



ariús

Revista de Ciências Humanas e Artes

ISSN 0103-9253

v. 14, n. 1/2, jan./dez., 2008

(Non) working disagreements: AIDS, África e possibilidades de conciliação com o trabalho etnográfico

JOSUÉ TOMASINI CASTRO

Universidade de Brasília

RESUMO

O presente trabalho pretende refletir sobre a possibilidade de que esforços etnográficos possam servir positivamente na reflexão e iluminação de problemas sociais. Isso será feito tomando o caso das políticas públicas de prevenção ao HIV/Sida na Namíbia, sul do continente africano. A partir de algumas reflexões de campo, procurarei mostrar como essas políticas de prevenção estão em desacordo com as realidades de parte da população namibiana.

Palavras-chave: AIDS. Namíbia. Trabalho Etnográfico.

(Non) working disagreements: AIDS, Africa and possible conciliations through ethnographic work

ABSTRACT

The present work intends to consider carefully the possibility of ethnographic efforts to provide positively to the reflection and enlightenment of social problems. This will be done taking the case of the state policies for the prevention of HIV/Sida in Namibia, south of the African continent. Through some fieldwork considerations, I intend to point out the disagreement between these prevention policies and the reality of some parts of the Namibian population.

Key words: AIDS. Namibia. Ethnographic work.

Josué Tomasini Castro

Mestrando em Antropologia Social (UnB). Universidade de Brasília. Bolsista CNPQ

E-mail: josue@portoweb.com.br

Endereço para correspondência:

SQN 411, Bl. E, Apto. 306, Brasília – DF

A proposta central deste ensaio é pensar na possibilidade de que a antropologia, a partir de sua melhor ferramenta (a pesquisa de campo) e sua pior armadilha (a escrita etnográfica), venha a auxiliar na produção de conciliação entre políticas públicas para prevenção do HIV/Sida na África (aqui faço uso do caso namibiense) e o entendimento/conhecimento das populações nas quais tais políticas deveriam incidir, procurando-se salientar que, no caso namibiense, não há equilíbrio entre as propostas e propagandas do governo e a relação que parte da população possui com essa perigosa temática.

Como descrito no título deste texto, minha intenção é, primeiramente, mostrar a não produtividade desse desacordo entre governo e população e, em seguida, o possível elemento conciliatório que o trabalho antropológico poderia trazer a essas situações, problematizando os desacordos e servindo como um material capaz de trazer equilíbrio entre governo e população, fazendo-os falar o mesmo idioma, com vias a elaborar uma ferramenta mais apropriada para o combate à epidemia da Aids na Namíbia.

O texto está baseado em minhas experiências preliminares de pesquisa na Namíbia, onde tenho trabalhado com os hereros, do fim de 2005 até os primeiros meses de 2006, e, mais tarde, em agosto de 2008. Durante minha primeira estadia, estive atento ao universo religioso de Okondjatu, um pequeno vilarejo situado 300km ao norte da capital Windhoek. Em 2008, estive em Okahandja, dessa vez, iniciando minha pesquisa de mestrado/doutorado sobre o problema das comemorações culturais daquele mesmo grupo.

Com isso, gostaria de salientar que meu esforço aqui é em elaborar algumas aproximações a esse problema, sem pretender fechar o assunto. Desde já, minhas escusas, caso o texto não seja tão aprofundado como um estudioso da temática poderia requerer. Ainda assim, acredito que, pela validade dos breves problemas de campo trazidos aqui, este texto pode achar seu lugar como uma fonte comparativa e com o fim de levantar hipóteses mais apuradas sobre essas complicadas questões (da Aids na África e da antropologia enquanto conciliadora de problemas sociais).

Este trabalho está, assim, dividido em uma parte inicial, na qual procuro elaborar algumas reflexões sobre o uso do termo "*working disagreements*", em antropologia, passando pela breve exploração de alguns casos etnográficos e, à guisa de conclusão, procurando salientar, mais uma vez, as problemáticas levantadas nesta introdução.

(NON)WORKING DISAGREEMENTS

Nossas ações não são determinadas pela interpreta-

ção que outros poderão dar elas, nem mesmo pelo desejo destes mesmos outros de que nossas ações na história sejam efetuadas de uma maneira determinada. Eles podem, é claro, influenciar nossas intenções, mas não determiná-las. Ou seja, "nada pode garantir que sujeitos inteligentes e motivados, com interesses e biografias sociais diversas, utilizarão as categorias existentes das maneiras prescritas" (SAHLINS, 2003, p. 182). Mesmo que o fizessem – e Sahlins parece concordar – isso não significaria uma manutenção a-histórica de certa estrutura social, antes, "*at the extreme, what began as reproduction ends as transformation*" (SAHLINS, 1981, p. 67). Esse é o fluxo "normal" das estruturas na (da?) história: "[...] *a continuous and reciprocal movement between the practice of the structure and the structure of the practice*" (SAHLINS, 1981, p. 72).

Pressupõe-se a dialética à possibilidade da história. Dialética entre os valores convencionais e a possibilidade de ultrapassá-los na ação intencional do relacionamento de sujeitos com os objetos, sinais e demais elementos conjunturais que os cercam. Dialética entre os significados intersubjetivos e os interesses subjetivos. Entre o significar e o perceber. São essas desconformidades que dão poder à história. São esses desentendimentos que a produzem.

