

Ser, estar e escrever: o papel do etnógrafo e a etnografia “das margens”

To be and to write: the role of the ethnographer, and the ethnography of “the margins”.

SORAYA SILVEIRA SIMÕES

RESUMO

As dimensões teórica e política do trabalho etnográfico se exprimem desde a escolha das categorias empregadas para falar do campo – “margens”, “totemismo”, “histeria”, por exemplo – até os meios pelos quais se estabelecem, no campo, as relações entre o etnógrafo e seus interlocutores. Situados em um mundo de qualidades onde a idade, a cor, a língua, a voz, o nome, o comportamento ou o gênero, por exemplo, ganham maior ou menor importância na determinação das trocas entretidas, “etnógrafo” e “nativo” atualizam ou subvertem mutuamente as regras do campo empírico que os fundam enquanto sujeitos. O *fato de estar* cria, portanto, uma determinada realidade e potencialidades do ponto de vista daqueles que interagem no campo, franqueando-lhes o estabelecimento de uma ética e, com ela, de uma nova ótica sobre si mesmos. A “realidade etnográfica”, tal como abordada nesse artigo, é portanto *criativa*. É esta sua qualidade que enuncia a dimensão política do trabalho etnográfico. Por sua própria condição – por ser uma prática –, a etnografia também se inscreve nesse “sistema de revezamentos” (FOUCAULT & DELEUZE, 1972) que situa as relações em um campo social e empírico problematizado, por sua vez, na própria pesquisa. No caso desta, esse campo chama-se “margem”. Borrarr as fronteiras que criam margens é uma possibilidade da pesquisa etnográfica que pode definir tanto o papel do etnógrafo quanto a importância ético-política do seu exercício.

Palavras-chave: Etnografia, Margens, Criação, Ética

ABSTRACT

The political and theoretical dimensions of the ethnographic work are expressed from the choice of the categories employed to speak of the field – for example, “margins” “totemism,” “hysteria” — to the means by which the relationship between the ethnographer and his interlocutors are established in the field. Situated in a world of qualities where the age, color, language, voice, name, behavior or gender, for example, earn more or less importance in the determination of exchanges undertaken, “ethnographer” and “native” update or subvert each other the empirical field rules that establish them as subjects. Therefore, the fact of being there creates a particular reality and potential from the point of view of those that interact in the field, giving them the opportunity to establish an ethics and, with it, a new perspective on themselves. The “ethnographic reality”, as addressed in this article, is thus creative. And it is this quality that sets out the political dimension of the ethnographic work. By its own condition – as it represents a practice – ethnography also subscribes to this “relay system” (Foucault, Deleuze, 1972) that characterizes relations in a social and empirical field that is defined as a problem in its own research. In this case, this field is called “margin”. Blurring the boundaries that create margins is a possibility of the ethnographic research that may define both the role of the ethnographer and the ethical-political importance of its undertaking.

Key words: Ethnographic, Margins, Creation, Ethics

INTRODUÇÃO

O presente artigo foi escrito para o seminário “As margens da cidade falam!”, realizado na Uenf, em agosto de 2015. Participante da Mesa 1, intitulada “A reflexão sobre as margens e a pesquisa etnográfica”, pretendi abordar a ideia de “margem” refletindo sobre o papel, o lugar e as ações do pesquisador durante a pesquisa empírica, especialmente aquela de caráter etnográfico, de modo a destacar a sua presença no campo como a de um agente potencialmente deflagrador de uma reflexividade capaz de explicitar os conflitos constitutivos do próprio campo.

O que chamamos de “margem”, aqui, é um lugar no espaço social onde, relativamente, certos bens e recursos tornam-se mais escassos. Um lugar, na formulação de Castel, “à margem do trabalho e nas fronteiras das formas de troca socialmente consagradas” onde se encontram “desempregados, moradores dos subúrbios pobres, beneficiários da renda mínima de inserção, vítimas das readaptações industriais, jovens à procura de emprego e que passam de estágio a estágio, de pequeno trabalho à ocupação provisória...” (CASTEL, 1998, p. 23). Um lugar, portanto, também produzido mas, sobretudo, reafirmado no contexto da moderna sociedade salarial, onde boa parte do universo das trocas ocorre em âmbito mercantil, e a sociabilidade primária já não tem mais a primazia em sua regulação (idem).

Mas o que chamamos de “margem” é também um lugar onde, ao mesmo tempo, certas estratégias de acesso e reivindicações são elaboradas, justificadas e reclamadas. O que chamamos de margem, assim, é tornado sensível a partir de

um ponto de vista, de uma ética e também de uma estética manifestados e presentes no espaço público. Ou seja, parte da “margem” resulta também de uma ação conjunta voltada para a crítica e para a contestação desse lugar, da política e do sistema que o instaura, e as habilidades do pesquisador, enquanto encarna o papel do etnógrafo, podem atualizar ou deslocar os estereótipos que se associam à ideia de margem, contribuindo para a reflexão crítica. Note-se que “*As margens da cidade falam!*”, título do seminário, traz uma exclamação em seu enunciado. E esta exclamação parece lhe conferir todo o sentido, pois os sujeitos à margem dos recursos que lhes poderiam ser acessíveis, ao entenderem que sua privação é relativa, podem decidir reclamar e clamar por mudanças no sistema que restringe suas condições de vida.

Fazer etnografia “das margens”, também por isso, coloca como risco para o etnógrafo a surpresa de perceber-se, muitas vezes, no outro, partilhando algo em comum com aquele que pode até encarnar, em alguma medida, uma alteridade radical. Numa espécie de jogo de revezamentos (FOUCAULT & DELEUZE, 1972), a etnografia estabelece uma relação entre “etnógrafo” e “nativo” que se situa em um campo (social e empírico) problematizado na pesquisa. Em muitas dessas pesquisas, esse campo vem sendo chamado “margem”, e é aí que a relação entre o etnógrafo e seus interlocutores torna-se investida de determinado conteúdo. Na ordem do saber, da “consciência” e do discurso, esse conteúdo se revela e deve ser problematizado pelo etnógrafo em sua própria prática. Afinal, se a etnografia, assim como a teoria, é uma *prática*, ela revela o sistema regional de uma luta (idem) e, no caso do presente artigo, da luta das “margens”. Borrarr as fronteiras que criam margens, portanto, é um dos maiores riscos (e desafios) da pesquisa etnográfica. E que assim seja¹.

