facetas complementares: por um lado, o facto de haver uma confiança estabelecida ao longo dos anos no terreno e, por outro, a percepção por parte da família responsável pelas comemorações de que a minha ligação à universidade e tipo de estudos desenvolvidos poderiam ter – e tiveram – um peso na decisão do município. Num processo que demorou quase um ano, a comunidade hindu local pode formalmente continuar a realizar o Holi no bairro, não sem passar a ter o cuidado de escrever anualmente uma carta ao município de Loures a pedir o licenciamento da actividade ritual em causa indicando dia e hora, bem como justificação sucinta para a realização da fogueira urbana, para evitar situações idênticas no futuro.

Reflexões finais

Na relação de confiança que se vai construindo no trabalho de campo com os informantes, estes muitas vezes pedem-nos ajuda para tarefas burocráticas com que continuam a deparar-se mesmo depois de estarem num país de destino por muitos anos. Esses pedidos de ajuda, se às vezes são de difícil aceitação porque nos obrigam a interferir no terreno mais do que desejaríamos, são também uma forma de retribuir aquilo que nos dão. São situações por vezes *tabu* para os antropólogos, embora todos saibam que a sua presença sempre gera algum tipo de influência no terreno.

A informação que os informantes nos facultam sobre si próprios e sobre a sua forma de ver e de estar no mundo, ou sobre os seus interesses quotidianos, representa o grosso dos dados passíveis de uma análise posterior que seja interpretada à luz de quadros teóricos desejavelmente flexíveis. Responder afirmativamente a pedidos de ajuda como é o caso da leitura e interpretação de cartas provenientes de serviços públicos diversos ou de outras situações que envolvam de alguma forma a tradução cultural é no fundo estar a retribuir aos informantes a um nível semelhante àquele do fornecimento de dados, uma vez que também eles são os primeiros emissores de um processo de tradução cultural como aquele que procuramos cumprir ao produzir resultados de pesquisa.

A participação nas tarefas burocráticas dos informantes é portanto uma possibilidade que nos é facultada pelo próprio informante no sentido de podermos retribuir de alguma forma. Outras formas classicamente vistas como retribuição, como a oferta de livros ou artigos resultado das nossas pesquisas, são também importantes porque assim partilhamos a nossa produção académica, mas raramente acontece enquanto ainda estamos no terreno a realizar as pesquisas empíricas. Assim, auxiliar naquelas tarefas pode ser a nossa possibilidade de contra dádiva Maussiana. Poder colaborar nas tarefas do dia-a-dia é uma forma de participar e produz esse efeito duplo de construção e de manutenção da confiança relativamente ao pesquisador e ao mesmo tempo de possibilidade de retribuir aquilo que nos é dado.

Por fim, quando o investigador participa nas tarefas tal como foi referido antes, no caso de nos dirigirmos juntamente com informantes a locais específicos como serviços públicos, então temos o papel de mediadores. E por vezes é esse papel que os informantes pedem explicitamente para desempenharmos. Esta situação, por hipótese mais frequente do que se imagina na prática etnográfica, deverá, a meu ver, ser explicitada tanto quanto possível pelos investigadores aos responsáveis pelas pesquisas, sejam eles académicos ou entidades patronais diversas. A procura de ajuda pelos informantes para tarefas que, ao limite, podemos chamar de tradução cultural, reflecte finalmente a necessidade de especialistas na área, de uma espécie de antropólogos mediadores.

Referências bibliográficas

- AGIER, M. (2008) *On the margins of the world. The refugee experience today*, Cambridge: Polity Press.
- BASTOS, S. T. P. e J. G. P. BASTOS (2001) *De Moçambique a Portugal – Reinterpretações Identitárias do Hinduísmo em Viagem*, Lisboa: Fundação Oriente.
- BERNARD, H. R. (2006) *Research Methods in Anthropology. Qualitative and Quantitative Approaches*, Lanham, New York, Toronto, Oxford: Altamira Press.
- BURAWOY, MICHAEL (2005) “Combat in the Dissertation Zone”, *The American Sociologist* 36(2), pp. 43-56.
- CACHADO, R. A. (2005) “Um bairro em vias de realojamento: estratégias de resistência e de adaptação aos processos burocráticos”, in M. Gondar Portasani e L.