Por produzirem a história – pois se produzem nela mesmo –, esses processos dialéticos influem também as demais estruturas sob as quais vivemos. Sahlins (1981, p.72) afirma, por exemplo, que esses processos estão presentes no "desenvolvimento de relacionamentos culturais", na estrutura das conjunturas de tais encontros, na qual é possível perceber "*a working-out of the categories of being and things as guided by interests and fitted to contexts*". Assim, se são as próprias divergências entre intenções e interpretações que reproduzem as estruturas da história (e a história das estruturas), não seria difícil percebê-las, junto com Sahlins, como "*working disagreements*" que "*may entail some arrangement of conflicting intentions and interpretations, even as the meaningful relationships so established conflict with established relationships*" (SAHLINS, 1981).

Reduzido ao método, ou mesmo à essência lógica do uso que Sahlins (1981) faz deste termo, tem-se a possibilidade de que lógicas de pensamento distintas sejam vinculadas uma a outra na re(produção) de uma determinada estrutura. Sahlins (1981) pensa na estrutura da história, estudiosos de grupos indígenas pensam nas culturas (histórias, estruturas?) indígenas. Meu esforço será pensar nas estruturas do trabalho antropológico (do antropólogo, da antropologia, da etnografia). Não poderei continuar sem esclarecer alguns pontos importantes para que, ao adequar o termo a este ensaio, seu entendimento não fique difuso.

Fazendo uso do inglês *“working disagreements”*, parece necessário um cuidado especial na tradução do termo, pois acredito haver mais de uma possibilidade para o seu entendimento em português. Isso, mais do que um problema, pode ser também uma vantagem, já que nos permite refletir sobre as diferentes formas que aquela “essência” da qual falei acima poderia se desenvolver. Sempre em direção a uma continuidade – reprodução, transformação –, tais produções poderiam ocorrer de duas formas diferentes, as quais defendo como as duas formas possíveis de tradução e que ainda estariam de acordo com a percepção que Sahlins (1981) teve ao usar o termo em inglês.

Pesquisadores de grupos indígenas, trabalhando as relações desses grupos com a lógica capitalista do sistema mundial e percebendo a “desenvoltura” indígena em re-apropriar significados globais às cosmologias e ordens locais, costumam falar em *“mal-entendidos produtivos”* (ALBERT, 2002). No entanto, ao usarem essa tradução para comentarem aquelas apropriações – reproduções, transformações – parecem reconhecer que aqueles que se apropriam dos elementos alóctones (nesse caso, o capitalismo) o fazem inconscientemente, ou seja, como se estes não tivessem alcançado o entendimento correto daqueles processos e, devido a sua incapacidade e/ou ingenuidade, o tivessem tomado da forma errada.

Sabemos, não é assim. De fato, o que parece acontecer – da perspectiva indígena – é uma apropriação consciente do capitalismo para que este se conforme às estruturas cosmológicas do grupo (e não o contrário). Isso, no entanto, parece mais um *“desentendimento produtivo”*, ou seja, um *desacordo* e não uma *impossibilidade* da visão indígena em tomar como dada a forma como tais estruturas lhes são apresentadas.

Sugiro, assim, que, ao tratar dessas questões, usemos o termo *“desentendimentos produtivos”*, pois ele parece nos ajudar a visualizar mais corretamente as imagens de negociação e agência que o próprio Sahlins aponha em outro trabalho (SAHLINS, 1997a, 1997b).

Aqui, no entanto, farei uso da primeira tradução,

aquela que expõe os limites de um certo sistema lógico em apreender um outro sistema, mesmo que essa relação venha – e Sahlins defende que inevitavelmente ela virá – a (re)produzir certos resultados. Ao que parece, isso é o que acontece no trabalho dos antropólogos – principalmente naqueles onde os ditos “ocidentais” aventuram-se no exótico “oriente”, ou vice-versa, como manda a tendência *post* atual. Presentes nesse encontro etnográfico, encontram-se duas lógicas de pensamento distintas – a do *self* e do seu “outro”. Elas serão confrontadas e terão seus vínculos atados no esforço artesanal da escrita etnográfica (CLIFFORD, 1986 b, p. 6), resultante daquela relação temporária – que é o produto do entendimento que os antropólogos tiveram dos significados daquele “outro” que, por sua vez, nunca será “verdadeiramente” entendido: será sempre o resultado de um *“mal-entendido produtivo”*, de um equívoco, como bem coloca Viveiros de Castro (2004).

Tentarei explicar melhor. Entenda-se a escrita etnográfica como um produto da interpretação que o antropólogo faz da relação dele com aqueles no meio dos quais viveu por alguns meses. Desde pelo menos duas décadas, ficou claro a todos que essa interpretação nunca será a verdade – *“I can only tell what I know”*, diria o caçador Cree, e nós repetimos em coro (CLIFFORD, 1986 a, p. 8) – ela é uma ficção¹, uma economia da verdade², uma metamorfose literária³, na qual o etnógrafo faz uso de estratégias de retórica para torná-la verossímil⁴. Além disso, não acreditamos mais naqueles fortes discursos nos quais *“the ethnographer portrays himself as ‘before the deluge’”* (MARCUS, 1986, p. 165)⁵. Não é o pesquisador se movendo sozinho de encontro ao exótico com sua curiosidade e ímpetos *museológicos* antes, são ambos, *“self”* e *“outros”*, dando forma a um produto que geralmente será assinado pelo pesquisador.