Vale destacar que não se trata de relativizar a existência de lugares sociais “à margem de”, mas sim de ressaltar o que neles, e a partir deles, é capaz de orientar modos de ver, sentir e pensar em determinadas circunstâncias. O que neles, ou para além deles, propicia uma determinada sensibilidade jurídica (GEERTZ, 2003) que mobiliza os sujeitos para romperem com atitudes, lógicas e sistemas que visam instaurar desigualdades.

Assim, podemos perguntar, por exemplo, que experiências podem ser identificadas “nas margens” como sendo comuns a esse lugar. Como são percebidas, identificadas, definidas e denunciadas as inúmeras formas de opressão (social, institucional, econômica, política) a partir desses “lugares”, em cidades socialmente tão contrastadas e tão desiguais? Como se reage e como se legitima um repertório de razões para “resistir” na cidade reclamando o direito a ela e, mais, o direito às ruas da cidade, a partir das margens (que têm nas ruas, muitas vezes, não só o

1 Durkheim, em “As formas elementares da vida religiosa” [1915], reconhece que “a etnografia frequentemente determinou, nos diferentes setores da sociologia, as mais fecundas revoluções” (1973, p. 511). Levando em consideração a universalidade das categorias do entendimento (tempo, espaço, gênero, número, causa, substância...) que se aplicam a todo o real, afirma que estas nasceram “na e da religião”. Cita, por exemplo, relatos etnográficos sobre fatos da vida religiosa em sociedades onde não vigorava a ideia de divindade. Embora não fosse etnógrafo, Durkheim (e também seu sobrinho Marcel Mauss, coautor em muitos de seus artigos) tomava preferencialmente descrições feitas a partir de pesquisas empíricas como base para empreender formulações teóricas e metodológicas.

seu espaço de trânsito, mas também de moradia e de trabalho)? Ou seja, como se constroem possibilidades de existir socialmente a partir de um lugar criado pelo Estado e por ele perseguido?

Questões como essas podem contemplar um largo espectro de pesquisas empíricas sem destituí-las de suas singularidades e dos dados e rumos só construídos e tomados no desenvolvimento da pesquisa de campo, em especial aquela de caráter etnográfico. É, portanto, na dialética que surge entre os problemas englobantes e apriorísticos e aquilo que emerge do cotidiano e do fazer etnográfico que situo a reflexão ora proposta. Para fins metodológicos, e também para retomar o título desse artigo, anuncio que o que se entende por *ser*, aqui, é algo que se define no *estar*. Retomando a proposta de Simmel (1983), a *interação* é aqui também tratada como a unidade mínima da análise sociológica e é nela que tanto o pesquisador quanto os seus interlocutores exprimem, na ação, o que conseguem compreender a respeito de si mesmos e de suas virtualidades, reciprocamente. É nelas, por exemplo, que as tais “propriedades da eficácia” (BOURDIEU, 2014) supostas nas credenciais dos sujeitos interagentes podem ser manipuladas e – por essa forma de interagir e de se relacionar, de definir situações e delas tirar partido – dão mostras do mundo que se quer conhecer.

Nesse sentido, o campo empírico do etnógrafo não pode ser pensado como independente de sua própria presença nele, pois o observador, em aspectos os mais variados, estrutura o próprio campo observado e faz parte dele – até mesmo, ou sobretudo, quando apenas “observa”.

SOBRE TRÊS PESQUISAS ETNOGRÁFICAS

Nos últimos 15 anos realizei pesquisas de campo em uma área de prostituição no Rio de Janeiro (Vila Mimosa)², em um conjunto habitacional na prestigiada “Zona Sul” dessa cidade (Cruzada São Sebastião)³ e em um bairro qualificado como “*quartier sensible*”, em Lille, cidade no norte da França que sofreu um dramático processo de desindustrialização a partir dos anos 1970 e cujos efeitos ainda hoje se fazem sentir na vida da população local mais vulnerável⁴. Em todos esses lugares, apesar de suas inúmeras particularidades, encontrei um denominador comum: vários de seus habitantes já haviam tido a experiência do deslocamento forçado por obra de políticas habitacionais, de renovação urbana ou ainda por imigração e estavam atualmente nesses lugares após terem cumprido trajetórias compostas por muitas adversidades. Nelas, aliás, haviam reestruturado suas vidas cotidianas e sentiam-se estabelecidos.

2 Pesquisa realizada durante o mestrado no Programa de Pós-Graduação em Antropologia e Ciência Política, da Universidade Federal Fluminense (PPGACP-UFF), de 2000 a 2003. v. SIMÕES (2010a).

3 Pesquisa realizada durante o doutorado no Programa de Pós-Graduação em Antropologia, da Universidade Federal Fluminense (PPGA-UFF), de 2003 a 2008. v. SIMÕES (2010b).

4 Pesquisa realizada durante pós-doutorado no *Centre Lillois d'Études et Recherches Sociologiques et Économiques, da Université de Lille 1* (CLERSÉ-Lille1), de 2008 a 2010. A pesquisa que realizei no âmbito do projeto Capes-Cofecub n.613/08 – “Conflitos urbanos, violência e processos de criminalização” – teve como título “As políticas urbanas e as experiências cotidianas dos habitantes de bairros populares no Brasil e na França face aos programas de integração e inclusão social”. v. SIMÕES et alii (2010) e SIMÕES & MELO (2010).

Em suas narrativas, contudo, não raro o receio de “começar tudo de novo” aparecia sob espécie de ameaça. Boatos sobre projetos para o lugar eram logo qualificados, ainda que em tom de brincadeira, como uma possível ameaça à permanência no lugar. Mais uma “remoção” era plausível, mais uma “implosão espetacular dos imóveis” poderia acontecer, mais uma necessária constatação de que ali não “incomodavam ninguém” podia surgir em conversas as mais corriqueiras sobre assuntos do cotidiano. Perguntas e comentários como “você está sabendo do projeto para a abertura da rua?” ou “o novo empreendimento aqui ao lado vai valorizar o bairro e a gente vai poder ficar?” davam indícios de que a qualquer momento seria possível reencenar a ação passada, o mesmo drama já de todos conhecido e contado. Assim, nessas três localidades, meus interlocutores mantinham relações com pessoas que vinham de trajetórias semelhantes ou ainda podiam observar, entre os recém-chegados, a história se repetir – e não como farsa.