Méndez Pérez (cords.) *Política cultural: iniciativas de las administraciones, respuestas de los administrados*, X Congreso de Antropología, Sevilla: Fundación El Monte, FAAEE, AAA, pp.121-136.

CACHADO, R.A. (2008) *Hindus da Quinta da Vitória em processo de realojamento: Uma Etnografia na Cidade Alargada*, Tese de Doutoramento em Antropologia, especialização em Antropologia Urbana, Lisboa, Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa.

CAUNE, J. (1999) *Pour une éthique de la médiation. Le sens des pratiques culturelles*, Paris: Puf.

CONDOMINAS, G. (1965) *L'exotique est quotidien : Sar-Lak Vietnam Central*, Paris : Plon.

CONDOMINAS, G.; GOUDINEAU, Y. (entrevistador) (1993) La contestation ethnologique: entretien de Yves Goudineau avec Georges Condominas. *Cahiers des Sciences Humaines* (nr. hors série), pp. 37-42.

EMERSON, R.M., R.I. FRETZ e L.L. SHAW (1995) *Writing ethnographic Fieldnotes*, Chicago and London: the University of Chicago Press.

FREYNET, M.-F. (1995) *Les médiations du travail social: (re)construire les liens*, Paris: Chronique sociale.

HERZFELD, M. (2001) *Anthropology. Theoretical practice in culture and society*, Massachussets and Oxford: Blackwell Publishers.

JOANS, B. (1994) "Problems in Pocatello: a study in linguistic misunderstanding", in Podolefsky, A. e P. J. Brown (orgs.) *Applying Antrhropology. An introduction reader*, Califórnia, London, Toronto: Mayfield publishing company, Mountain view, pp.160-163.

KEDIA, S. e J. VAN WILLIGEN (eds) (2005) *Applied Anthropology. Domains of application*, London: Praeger Publishers, Westport, Connecticut.

KNAUFT, B.M. (2006) "Anthropology in the middle", *Anthropology Theory* 6, pp. 407-430.

LEAL, J. E J.P. BRITO (orgs) (1997) "Aprsentação". *Etnográfica* I (2), pp.181-191.

LEAL, J. (2006) *Antropologia em Portugal: Mestres, Percursos, Tradições*, Lisboa: Livros Horizonte.

MALINOVSKI, B. (1992) [1922] *Argonauts of the Western Pacific. An account of native enterprise and adventure in the archipelagoes of Malanesian New Guinea*, London: Routledge & Kegan Paul Ltd.

OLIVEIRA, A., C. GALEGO e L. GODINHO (2005) *A mediação socio-cultural: um puzzle em construção*, Lisboa: ACIME.

PINK, S. (ed) (2006) *Applications of Anthropology. Professional Anthropology in the twenty-first century*, New York, Oxford: Berghahn Books.

STOCKING Jr., G.W. (ed) (1983) *History of Anthropology. Obsevers Observed. Essays on Ethnographic Fieldwork*, Wisconsin: University of Wisconsin Press.

STOER, S.M. (2005) *A diferença somos nós – a gestão da mudança social e as políticas educativas e sociais*, Porto: Edições Afrontamento.

Abstract

This article is a methodological reflection on the potential effects of field interactions between anthropologists and their informants. Following a brief discussion of applied anthropology, the author provides a case example from her own ethnographic research in the context of the implementation of a social housing policy. In the early 1990s the Portuguese government announced a rehousing program targeting those living in shantytowns. Among the dozens of shantytowns in Greater Lisbon and Porto whose residents applied to the program was the Quinta da Vitória neighborhood, inhabited by a small Hindu population. From its inception the program was framed in bureaucratic language that rendered access to it problematic for the very people it was intended to benefit. In such cases, the anthropologist is uniquely well positioned to translate the language of social services. Through the analysis of a specific situation concerning Holi, a Hindu religious celebration, this article demonstrates the methodological advantages of the anthropologist's role as cultural mediator.

Keywords: cultural mediation, ethnographic encounter, housing, neighborhoods, Hinduism