Esclarecidos os *“mal-entendidos”*, falta dizer o que eles possuem de *“produtivos”*. Certamente, os textos etnográficos são o resultado mais visível dessa inter-relação, mas o âmago produtivo está no caráter fálico – e não no textual propriamente dito – das interpretações antropológicas – a pedra sob a qual os etnógrafos, tal

¹ *“Ethnographic writings can properly be called fictions in the sense of ‘something made or fashioned’, the principal burden of the word’s Latin root, fingere. But it is important to preserve the meaning not merely of making, but also of making up, of inventing things not actually real”* (CLIFFORD, 1986a, p. 6).

² *“In this view, more Nietzschean than realist or hermeneutic, all constructed truths are made possible by powerful ‘lies’ of exclusion and rhetoric. Even the best ethnographic texts – serious, true fictions – are systems, or economies, of truth. Power and history work through them, in ways their authors cannot fully control”* (CLIFFORD, 1986a, p. 7).

³ *“Through a literary metamorphosis, the figures of domination reappear, neither as inquisitor nor as fieldworker, but now as ‘natives’ in shepherds’ clothing”* (ROSALDO, 1986, p. 97).

⁴ *“The authors are challenged, and all make use of many different rhetorical strategies for convincing the reader, and presumably themselves, of the accuracy of their descriptions”* (CRAPANZANO, 1986, p. 53).

⁵ Tal como E. Evans-Pritchard e R. Firth afirmando que *“field research is urgent, as indigenous societies are being rapidly transformed under contact with and pressure from other cultures, and if they are not recorded now the chance will be lost for ever. Time is short, but there is still time if we act now”* (EVANS-PRITCHARD; FIRTH, 1949, p. 138).

como Hermes, se encontram a admirar o mundo⁶. Elas produzem significado, são férteis. E isso sempre foram: nossas interpretações “produziram” os “selvagens” (TROUILLOT, 1991; STOCKING, 1968; RAMOS 2003); o “ocidente” (HOBSBAW; RANGER, 1997, COMAROFF; COMAROFF, 1991); o “oriente” (ASAD, 1973); hoje deveriam produzir “críticas culturais” (FISCHER; MARCUS, 1986) e, o que será minha defesa no decorrer deste trabalho, interpretações daqueles “mal-entendidos não produtivos” (no caso, o problema da Aids na Namíbia).

É sobre esse último ponto que focarei minha análise, ou seja, na possibilidade de que o etnógrafo possa, tal como Hermes mais uma vez, “*uncovering the masked, the latent, the unconscious*”, produzir um conhecimento crítico para o entendimento e esclarecimento de problemas sociais.

Não pretendo tomar o rumo de uma certa visão, na qual o conhecimento antropológico parece servir para fundamentar uma crítica cultural ocidental do ocidente, o qual, ao que parece, seria o único que poderia – ou talvez saberia – realizar trabalhos antropológicos, os quais os etnógrafos – soberbos ainda, colonialistas talvez – deveriam usar “*portraits of other cultural patterns to reflect self-critically on our own ways*” (FISCHER; MARCUS, 1986, p. 1). Antes, entendendo que “*we are acutely sensitive to the ambivalence, irony, and contradictions in which values, and the opportunities for their realization, find expression in the everyday life of diverse social contexts*” (FISCHER; MARCUS, 1986, p. 167) procurarei argumentar a favor de uma etnografia “reveladora”, que permita a “produção” do que se encontra improdutivo. Isso, importante salientar, deverá se diferenciar também de uma advocacia às minorias, tratadas como “*the voiceless*” (YOUNG, 1995, p. 162), precisando urgentemente da voz do antropólogo, seu verdadeiro intermediário “*between the interests of the indigenes and the objectives of the administrators*” (MOORE, 1994, p. 20), o qual ainda julga “compreendê-lo melhor do que qualquer outra pessoa, inclusive, talvez, do que ele mesmo” (GEERTZ, 2002, p. 92).

Temos, enfim, que o esforço antropológico, mal-entendido produtivo por excelência, pode ser uma ferramenta capaz de iluminar outros mal-entendidos, aqueles não produtivos. O mal-entendido antropológico corresponde ao fato de que não há correspondência completa entre o pensamento do antropólogo e o de seus interlocutores (e admitir isso, inclusive, é um passo metodológico essencial

para a legitimação de nossas pesquisas). Mas, por mais que não estejamos contando a “verdade”, “nossas etnografias estão prenhes de significados, elas transmitem e interpretam algo” (CASTRO, 2008, p. 85) e, como tais, podem ser uma esperança de transcender os mal-entendidos, de torná-los de alguma forma produtivos. E, no escopo deste ensaio, falo de um produtivo, visando ao esclarecimento de um outro mal-entendido: aquele entre as políticas para a prevenção do HIV/Sida na Namíbia e as percepções namibienses sobre a doença.

Assim, na tentativa de deixar ainda mais claras minhas argumentações, encaminho as explorações do exemplo etnográfico proposto na introdução, para que seja possível compreender melhor a possibilidade de reconciliação – o elemento fálico – com o uso das ferramentas antropológicas de “*mal-entendidos não produtivos*”.