Além do mais, se por um lado podemos dizer que todos esses nomes de lugares, de destinos ou categorias (“conjunto habitacional”, “*quartier sensible*”, “zona de prostituição”) são, em seus contextos locais, denotativos das margens – seja porque tratam de locais de trabalho precarizado, informal, não reconhecido ou criminalizado, seja porque falam de locais de moradia de populações economicamente vulneráveis, não proprietárias e muitas vezes estrangeiras –, por outro lado o trabalho de campo permitiu abrir perspectivas menos evidentes sobre as “margens”, sobre formas de fabricação do cotidiano, das relações, dos espaços dessas relações no dia a dia, de suas possibilidades e de seus problemas. O modo de fabricação do tempo próprio à pesquisa etnográfica permitia compreender e ver tanto as estratégias quanto as táticas (DE CERTEAU, 1998) dos habitantes desses lugares e, desse modo, como, muitas vezes, era mesmo difícil perceber a “margem” lá onde ela “deveria estar”.

Também os meus atributos incontornáveis, como a idade, o sexo, a cor, a origem e, com eles, o vocabulário, a língua e a roupa, por exemplo, foram elementos constitutivos de uma personagem – um *ser* – e, por conseguinte, de *papéis* e *expectativas* que variavam de acordo com os contextos existenciais. Uma mesma pessoa, em lugares diferentes, encarna papéis, gera expectativas diferentes e questões que, de outro modo, permanecem na penumbra ou sequer existem. Assim aprendemos sobre os lugares e as relações que os fazem existir.

VILA MIMOSA

Na primeira vez em que estive na Vila Mimosa, escolhi parar na porta de um pequeno bar, dentro da galeria repleta de outros tantos estabelecimentos semelhantes, para poder observar o movimento incessante de clientes e prostitutas. Ali, sem saber, eu atualizava um papel, o papel de prostituta, de “mulher de porta”, e só pude me dar conta disso quando um pequeno público começou a se formar diante de mim. Naquela época, jovem estudante, eu acreditava que a roupa que vestia era o suficiente para me deixar de fora dessa possibilidade. Porém, rapidamente entendi que minha roupa ou o meu figurino assaz recatado não eram os elementos privilegiados para a interpretação de minha presença, e que o lugar e o modo como eu me posicionei foram mais significativos do que o contexto

da indumentária, mesmo tendo em vista que as mulheres ao meu redor estavam seminuas. Para os clientes da prostituição na Vila Mimosa, contudo, o meu figurino devia suscitar curiosidade, quiçá mesmo uma especialidade qualquer no vasto mundo das fantasias sexuais.

Conforme fui encontrando caminhos para ali realizar a minha pesquisa, pude notar e registrar no meu caderno de campo as possibilidades que minhas características pessoais me franqueavam naquele contexto. Ao entrar nos bares, sobretudo no horário da manhã, era comum me perguntarem se eu era a Maria, a Carmen ou outra mulher qualquer, pois sempre, nesses horários, os donos e gerentes das casas estavam à espera de novas mulheres que para lá se dirigiam, indicadas por alguém, para “trabalhar na porta”. O funcionamento desse cotidiano guardava muitas semelhanças com aquele que animou a extinta Zona do Mangue, na área central do Rio de Janeiro, ao longo de décadas. E muitos dos “donos de casa”, gerentes e prostitutas que conheci na Vila Mimosa não só chegaram ao Rio de Janeiro para trabalhar no Mangue, como mantinham suas atividades atendendo àqueles que têm na zona de prostituição um destino certo para permanecerem na cidade.

No livro *Vila Mimosa: etnografia da cidade cenográfica da prostituição carioca* (SIMÕES, 2010a), reconstituí parte do processo de segregação e controle da prostituição na chamada Zona do Mangue, na então capital federal, e do seu dismantelamento a partir da renovação urbana projetada e realizada naquele setor. Toda essa história foi sendo acessada em conversas, entrevistas formais, acompanhando o noticiário disponível nos arquivos da cidade, na Biblioteca Nacional, através de gravações televisivas etc. Os processos constitutivos das políticas de segregação da prostituição e de configuração desse lugar na cidade eu pude acessar de várias maneiras. Mas através da pesquisa etnográfica eu fui conhecendo rotinas da vida na cidade que somente a minha presença poderia fazer aparecer e que de outro modo eu não formularia sequer como problema. Ao ser recebida e orientada no campo por determinadas pessoas, passei a participar de um circuito (MAGNANI, 2005) particular que, em boa medida, me foi franqueado por uma série de características que trago comigo e das quais não quero ou não posso me desfazer.

Sendo mulher, e uma mulher jovem, era quase sempre orientada sobre modos adequados de proceder na prostituição. Não que meus interlocutores quisessem, necessariamente, fazer de mim uma profissional, mas nessas conversas eles destacavam haver uma dimensão importante a ser considerada: o aspecto profissional da prostituição. E, por opção, acabei ressaltando esse “dado” como um “presente (*gift*) etnográfico” de fato, como um conhecimento a mais sobre um mundo existente na cidade. Se havia a prostituta profissional, havia aquela que não era uma “verdadeira prostituta” também. E nesse universo feito de qualidades múltiplas, a Vila Mimosa se organizava politicamente, através de uma associação de “donos de casa” (proprietários dos estabelecimentos comerciais do local), interagindo com moradores da vizinhança e com o poder público, reivindicando direitos e, em particular, o reconhecimento do profissionalismo dos atores que lá exercem seus papéis, que lá mantêm esse destino urbano dos mais tradicionais em uma grande cidade.

Se a prostituição não é crime no Brasil, manter casas de prostituição continua figurando no Código Penal vigente. Ao olhar hoje para a pesquisa que realizei há 15 anos, posso dizer que a “margem”, ali, falava estruturando um discurso em torno da ideia de profissão e, desse modo, excluindo daquele lugar moral – o discurso, mas também a “região”, no sentido de Park (1979) – todos os demais enunciados e práticas que, no entanto, ali também se fazem presentes.

CRUZADA SÃO SEBASTIÃO

Em 2003, depois de ter passado dias e mais dias – meses, dois anos – frequentando uma área de prostituição no Rio de Janeiro, iniciei uma nova pesquisa de campo. Dessa vez, no bairro *chic* do Leblon. Mas o endereço ao qual passaria a me dirigir não era tão prestigiado quanto o bairro onde se situava. Tratava-se do conjunto habitacional Cruzada São Sebastião, construído na valorizada Zona Sul do Rio de Janeiro, entre os bairros de Ipanema e Leblon, a lagoa e o mar.