UM CASO PARA ANÁLISE:

Os programas de prevenção da AIDS na Namíbia

A Namíbia está situada na região da África Sub-Saariana, banhada pelo oceano Atlântico, limitada ao norte pela Angola e ao sul pela África do Sul. Sua população é estimada em pouco mais de 1.8 milhões de habitantes que têm uma idade média de 18 anos. Os números oficiais afirmam que 50% da população vive abaixo da linha de pobreza e 84% é alfabetizada. Como em muitos países africanos, um dos grandes problemas sociais da Namíbia é a disseminação do vírus HIV/Sida que, acredita-se, está presente em mais de 22% da população.⁷

Logo em meu primeiro dia na Namíbia, enquanto me dirigia do aeroporto ao centro da capital Windhoek, alguns *outdoors* chamaram minha atenção. Eram propagandas coloridas, com fotos de pessoas bonitas e interessantes (como manda o mercado publicitário), afirmando que o sexo poderia esperar e que uma forma de prevenir-se contra a AIDS seria iniciar uma vida sexual apenas após casar-se e com um único parceiro/parceira. Fiquei angustiado com aquilo. Outros *outdoors* preveniam também sobre o uso das camisinhas e continham outros discursos comuns na luta contra o vírus. Todos faziam parte da campanha “*Take Control*”, que o governo namibiano, junto outras organizações internacionais, vêm realizando desde 2001. No entanto, aquelas primeiras frases me deixaram pensando sobre a real possibilidade de que o gover-

⁶ “Hermes was a phallic god and a god of fertility. Interpretation has been understood as a phallic, a phallic-aggressive, a cruel and violent, a destructive act, and as a fertile, a fertilizing, a fruitful, and a creative one. We say a text, a culture even, is pregnant with meaning. Do the ethnographer’s presentations become pregnant with meaning because of his interpretive, his phallic fertilizations?” (CRAPANZANO, 1986, p. 52).

⁷ Todos os dados aqui expostos e os comentários que serão expostos a seguir foram retirados do script de um vídeo produzido pela “UNICEF Broadcast Unit” reproduzido na “Namibian Broadcast” (NBC) durante o ano de 2004.

no conseguisse alcançar seu objetivo e, durante minha estada em campo, discutindo o assunto com algumas pessoas em Okondjatu fui levado a pensar sobre a possibilidade de que a antropologia pudesse de alguma forma contribuir com esta problemática.

Alguns comentários apresentados em uma propaganda veiculada pela televisão namibiana auxiliarão a entender melhor as diretrizes do projeto, bem como os problemas subsequentes da sua aplicabilidade, percebidos durante meu trabalho de campo:

Riane Selle, Ministro da Informação e da Radiodifusão.

"The Take Control campaign started out as a campaign for the youth. Typical ABC program: abstinence, be faithful, and condom use. But we also believe in the delay of sexual activity, the D for us. Um, but them, what we have found is that a lot of our partners now also focus on D. Where previously most of the focus was on the fifteen to twenty-five years old group, it's now on the eight to twelve years old group as well."

Rick Olson, UNICEF Namibia.

"In our HIV prevention program, the research we've done with young people shows that the ABC messages aren't very effective. Especially the B messages. Young people think, that if you follow B, you are going to get infected. So our focus is more on DCC...Delaying penetrative sex as long as possible, and if you start penetrative sex, then it's "CC", consistent condom use."

Hendrina de Klerk, Ministra da Educação Superior.

"Peer to peer has proven to work in Namibia, the best amongst all the programs. Yeah. People prefer to be talked to by another young person."

Raphael Awaseb, Concelheiro Jovem.

"To give the person the right information helps. It can help stop the spread of HIV. It can help stop unwanted pregnancies. It will stop our young nation to die out because we are the future generation of course."

Dr. Philippe Tshiteta, Diretor do Centro Médico, Distrito Hospitalar de Omaruru.

"In fact they know a lot of their needs and the way they would like things to be, to be addressed. So that's why we said they should be the ones to monitor us and tell us if they are satisfied or not. Because

we want them to come, while its still time, you know, not too late. So its like, they are clients, and we need to adopt our, you know, strategies together, you know, together with us."

Patrick Langenhoven, Diretor da S.I Gobs School.

"The parents are very positive and they actually appreciate what the school is doing. Educating their children. Informing them about the disease. Informing them about Safe Sex."

Deixemos as vozes falar...

Algumas experiências de campo irão apontar os "mal-entendidos" existentes entre as metas do programa e sua real aplicabilidade em Okondjatu, situado a pouco menos de 300km da capital Windhoek. Não é o caso de generalizarmos tais incongruências, no entanto, seria difícil de acreditar que, em um país com muitos vilarejos como Okondjatu, sua situação seja única. De fato, esse vilarejo não é exatamente como os outros, já que é considerado a capital em relação aos vilarejos próximos, por possuir luz em algumas partes, igrejas e uma escola que atende a boa parte da região.

"Namíbia é o país da infidelidade"
Nocky, 23 anos.

Era fim de tarde de uma sexta-feira e eu estava conversando com um grupo de jovens e adolescentes em frente a um dos bares onde se vendem cervejas em Okondjatu. O lugar estava um pouco mais movimentado, sendo o único vilarejo que possui eletricidade nas proximidades – e conseqüentemente cerveja gelada –, muitos jovens vão para Okondjatu nos finais de semana para se divertirem. Nocky estava ansioso, pois uma de suas namoradas estaria chegando no início da noite. Quando perguntei o porquê do nervosismo, ele disse que era porque uma outra namorada dele chegaria no sábado pela tarde. Certamente um problema.

Enquanto eu me divertia com a situação, ele falou que todos são assim na Namíbia. Homens e mulheres costumam ter um parceiro diferente em cada vilarejo ou cidade. "You can't trust Namibiam women", ele disse. Nem elas nos homens, acrescentei. Realmente, como salientou Rick Olson, nos comentários anteriores, o problema da infidelidade parece impor alguns obstáculos não muito fáceis de ultrapassar.

"...é fácil: se a mulher é gordinha você sabe que ela não tem HIV"
Kambila, 22 anos, Concelheiro Jovem.

Kambila era responsável por um grupo de jovens que deveria realizar algumas peças de teatro e palestras para informar às pessoas de sua idade (entre 15-25 anos) sobre o vírus HIV. Esse caso chama minha atenção, pelo fato da importância que os comentaristas anteriores colocam na formação de jovens conselheiros para que estes transmitam a mensagem de forma mais clara aos da sua geração. O fato é que, em Okondjatu, a estratégia parece não funcionar – como veremos a seguir, ela realmente não funciona muito bem – uma vez que os próprios jovens conselheiros não estão bem informados.

Já havia se passado a manhã toda, eu, Noky e Kambila caminhávamos em direção a uma das tendas próximas à estrada principal, onde se vendiam alguns pedaços de carne. Sentamos em um tronco de árvore para almoçar enquanto continuávamos nossa conversa. Ele estava me contando de seus relacionamentos pessoais. No meio da conversa – e de tantas histórias sobre tantas mulheres – resolvi perguntar se ele costumava usar camisinha. Obviamente eu presumia que sim, já que alguns dias antes ele havia me mostrado o material que o governo havia lhe mandado para lhe ajudar nas palestras sobre AIDS. Grande foi meu susto quando ele disse que não gostava de camisinhas e que costumava ter uma outra estratégia. É fácil, ele dizia, *“se a mulher for gordinha você sabe que ela não tem HIV, então está tudo bem; se for magra aí esquece, porque essa tem HIV”*.

“Eu não acredito em HIV”

Kavena e Peigui, 16 e 15 anos de idade.

Essas foram as palavras de Kaneva quando perguntei a ela o que ela sabia sobre o vírus HIV. Era de manhã, eu havia parado na casa delas para falar com sua mãe. Após cumprimentá-las, fui bombardeado pelas meninas com muitas perguntas, ao que resolvi ficar ali por mais tempo. Em uma parte de nossa conversa, falávamos sobre relacionamentos. De como as coisas funcionavam no Brasil e como funcionavam na Namíbia. No meio da conversa, elas afirmaram que nunca tiveram namorados, pois sua mãe havia dito que não era uma boa coisa a se fazer, *“because men just want to have sex and our mother said it is a terrible thing to have sex”*. Minha surpresa foi maior, quando, continuando a conversa, elas me disseram que nem mesmo sabiam o que era considerado sexo. Assustado e já embaraçado, perguntei se elas também não sabiam como se contraía o vírus HIV. A

resposta foi negativa, e Peigui acrescentou: *“how can I believe in something I can’t see?”*

“Tenho medo de saber o resultado”

Eben, 32 anos, comerciante.

Era fim de janeiro e eu precisava ir à capital para comprar algumas coisas e dar uma espremeida de Okondjatu. Fui até a loja de Eben, um bem humorado comerciante em Okondjatu, para perguntar se ele poderia me levar em Windhoek na próxima vez que ele fosse comprar as coisas para seu mercado. Ele disse que não teria problema. Dois dias depois, estávamos eu, Eben e seu irmão mais novo a caminho de Windhoek.

Durante a viagem, mais uma vez, estávamos conversando sobre relacionamentos, sobre *“how things work downhere”* e, inevitavelmente, minha curiosidade e preocupação me levaram novamente à questão da AIDS. Em um momento da conversa, Eben afirmou com um certo desconforto: *“man, I really don’t know if I have HIV, maybe I have and I just don’t know”*. Isso é um problema, eu respondi. Levando em conta o já conhecido fato de que fidelidade não é uma questão a qual as pessoas parecem prestar muita atenção e que Eben é casado e tem dois filhos, isso pode ser algo sério. Confirmei que ele teria que fazer o teste para saber e que isso seria o melhor para ele e para sua família. Dois problemas foram apontados por ele: (1) Não havia lugares próximos a ele para fazer o teste e, de fato, ele não sabia muito bem onde fazê-lo; (2) Ele tinha medo de saber, *“I prefer not to know”*. O primeiro deveria ser resolvido com urgência pelo governo; o segundo é mais difícil de resolver, mas deveria também fazer parte das campanhas de conscientização.

“Essa é nossa tradição”

Mottu, 51 anos, professor da Escola Júnior de Okondjatu.

Esse último relato traz ao debate algo que muito influencia a aplicabilidade de uma política de desenvolvimento, qualquer que seja, na Namíbia – e possivelmente em qualquer parte do mundo. Os modos de vida de um determinado grupo deveriam sempre ser levados em conta antes de qualquer iniciativa como a que estou analisando aqui.⁸

Há tempos, Mottu dizia que queria conversar comigo, ter a chance de me explicar algumas coisas da *“tradição herero”*, como ele dizia. Nesse dia, ele me encon-

⁸ Não arrisco dizer que isto não tenha sido feito pelos organizadores do projeto *“Take Control”*. Fato é, no entanto, que tais políticas não parecem estar voltadas para um programa que se insira dentro de um *“modo de vida”* já *“estabelecido”*, antes parecem tentar o movimento contrário: forçar as visões dos *“insiders”* a uma outra percepção do mundo. A tarefa é complicada de qualquer forma.

trou com Nocky conversando sobre algumas questões de gênero, da forma como homens e mulheres se relacionam, a posição que cada um deveria assumir, etc.