Construído em 1955 pela Cruzada São Sebastião, associação fundada por Dom Helder Câmara com o intuito de, entre outras iniciativas, construir moradia para a população das favelas do Rio em terrenos contíguos ao local onde residiam, aquele conjunto de prédios de apartamentos tornou-se, desde então, uma espécie de bode expiatório do Leblon. A “favela” não foi extinta, no imaginário local, com a construção dos prédios sob pilotis, e a seus moradores são atribuídas todas as mazelas do bairro.

Tomei conhecimento da existência da Cruzada quando ainda trabalhava como jornalista, na década de 1990, em uma conversa com a gerente contábil da agência em que eu trabalhava. Ela reclamava do trânsito que enfrentava, todos os dias, ao voltar para casa... no Leblon. Brinquei com ela, dizendo que o pessoal da contabilidade deveria “estar ganhando bem” para poder “morar no Leblon”. Ela então me respondeu dizendo que morava no Leblon, “mas em uma favela que tem lá”. Anos depois, ao iniciar a pesquisa de campo naquele conjunto, eu já sabia que chegava a um outro mundo da cidade, um mundo qualificado por categorias como “favela” e “conjunto habitacional”, e também por valores outros atribuídos ao “bairro” – e, no caso, o bairro do Leblon, um dos mais valorizados do Rio. Antes mesmo de botar os pés na Cruzada, eu já poderia considerar uma lista de questões relativas à “proximidade física e distância social” (CHAMBOREDON & LEMAIRE, 1970) ou, ainda, considerar “bairro” também como uma “arena” constituída por todos aqueles, habitantes ou não, que se engajam nas disputas pelo que ele representa. Nesse sentido, a Cruzada, no Leblon, representava a favela do bairro *chic* e, como tal, deveria ser “removida”, segundo os discursos veiculados pela grande imprensa carioca.

Uma vez iniciada a pesquisa de campo, encontrava-me, novamente, em meio à infinidade de acontecimentos cotidianos, rotineiros, extraordinários, surpreendentes, banais – enfim, em meio àquele *continuum* de informações que respondem pela angústia de qualquer pesquisador de campo ao iniciar uma nova empreitada. Escolhi inicialmente procurar a Associação de Moradores da Cruzada São Sebastião do Leblon (Amorabase) e aceitei ser transformada, pelo seu então presidente, na produtora da imagem que ele gostaria de fazer prevalecer sobre o

lugar. Digo imagem pois ao iniciar a pesquisa estive acompanhada de alunos do curso de Cinema, da Universidade Federal Fluminense, e havíamos dito do nosso interesse em fazer um pequeno documentário sobre o conjunto. Assim, marcamos entrevistas com vários moradores indicados pelo presidente da Associação, e em todas as conversas a “história da Cruzada” era sempre contada não só pelos entrevistados, mas também pelos seus parentes, sempre presentes nessas ocasiões. Em suas narrativas, surgia uma história sempre repleta de ocasiões festivas e de solidariedades que denotavam uma intensa vida coletiva entre as famílias de moradores que vieram da favela da Praia do Pinto, a primeira escolhida por Dom Helder Câmara para receber as obras da associação Cruzada São Sebastião. Outro elemento sempre presente nessas narrativas era a própria iniciativa de Dom Helder e o bem que ela representava em suas vidas.

Pouco a pouco passei também a ser convocada para escrever as atas das reuniões da Associação de Moradores e, em seguida, das reuniões de condomínio. Sempre que eu aparecia no conjunto, os moradores já sabiam que ia haver reunião. Exercendo esse papel, fui tomando conhecimento dos problemas locais e da complexa gestão de um conjunto onde boa parte de seus residentes são parentes. Fui compreendendo que ter sido morador da Praia do Pinto era um capital importante, pois conferia voz e certos privilégios àqueles ali chamados “fundadores”. Ou melhor, “fundadoras”, pois esta era uma categoria local declinada sempre no feminino. Essa categoria, tal como aquela de “velha guarda”, empregada em várias favelas do Rio, tinha um significado bastante valorizado e ressaltava, naquelas merecedoras do título, um caráter idôneo e uma conduta ilibada. Por participar das reuniões na Cruzada, pude, também eu, deixar-me ver e avaliar por seus moradores, sobretudo por aquelas mulheres, “fundadoras” ou não, que se dedicavam à gestão da vida coletiva e que eram, na grande maioria das vezes, chefes de família e proprietárias dos apartamentos. Ou seja, essas mulheres, que eram uma espécie de relicário moral da “comunidade”, passaram a mensurar o meu trabalho pelo modo como eu me mostrava engajada no relato dessas reuniões e, com isso, pouco a pouco, comecei a ser convidada para frequentar também as suas casas.

Um café após a reunião, no outro dia um convite para almoçar, um guarda-chuva emprestado com a promessa de devolução e uma torta com suco no dia da entrega... assim fui construindo um percurso na pesquisa de campo. Sem desconsiderar tudo o que pude apreender frequentando as reuniões e as áreas de uso comum do conjunto (SIMÕES, 2015), acabei voltando a minha atenção para o cotidiano animado nos apartamentos dessas mulheres, em meio à tarefas domésticas e muitas “conversas de cozinha” (SIMÕES, 2008, 2010 e 2010b). A sociabilidade feminina cotidiana nas cozinhas dos apartamentos da Cruzada tornou-se o espaço privilegiado para que eu pudesse entender parte do drama das famílias que residem na Cruzada quando, por exemplo, seus filhos saem para passear no bairro do Leblon e, “por serem pretos”, segundo suas mães, estão suscetíveis a interpelações policiais. Também pude observar a intensa rede de solidariedade e acolhimento de recém-chegados à cidade, o modo como os apartamentos eram, então, reservados para os potenciais locatários, como as festas eram organizadas no âmbito da coletividade; pude, enfim, reconhecer que a minha pesquisa estava me levando a considerar um modo de fazer política no cotidiano, e que esse modo

em muito dependia de relações específicas e que “ter parente” era um capital muito importante para se legitimar uma existência social e política acima de qualquer suspeita. Do mesmo modo, havia mecanismos capazes de dar conta da exclusão de parentes desviantes e reincidentes e da adoção de outros, e tudo isso se me apresentava, em vários momentos do cotidiano, uma vez que fui sendo instruída sobre a vida local através dessa sociabilidade feminina resguardada nas cozinhas dos apartamentos da Cruzada.

Mais uma vez, sendo uma “moça”, pude integrar um determinado circuito nas trocas locais. E se tivesse levado em conta, como um problema a ser considerado, a ideia de “margem”, esta ali estaria se apresentando nas falas orientadoras que colocavam o entorno da Cruzada (tanto o “bairro” do Leblon e seus moradores mais abastados, quanto as especulações a respeito do preço do metro quadrado e das políticas de valorização imobiliária) como os produtores da margem. Eles, sim, seriam os produtores da margem, e não propriamente os moradores do conjunto. Estes produziam uma vida rica em interações cotidianas, uma intensa participação nas arenas configuradas em torno de assuntos relativos à vida coletiva local e muitas festas, familiares ou comunitárias, para celebrar as mais variadas efemérides.

Os moradores não raro diziam “ser da Cruzada” e “estar no Leblon”, no mesmo sentido em que formulei o título desse artigo. Ou seja, articulando uma dimensão existencial a uma outra, circunstancial. E, nesse sentido, eles eram *algo* porque estavam *em algo*. Algo que supostamente não lhes cabia – o Leblon – mas que, no entanto, sabiam que deviam reivindicar como um direito de fato.

LILLE-SUD

A terceira pesquisa de campo que realizei foi em um bairro chamado Lille-Sud, situado do outro lado da linha do trem, do outro lado da rodovia periférica (o *periphérique*) e, também, do outro lado dos muros da cidade francesa de Lille. Por todos esses marcos na paisagem, podemos dizer que Lille-Sud está à margem de todos os limites físicos da cidade moderna e antiga.

Lille foi o grande polo industrial da França. Situada ao norte do país, foi o centro da indústria têxtil e metalúrgica francesa. Sua história mais recente, marcada pelas conflituosas relações entre a classe burguesa e a operária, está inscrita em seus prédios e, em particular, em Lille-Sud, onde podemos encontrar testemunhos de todas as políticas habitacionais implementadas na França desde o final do século XIX. Ali encontramos um setor desenhado segundo os princípios da Cidade-Jardim; as casas operárias do setor das 400 maisons; os prédios de tijolos da política dos HBM (*Habitation à Bon Marché*); seus sucessores HLM (*Habitation à Loyer Modéré*), mais altos e modernos; e, já como resultado dos investimentos da Agência Nacional para a Renovação Urbana, criada na França em 2007, a transformação do comércio local e a demolição dos imóveis HLM, símbolo da política habitacional dos anos 1970 e residência de boa parte da população margrebina residente na França.

Lille-Sud, assim, figurava nas estatísticas como sendo um bairro que concentrava, em um setor, a população de imigrantes do norte da África. Em outro,

concentrava a população de franceses precarizados, ex-operários cujas famílias passaram a integrar as estatísticas do desemprego e acessavam o sistema de Salário Mínimo Universal de Inserção (*Revenu Minimum d'Insertion – RMI*), sem condições de deixá-lo. Um bairro, portanto, com características étnicas, religiosas e econômicas cheias de significado para a história social da França contemporânea. Era também um bairro que frequentava as manchetes dos jornais locais, especialmente as páginas policiais. Um bairro que, nesse aspecto, guardava semelhanças com a Cruzada São Sebastião. Ou seja, um bairro estigmatizado pelas estatísticas e pelo noticiário local e que segregava, para além de todos os limites de ontem e de hoje, a população mais precarizada do município, aquela forçada a muitos e variados deslocamentos e que com muita dificuldade encontrava, no “país de acolhimento”, as condições necessárias à reprodução de suas famílias, seus valores e seus bens.

Quando lá cheguei, em 2008, a prefeitura de Lille fundamentava as intervenções previstas para o bairro na construção de uma cidade mais “coesa”, uma cidade mais “saudável” ou, como dizia a prefeita de Lille na época, Martine Aubry, “uma cidade para todos”. Intervir em Lille-Sud demolindo – ou “desconstruindo”, como preferia a *Mairie* – os prédios de apartamentos HLM em que famílias moravam há 20, 30 ou mesmo 40 anos era a forma encontrada pela Prefeitura para gerar uma *mixité sociale* que pudesse aplainar diferenças e pacificar o espírito “comunitarista” de certas vizinhanças – no caso, islâmicas. Proporcionar a *mixité sociale*, ou seja, uma cidade socialmente mais misturada e não mais segregada, era a fórmula mágica, e o procedimento era dispersar aquela vizinhança para outros bairros – ou outras “periferias” (SIMÕES & MELO, 2011).

Era este o drama que encontrei ao desembarcar em Lille para o meu pós-doutorado. Em Lille-Sud, o “bairro” vivia momentos da mais vívida “arena”. Seus habitantes lotavam as reuniões com os élus da *Mairie de Lille* (conselheiros municipais, secretários de urbanismo, trabalho, habitação), organizadas nos equipamentos públicos do bairro, e não ficavam indiferentes a nenhuma nova notícia sobre os projetos previstos para o local.

Ao chegar em Lille-Sud, passei a frequentar um café na *Faubourg des Postes*, rua de acesso ao bairro. Assim fui conhecendo seus *habitués* e, sobretudo, tomando conhecimento dos boatos que circulavam. Concomitantemente, procurei o Centro Social de Lille-Sud e logo fui chamada por um dos animadores sociais para participar do projeto de um livro sobre o *quartier* a partir da trajetória de seus habitantes⁵. Afinal, eu era uma... “brasileira”⁶.

Minha origem nacional despertava grande curiosidade entre os moradores de Lille-Sud. Muitos gostavam de pensar que a fama do bairro já havia vencido fronteiras e chegava ao Brasil. Até mesmo o prefeito do bairro (*Maire du quartier*) passou a considerar a minha presença e a de minha colega de pesquisa, a arquiteta Ana Maria Melo – “duas brasileiras” –, nas reuniões públicas, como maneira de valorizar a importância do Grande Projeto de Renovação Urbana de Lille para o público de Lille-Sud. Havia uma apropriação estratégica dessa presença –

5 *Lille-Sud [entre-vues]*. Roubaix: Bureau d'Art et de Recherche, 2010.