Ao sentar-se, o professor logo começou a contar algumas histórias e explicar algumas coisas que, para ele, indicavam que o fato de um homem namorar – e inevitavelmente ter sexo – com várias mulheres seria uma prática “tradicional” do seu povo. Portanto, seria difícil aceitar os preceitos do governo que pede fidelidade – bem como as campanhas que sugerem que as pessoas tenham relações sexuais apenas depois do casamento. Ele contava como, antigamente, os terrenos onde as famílias moravam tinham, além da casa principal (onde morava o homem com sua mulher) e das casas dos filhos (à esquerda da casa principal, onde moravam os filhos e suas famílias), algumas casas atrás desse círculo de casas, onde moravam outras mulheres com as quais o pai e seus filhos tinham direitos sexuais. Após toda história, ele afirmou: “*this is pretty much still in our heads*”.

* * *

Algumas observações podem ser feitas a partir de uma rápida comparação dos discursos do governo e daqueles aos quais as políticas devem ser aplicadas. O esforço não é o de propor novas soluções às descontinuidades aqui presenciadas, mas apenas apontar algumas questões que, mesmo sem uma pesquisa sistemática sobre o problema, podem ser levantadas.

1) O problema da fidelidade, como destacado por ambos os lados, é realmente algo que mereceria uma atenção maior, pois poderia, sem muitas dificuldades, tornar uma epidemia descontrolada. Talvez seja exagero pensar isso, mas não se levamos em conta o segundo problema.

2) Em todos os comentários feitos pelos organizadores da campanha, nas propagandas vinculadas nas rádios e na televisão, não pude perceber a preocupação de que as pessoas fizessem o teste para saber se estão contaminadas ou não. Isso, se feito, poderia elevar os 22% de HIV positivo na população, já que esse número só poderá ser realmente compreendido a partir do momento em que soubermos o número de pessoas que realmente fizeram os testes. Enquanto as pessoas continuarem mal informadas sobre o assunto, o vírus continuará a se espalhar sem que seja possível localizar qualquer foco. Se levamos em consideração, como afirmou Nocky e outros jovens, que cada um tem um parceiro sexual em diferentes vilarejos (agora levando em conta o fator “infidelidade”) e que esses mesmos parceiros possuem outros em outros vilarejos, se uma dessas pes-

soas estiver contaminada, em pouco tempo, pode contaminar um grupo considerável de pessoas. Isso tudo sem nem saber se está infectado ou não.

3) Por isso, a importância de que o uso de camisinhas seja incentivado. Essa parece a medida mais correta a se tomar a curto prazo.

4) Todos esses pontos, no entanto, só poderão ser eficazes com a disseminação em massa da informação. Em um dos discursos retirados da propaganda analisada, temos um professor de uma escola secundária de Windhoek dizendo como os pais dos estudantes estão felizes com as medidas tomadas nas escolas. Ao ler isso e perceber o total desconhecimento do assunto entre jovens de idade próxima em Okondjatu, passo a me perguntar para quem esse programa está sendo endereçado. Supomos que os jovens que moram nas cidades – na capital, por exemplo – vivem uma vida diferente daqueles que moram nos vilarejos e, conseqüentemente, algumas medidas diferentes deveriam ser tomadas para cada situação.

CONCLUSÃO: TRABALHO ETNOGRÁFICO COMO CONCILIADOR DE DESENTENDIMENTOS

Durante meu período em campo, minhas observações e questionamentos sobre o problema do HIV/Sida não foram muitos e tampouco sistemáticos, pois esse não era o foco de minha pesquisa. No entanto, essa é uma problemática que me chamou atenção. Isso, talvez, pelo lado “humanitário” do qual, de alguma forma (e em determinados contextos de pesquisa), é difícil escapar, além do fato de acreditar que o trabalho etnográfico pode auxiliar na resolução de alguns desses problemas e sair, mesmo que por alguns momentos, de sua função apenas acadêmica e intelectual, auxiliando governos a resolver problemas sociais.

Não quero defender com isso uma antropologia do tipo porta-voz, tal como é comum entre os indigenistas sul-americanos, usados como instrumento para a legitimação de identidades indígenas (ALBERT, 1997, CARDOSO 2006, STARN, 1991, TURNER, 1993, JACKSON, 2002), nem mesmo uma antropologia aplicada (ALBERT, 1995, HERDT, 1987) ou o que na África ficou também conhecido, desde 1985, como uma “antropologia do desenvolvimento” (MAFEJE, 2001, p. 51) e teve sua voz americana e mais reconhecida no trabalho de Fischer e Marcus (1986).

No entanto, também não posso me colocar sob uma perspectiva meramente acadêmica, enquanto vejo problemas sociais nos quais o trabalho etnográfico poderia ser um instrumento interessante para ajudar na sua compreensão e quiçá resolução. A questão, no entanto, não

é tanto falar pelos outros, mas sim mediar uma situação com o intuito de resolver um problema, de produzir entendimento e, no caso aqui analisado, fazer convergir “política pública” e “público alvo” para uma direção unificada.