6 Eu e minha parceira de pesquisa em Lille, a arquiteta Ana Maria Melo, nascida em Recife e moradora de Lille já havia alguns anos quando iniciamos esse trabalho conjunto.

do pesquisador – pelos agentes do projeto oficial e um apropriação tática, pelos moradores, das circunstâncias de conversa com as pesquisadoras – “brasileiras em Lille-Sud!” – como ocasião para experimentar as virtualidades positivas de se viver ali, de apreender e destacar, em suas histórias, o quanto aquele bairro era fruto de suas presenças nele. Ou seja, para aquelas que vieram de tão longe interessadas em “Lille-Sud”, o bairro era algo desde já importante de ser conhecido, e era, sobretudo, algo *com eles*. Diante daquelas que vinham de longe, era possível contar a versão que não integrava o repertório local. Ser “brasileira”, nacionalidade inexistente naquele bairro de imigrantes, permitia aos nossos interlocutores contar histórias e versões da história que não costumavam encontrar uma escuta favorável aos já iniciados nos conflitos da vida urbana francesa. As que vinham de longe possivelmente estariam abertas à orientação dos valores locais atribuídos ao bairro, pois estariam olhando o lugar fora do esquadro das convenções que o descreviam como um “*quartier sensible*”.

Na França, a margem se caracterizava pela origem étnica, e os moradores de Lille-Sud sabiam disso.

SER, ESTAR E INTERAGIR

O *fato de estar* – em um determinado contexto – cria um ser. Podemos estar em uma multidão, e estando nela, somos a multidão. O fato de estar cria, portanto, uma determinada realidade e potencialidades do ponto de vista daqueles que interagem no campo, franqueando-lhes o estabelecimento de uma ética e, com ela, de uma nova ótica sobre si mesmos. A “realidade etnográfica”, do modo como procuro abordar aqui, é criativa. Ela não pode ser imparcial. Não pode, com isso, prescindir da presença do observador *etnógrafo* que, em seguida, em outras circunstâncias, produzirá um texto do gênero chamado etnográfico.

Podemos dizer que um tal postulado tem sua origem teórica na sociologia fenomenológica que assume como tarefa primeira do seu fazer uma *descrição* dos modos de organização da experiência cotidiana dos encontros com o “mundo” e com o “outro”⁷. É o que nos ensina a obra de William James, John Dewey, Georg Simmel, Edmund Husserl, Alfred Schutz e, também, de Peter Berger e Thomas Luckmann. Para esses autores, e contra qualquer possibilidade de solipsismo, a *intersubjetividade* é que tem o estatuto de dado ontológico⁸. E é a interação, na perspectiva de Simmel, a unidade mínima da análise sociológica. Pensando com eles, não é possível considerar um *ego puro*, um ego que se desloca sem obstáculos em “mundos sociais” insuspeitados, muito menos um trabalho de constituição ou, ainda, de restituição de um “princípio último de toda a realidade”.

Inspirado pelos estudos de William James, John Dewey e Georg Simmel, Robert Ezra Park escrevia, em 1925, no artigo “A comunidade urbana como configuração espacial e ordem moral”, que “nem todos os fenômenos sociais podem

7 Para Laplantine, “descrever é estabelecer relações que não são de continuidade ou ruptura temporal, mas sim de contiguidade espacial” (LAPLANTINE, 2004, p. 89).

8 “A análise fenomenológica da vida cotidiana, ou melhor, a experiência subjetiva da vida de todos os dias, se abstém de toda hipótese causal ou genética, assim como das asserções relativas ao estatuto ontológico dos fenômenos analisados.” (BERGER & LUCKMANN, 1974, p.37).

ser medidos em termos de lugar, posição e mobilidade, pois a verdadeira unidade de interação social não é o indivíduo imutável, mas a *atitude mutável*⁹.

A interação que a pesquisa de caráter etnográfico obriga incontornavelmente faz destacar a dimensão política desse modo de fazer pesquisa, tendo em vista que hoje não podemos mais desconsiderar que o pesquisador – observador – faz parte do campo observado. E é essa magia (para não dizer “fenômeno”) que na interação *cria realidade*, o fundamento do político.

O etnógrafo é, por excelência, um tipo de pesquisador que vai “ao encontro do mundo”. Um mundo que existe na ação. E é em um conjunto de interações que o etnógrafo tem a matéria de seu trabalho, o seu “dado empírico”. Ele *interage* com outras pessoas, e a materialidade do seu próprio corpo e a concretude de seus gestos, palavras e ações também constituem a pesquisa na medida em que engajam os seus interlocutores. Nesse sentido, eu gosto sempre de pensar que a etnografia é um método que ensina e educa o pesquisador para a atenção. O etnógrafo, em sua prática, tem a ocasião de desenvolver os seus sentidos – olfato, paladar, tato, visão e audição – para os significados que os convocam e tornam relevantes aspectos do mundo que pretende conhecer. Nesse processo do fazer – a pesquisa etnográfica –, opera-se uma educação para a atenção ao mundo do outro.

Com a materialidade do seu corpo e a realidade de seus desejos, ele também se submete ao *tempo do outro*¹⁰, tempo esse constitutivo de uma *Lebenswelt* (mundo da vida) que impõe resistência às idealizações e vontades do pesquisador, sobretudo àquele que realiza a sua pesquisa através de outros métodos. O método etnográfico é, assim, uma educação do próprio pesquisador para outros mundos possíveis, e a etnografia, em algum momento posterior, deverá dar conta disso: desse mundo da vida e das condições interativas que propiciaram a sua construção e o seu entendimento.

NÃO ESTAR MAIS LÁ. ESCREVER.

Quando nós chegamos a um mundo, ele é justamente “um mundo” por já estar *habitado*. Já existem ali as categorias que organizam e dão sentido às coisas desse mundo. “Zona”, “conjunto habitacional”, “favela”, “*quartier sensible*” ou ainda “Leblon”, “Lille-Sud” e “Vila Mimosa” têm seus significados. Podemos partir desses mundos e nunca mais voltarmos a ver as pessoas que cotidianamente animam os seus dramas. Podemos falar a língua e adotar as categorias que elas empregam nesses mundos ou para falar desses mundos¹¹. E podemos, passado um tempo, esquecê-las.

Mas se a etnografia só se realiza em um momento posterior à pesquisa de campo,

9 In: PIERSON, Donald, 1970, p. 141.

10 Devo aqui registrar minha gratidão ao meu orientador, hoje colega, professor Marco Antonio da Silva Mello, que em muitas de nossas conversas me oferecia, reiteradamente, essa chave de compreensão para o que eu estava fazendo como etnógrafa nas três pesquisas aqui brevemente evocadas. Indo e permanecendo nos lugares que frequentei, eu de fato estava me submetendo ao tempo do outro, aceitando esse tempo que independia da agenda que eu organizava para a minha “própria” pesquisa.

11 Sobre o uso das categorias e a estratégia comparativa utilizada por Erving Goffman, ver o artigo de Becker (2009).

ou seja, se ela só se realiza na escrita, como propõe Laplantine, ela talvez seja mesmo uma luta contra o esquecimento. O etnógrafo “esteve lá”, em algum lugar, com pessoas. Fez notas em seu caderno. Talvez tenha filmado, fotografado. Talvez tenha realizado até mesmo filmes com as pessoas que conheceu, como Jean Rouch e tantos outros fizeram. Seja lá onde, e como, o trabalho etnográfico só se completa em um relato que pode ou não alcançar aqueles que foram interlocutores no campo. Sobre isso também repousa uma importante questão ética profissional, como Howard Becker observou no artigo *Problemas na publicação de estudos de campo* (1977)¹².

A etnografia não é de modo algum imediata. É *sempre* uma interpretação que acontece nos seus mais variados momentos e andamentos se considerarmos não haver separação entre enunciação e interpretação. O trabalho do etnógrafo não busca, assim, “revelar”, pois se ocupa do que “é dado ver”. Também não podemos atribuir à etnografia um horizonte explicativo. Isto seria conferir ao etnógrafo e ao seu trabalho a finalidade de “substituir um mito por outro”¹³. Sua tarefa é mais modesta e esclarecedora. Ela não busca “substituir um mito por outro”. Ela é hermenêutica e inscreve o conhecimento que produz em um horizonte epistemológico. Não confere plena autonomia ao pesquisador em sua relação com o objeto apreendido. O seu horizonte epistemológico é *situado*. Ou seja, histórico.

Não basta termos estado lá e agora estarmos aqui com as nossas lembranças, registros e eventuais presentes, pois a descrição etnográfica não consiste em uma “coleta”. A escrita que vai dar conta do trabalho empírico realizado deve dar conta das circunstâncias nas quais as observações foram feitas. Os quiproquós, os mal-entendidos, as “saídas justas” são excelentes anedotas do trabalho de campo, mas, mais do que isso, elucidam o processo de aprendizagem que se dá no campo. Falam, também, da *atitude mutável* – e não do indivíduo imutável, como bem ressaltou Ezra Park. Essas “pequenas” histórias – para a “grande teoria” do horizonte explicativo – são o dado mais eloquente das transformações do real, da *gestalt*¹⁴ iminente que reformula o ato e a interpretação e, por conseguinte, o “dado etnográfico”.

Não existe conhecimento científico senão a partir de um trabalho de relacionamento – “dar a ver as conexões”, como diz Wittgenstein –, e a descrição não consiste em coletar e enunciar os termos da coleção, mas sim em uma atividade de transformação do visível.

Não é possível dissociar o processo de constituição de um objeto que se efetua através da descrição – que também é “descrição das circunstâncias nas quais se efetuam as observações”, tal como nos ensinou Malinowski – e o da sua compreensão, quer dizer, do significado daquilo que observamos. Talvez seja uma pena, mas não existe realmente nenhuma forma de separar a enunciação dos fatos e a interpretação do sentido, nem identificar claramente se a teoria se situa de preferência a montante ou a jusante da pesquisa.” (LAPLANTINE, 2004, p. 119)

12 Publicado no Brasil no livro *Uma Teoria da Ação Coletiva*.

13 Laplantine, idem, p. 118.

14 *Gestalten*= “formas”.

DE VOLTA ÀS MARGENS

Para muito além das margens, a pesquisa etnográfica abre perspectivas sobre questões não fornecidas *a priori* e, mais até, eclipsadas pela própria noção de “margem”. Ou seja, a própria escolha da categoria margem nos indica (ou impõe) caminhos, inscrevendo a pesquisa em um campo de reflexão e em uma perspectiva teórica que parecem não precisamente construir a pertinência do enquadramento analítico, mas, antes, justificar o que se entende como “real”. Há nisso o risco de vermos transformada em poeira a “margem” de onde tiramos os nossos dados pelo simples fato de mudarmos o enquadramento teórico. Voltando às margens, depois de refletirmos sobre elas, podemos então perceber melhor as condições epistemológicas que nos levam a construir *fatos* sobre o real – a “margem” – sem confundi-los com *dados* (BOURDIEU, CHAMBOREDON & PASSERON, 2000, p. 49).

A dimensão teórica do trabalho etnográfico encontra, assim, a dimensão política desde a escolha das categorias empregadas para falar do campo – “margens”, “totemismo”, “histeria” – até os meios pelos quais se estabelecem, no campo, as relações entre o etnógrafo e seus interlocutores. Situados em um mundo de qualidades onde a idade, a cor, a língua, a voz, o nome, o comportamento ou o gênero, por exemplo, ganham maior ou menor importância na determinação das trocas entretidas, “etnógrafo” e “nativo” atualizam ou subvertem mutuamente as regras do campo empírico que os fundam enquanto sujeitos, tendo muitas chances, voluntariamente ou não, de objetivá-las. E é esta margem de plasticidade que tentamos, até aqui, abordar.

O campo empírico da pesquisa, sobretudo aquela de caráter etnográfico, este nos conduz por muitos caminhos impensáveis antes dos encontros que têm lugar nesse espaço de tempo, entre o etnógrafo que fomos e os nossos interlocutores. Pois o lugar construído para a atuação dos sujeitos é também viabilizado pelos demais que com eles interagem – entre estes, o etnógrafo – seja para reforçar estereótipos, seja para ignorá-los ou para elaborá-los com o auxílio de seus interlocutores.