O que está posto aqui não é levantar uma bandeira política, escolher o lado a ser defendido pelas minhas inclinações “antro-humanitários”. Antes, é tomar consciência de que esforços antropológicos – aqueles mesmo que não são capazes de muito objetividade e que não podem falar por um outro de forma verdadeira – podem contribuir para, enquanto uma perspectiva *outsider*, apontar elementos que ainda não haviam sido percebidos. Tal é o esforço, por exemplo, de Passador e Thomaz (2006), ao refletir sobre o problema do HIV/AIDS, em Moçambique.

Mafeje (2001), ao elaborar uma crítica contundente ao desenvolvimento da antropologia em África (OWUSU, 1997), pressupõe exatamente o contrário do que estou afirmando: a antropologia está teoricamente contaminada pelo ocidente e, como tal, não poderia ser uma ferramenta útil para a conciliação que estou propondo. É nesse sentido que ele se pergunta “*why could not all anthropologists turn ethnographically educated social historians in the African context?*” (MAFEJE, 2001, p. 54).

Ora, meu intuito neste texto é justamente o contrário. Mafeje (2001), ao apontar positivamente para aquela “metamorfose” e desconstrução total da antropologia enquanto disciplina, parece não estar levando em conta que: (1) assim como a antropologia, todas as demais disciplinas estão vinculadas a uma perspectiva e pelo menos enquanto não tivermos intelectuais africanos que rompam definitivamente com o “norte”, essa perspectiva continuará sendo a ocidental (nesse sentido, o esforço de Mafeje (2001) é interessantíssimo, apenas discordo em dar o fim à antropologia); e (2) acreditar que um historiador, um sociólogo, um cientista político ou um assistente social possa utilizar-se do método antropológico da mesma forma que aqueles formados nessa disciplina me parece ingênuo. Arriscando talvez uma certa ingenuidade, não acredito que outros possam ter, assim como os antropólogos treinados em teoria e prática, a mesma “*sensitive to the ambivalence, irony, and contradictions in which values, and the opportunities for their realization, find expression in the everyday life of diverse social contexts*” (FISCHER; MARCUS 1986, p. 167).

A opção, assim, encaixa-se nas metamorfoses iridescentes das quais Needham (1970, p. 46) falava e também na corrente experimental que Clifford e Marcus (1986) e outros apontaram. Podemos pensar nos trabalhos etnográficos como conciliadores de conflito e manter nossa posição de *outsiders*, ou seja, sem escolher a

bandeira a ser hasteada – pois quando assim agimos seremos inevitavelmente *insiders*. É claro, nunca deixaremos de ser brasileiros, africanos, americanos ou britânicos, pois, como bem afirmou Scholte (1974), ainda teremos certos valores “*in the head*”. Isso não poderemos evitar.

O esforço aqui despendido, enfim, foi para percebermos a antropologia como capaz de propor algum valor que vá além da simples descrição de fatos ou elaborações teóricas. O esforço é também o de entender o trabalho etnográfico como possuindo o valor de um método antropológico que permita ver o que não se mostra tão facilmente. Além disso, é preciso que nos deixemos inundar “por insistentes vozes heterogêneas e pelo ruído da escrita de outras penas” (CLIFFORD, 2002, p. 22) que nem sempre podem ser ouvidas.

“The dice has already been cast”
(MAFEJE, 2001, p. 66).

* * *

Uma última observação deve ser feita. Em agosto de 2008, ao retornar à Namíbia para dar início a um novo projeto de pesquisa (no qual pretendo analisar as relações de memória e identidade nas comemorações culturais herero em Okahandja), pude perceber uma mudança significativa nas políticas do governo em relação ao que percebi dois anos antes. Os *outdoors* já não estavam lá. Em seu lugar, alguns poucos anúncios de preservativos. Na mídia, por sua vez, havia um pequeno programa que passava em todos os intervalos, de todos os programas do canal de televisão nacional (*Namibian BroadCast*). Nele aparecia uma médica, branca, de meia idade e, a cada programa, ela trazia informações diferentes sobre a transmissão da HIV/Sida: como prevenir-se, como convencer o parceiro a fazer o mesmo, o que fazer no caso de se estar infectado pelo vírus e, é claro, a importância da fidelidade. A grande diferença agora é que, visivelmente, há uma preocupação, por parte do governo, de que a população de fato acredite e saiba o que é esse vírus. Além disso, a ênfase das políticas de prevenção está, agora, no uso da camisinha e não na necessidade da fidelidade. “*Condomize, always condomize*”, são as últimas palavras da médica.

Além disso, quando estive em Okondjatu para visitar alguns dos amigos que deixei por lá, era o dia dos testes de AIDS. Tive a impressão que, dessa vez, grande parte dos moradores estavam mobilizados.

Ao pensar sobre essas questões durante o ensaio, perguntei-me, no entanto, quais os desdobramentos que

trouxeram essas modificações tão importantes para as políticas estatais de prevenção ao HIV/Sida e quais as reais apropriações dessas modificações por parte das populações locais, principalmente aquelas vivendo longe dos centros urbanos. Certamente não podemos assumir um posicionamento no qual apenas a antropologia seja reveladora dos problemas sociais, mas não posso deixar de considerar a importância de um ponto de vista antropológico sobre esses problemas.