Temos então um tempo posterior para pensarmos o modo como vamos *contar uma história*, uma experiência empírica tornada passado, acessada pela memória mas também pelo caderno de campo e pelos demais registros que pudemos realizar a partir de algo notado, anotado e também fundado pela criatividade do próprio pesquisador. O esforço em não existir na paisagem etnográfica definitivamente não é uma qualidade para o etnógrafo. Mesmo Marcel Griaule, que montava tripés e acionava câmeras no entorno das aldeias Dogon, tornou-se, para estes, um personagem. O pesquisador é visível, assim como os elementos que *nota e anota*. Essa presença é sempre *criativa*, ainda que sem outro esforço que não seja a mera presença física. E isso porque uma nova presença surge ainda como ocasião para a criação de um novo espaço fundado, também, por uma nova linguagem. As trocas que ali passam a acontecer exigem um repertório comum, um vocabulário comum, um comportamento compreensível ou um aprendizado (as “lições” de que falava Foote-Whyte), quiçá a aquisição de uma nova língua. *Estar* é, assim, a ocasião imprescindível para que surjam oportunidades únicas de *ver o mundo* – ou de *ver um mundo* – e, assim, fazê-lo existir.

Para além das margens, a realidade que se instaura no presente etnográfico é política na medida em que permite experimentar o mundo deslocando as verdades que o organizam. É criativa na medida em que suspende os saberes que se encontram em margens seguras e abre novas circunstâncias para que a vida retome o seu fluxo incessante. É, enfim, parcial, pois longe das margens (ou independentemente delas), nos afetamos reciprocamente no fluxo das interações e no processo intersubjetivo. Adquirimos preferências, vocabulário, sentido. Adotamos um modo para falar sobre a nossa pesquisa com os nossos parceiros na academia e fora dela. Laboramos um modo de produzir um texto e, muitas vezes, devolvemos a nossa pesquisa para a população concernida com o intuito de rever pessoas ou promover a tessitura de uma comunidade política ou de um horizonte comum de entendimento. Pode ser revolucionária, posto que se inscreve em um processo – o próprio *fazer etnográfico* – em que afetos florescem, conhecimentos são produzidos e trocados, e tudo isso junto transforma o campo, ainda que em múltiplos tempos e em múltiplas dimensões.

Enfim, navegamos socialmente com um *bias* que nos impede a imparcialidade. A questão que se coloca então ao etnógrafo “das margens” volta a ser aquela formulada por Howard Becker. Afinal... *de que lado estamos?*

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BECKER, Howard. (1977). Uma Teoria da Ação Coletiva. Rio de Janeiro: Zahar Editores.
- _____. (2009). Falando da sociedade: ensaio sobre as diferentes maneiras de representar o social. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- BERGER, P. L., & LUCKMANN, T. (1974). A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento. Petrópolis: Vozes
- BOURDIEU, Pierre. (2014). Sobre o Estado. Rio de Janeiro: Companhia das Letras.
- _____; CHAMBOREDON, Jean-Claude; PASSERON, Jean-Claude. (2000). A profissão de sociólogo; preliminares epistemológicas. Petrópolis: Editora Vozes.
- CASTEL, Robert. (1998). As metamorfoses da questão social – uma crônica do salário. Petrópolis: Editora Vozes.
- CHAMBOREDON, Jean-Claude & LEMAIRE, Madeleine. (1970). Proximité spatiale et distance sociale. Les grands ensembles et leur peuplement. Paris: Revue française de sociologie, vol.11, n.1. p. 3-33.
- DE CERTEAU, Michel. (1998). A invenção do cotidiano. Petrópolis: Editora Vozes.
- DURKHEIM, Émile. (1973). As formas elementares da vida religiosa. São Paulo: Abril Cultural.
- FOUCAULT, Michel & DELEUZE, Gilles. (1972). “Les intellectuels et le pouvoir”. L’Arc, n. 49, pp. 03-10. .
- GEERTZ, Clifford. (2003). O Saber Local: Novos ensaios em antropologia interpretativa. Petrópolis: Editora Vozes.
- LAPLANTINE, François. (2004). A descrição etnográfica. São Paulo: Terceira Margem.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. (2005). Os circuitos dos jovens urbanos. *Tempo Social – revista de sociologia da USP*. São Paulo: USP, vol.17, n.2, p. 173-205.

PARK, Robert Ezra. (1979). A cidade: sugestões para a investigação do comportamento humano em meio urbano. In: VELHO, Otavio Guilherme (Org.). *O Fenômeno Urbano*. Rio de Janeiro: Zahar Editores.

SIMMEL, Georg. (1983). O problema da Sociologia. In: MORAES FILHO, Evaristo (org.). *Simmel*. São Paulo: Editora Ática, 1983.

SIMÕES, Soraya Silveira. (2008). Cuidar do Ser: sociabilidade feminina e hermenêutica em um conjunto habitacional da Zona Sul do Rio de Janeiro. *Revista Comum*. Rio de Janeiro: FACHA, v.14, n.31, p. 144-159.

_____. (2010). “Conversas de cozinha”: considerações sobre a sociabilidade feminina num conjunto habitacional da Zona Sul do Rio de Janeiro. In: FLEISCHER, Soraya; TORNIQUIST, Carmen Susana; MEDEIROS, Bartolomeu Figueirôa de. (Orgs.). *Ensaio de Antropologia e Saúde Popular*. Ilha de Santa Catarina: UDESC.

_____. (2010a). Vila Mimosa: etnografia da cidade cenográfica da prostituição carioca. Niterói: EdUFF.

_____. (2010b). *Histoire et ethnographie d’une cité de Rio: la Cruzada São Sebastião do Leblon*. Paris: Karthala.

_____. (2015). A oficina do bem comum: usos e significados da categoria “comunidade” nas arenas públicas cariocas. In: Roberto Kant de Lima; Marco Antonio da Silva Mello; Letícia de Luna Freire. (Org.). *Pensando o Rio*. 1ed. Niterói: Intertexto, v. 1, p. 133-170.

_____; MELO, Ana Maria; HELLEBOID, Marc; VÉDIS, Sébastien; POLLIART, Ivan; CACHEUX, Denise. (2010). *Lille-Sud Entre [vues]*. Roubaix: Centre Social Lazare Garreau et Bureau d’Art et de Recherche.

SIMÕES, Soraya Silveira; MELO, Ana Maria. (2011). Considerações acerca de um drama: a renovação urbana em Lille-Sud. In: *Biblio3W – Revista Bibliográfica de Geografia e Ciências Sociais*. Barcelona: Universidade de Barcelona, vol. XV, n. 937, 25 de agosto de 2011.

Soraya Silveira Simões

Professora adjunta do Instituto de Pesquisa e Planejamento Urbano e Regional (IPPUR) da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), pesquisadora associada do Laboratório de Etnografia Metropolitana - Le Metro/ Instituto de Filosofia e Ciências Sociais (IFCS)/UFRJ