REFERÊNCIAS

- ALBERT, Bruce. Anthropologie appliquée ou anthropologie impliquée: ethnographie, minorités et développement. In: BARÉ, Jean-François (Org.). *Les applications de l'anthropologie: un essai de réflexion collective depuis la France*. Paris: Karthala, 1995. p. 87-118.
- _____. Ethnographic situation and ethnic movements: notes on post-malinowskian fieldwork. *Critique of Anthropology*, v. 17, n. 1, p. 53-65, 1997.
- _____. O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza". In: BRUCE, Albert; RAMOS, Alcida (Orgs.). *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico*. São Paulo: Unesp, 2002. p. 239-70.
- ASAD, Talal (Ed.). *Anthropology and the colonial encounter*. London: Ithaca Press, 1973.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. O mal-estar da ética na antropologia prática. In: _____. *Caminhos da identidade: ensaios sobre etnicidade e multiculturalismo*. São Paulo: Unesp, 2006. p. 225-239.
- CLIFFORD, James. Introduction: partial truths. In: _____.; MARCUS, George (Eds.). *Writing culture: the poetics and politics of ethnography*. Los Angeles: University of California Press, 1986a. p. 1-26.
- _____. *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2002.
- _____.; MARCUS, George (Eds.). *Writing culture: the poetics and politics of ethnography*. Los Angeles: University of California Press, 1986b.
- COMAROFF, John; _____. Jean. *Of revelation and revolution: christianity, colonialism and consciousness in South Africa*. Londres: The University of Chicago Press, 1991. v. 1.
- CRAPANZANO, Vincent. Herme's dilemma: the masking of subversion in ethnographic description". In: CLIFFORD, James; MARCUS, George (Eds.). *Writing culture: the poetics and politics of ethnography*. Los Angeles: University of California Press, 1986. p. 51-76.
- EVANS-PRITCHARD, Edward E.; FIRTH, Raymond. Anthropology and colonial affairs. *Man*, n. 49, p. 137-138, dec. 1949.
- FISCHER, Michael; MARCUS, George. *Anthropology as cultural critique: an experimental moment in the human sciences*. Chicago: The University of Chicago Press, 1986.
- GEERTZ, Clifford. *Nova luz sobre a antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.
- HOBBSBAWN, Eric; RANGER, Terence (Eds.). *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.
- JACKSON, Jean. *Obras e vidas: o antropólogo como autor*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2002.
- MAFEJE, Archie. *Anthropology in post-independence Africa: end of an era and the problem of self-redefinition*. Kenya: Heinrich Böll Foundation, 2001.
- MARCUS, George. Contemporary problems of ethnography in the modern world system. In: CLIFFORD, James; MARCUS, George (Eds.). *Writing culture: the poetics and politics of ethnography*. Los Angeles: University of California Press, 1986. p. 165-93.
- MOORE, Sally. *Anthropology and Africa: changing perspectives on a changing scene*. Charlottesville: The University Press of Virginia, 1994.
- NEEDHAM, R. *The future of social anthropology: disintegration or metamorphosis?* Leiden: Brill, 1970.
- OWUSU, Maxwell. Ethnography of Africa: the usefulness of the useless. In: GRINKER, Roy R.; STEINER, Christopherr B. (Eds.) *Perspectives on Africa*. Cambridge: Blackwell Publishers, 1997. p. 704-723.
- PASSADOR, Luiz E.; THOMAZ, Omar R. Raça, sexualidade e doença em Moçambique. *Estudos Feministas*, v. 14, n. 1, p. 263-286, 2006.
- RAMOS, Alcida Ramos. *Indigenism: ethnic politics in Brazil*. Madison: The University Press, 1998.
- SAHLINS, Marshall. O pessimismo sentimental e a experiência. *Ariús, Campina Grande*, v. 14, n. 1/2, p. 119-128, jan./dez. 2008

cia etnográfica: por que a cultura não é um objeto em via de extinção (parte I). *Mana*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, p. 41-73, 1997a.

_____. O pessimismo sentimental e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um 'objeto' em via de extinção (parte II). *Mana*. Rio de Janeiro, v. 3, n. 2, p. 103-150. 1997b.

_____. *Historical metaphors and mythic realities: structure in the early history of the sandwich islands kingdom*. Michigan: The University of Michigan Press, 1981.

_____. *Ilhas de história*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

SCHOLTE, B. Toward a reflexive and critical anthropology. In: HYMES, D (Ed.): *Reinventing anthropology*. New York: Vintage Books, 1974.

STARN, Orin. Missing the revolution: anthropologists and the War in Peru. *Cultural Anthropology*, v. 6, n. 1, p. 63-91, 1991.

TROUILLOT, Michel-Rolph. Anthropology and the savage slot: the poetics and politics of otherness. In: FOX, Richard (Eds.). *Recapturing anthropology: working in the present*. Santa Fé: School of American Research Press, 1991.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation. *Tipiti-Journal of the Association for the Anthropology of Lowland South America*, New Orleans, v. 2, n. 2, 2004.

TURNER, Terence. Da cosmologia a história: resistência, adaptação e consciência social entre os Kayapó. In: CUNHA, Manuela C.; VIVEIROS DE CASTRO, E. (Eds.): *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo: USP/FAPESP, 1993. p. 43-66.

YOUNG, Robert J. *Colonial desire: hybridity in theory, culture and race*. Nova York: Routledge, 1995.

Recebido em setembro de 2008

Aceito em outubro de 2008
