

As cidades da antropologia: Entrevista com Michel Agier

Janaina Damasceno
Isabela Oliveira Pereira da Silva
Natália Helou Fazzioni
Guilhermo André Aderaldo
Heitor Frúgoli Jr.

Universidade de São Paulo

A trajetória de pesquisas de Michel Agier – professor e pesquisador na *École des Hautes Études en Sciences Sociales* (EHESS), coordenador de pesquisas no *Institut de Recherche pour le Développement* (IRD) e ex-diretor do *Centre d'Études Africaines* (Ceaf/ EHESS), todos sediados em Paris – configurou-se inicialmente na realização de etnografias em cidades africanas como Lomé (Togo) e Douala (Camarões) (Agier, 1983; 1999). Tais pesquisas são marcadas pelo seu interesse por *situações urbanas* que propiciam, segundo ele, um entendimento mais profundo acerca de aspectos que talvez não se apreenda senão na cidade. Isso ocorre porque os contextos citadinos são tomados como espaços relacionais onde se produzem fenômenos significativos e invenções culturais inéditas e não apenas justaposição de culturas (Agier, 2006, p.138-140).

Seu relacionamento com o Brasil remonta a uma etnografia realizada em Salvador entre 1990 e 1996, que resultou no livro *Anthropologie du*

Carnaval (2000) e ajudou a compor outra publicação referencial no campo da antropologia da cidade, *L'invention de la ville* (1999).

Nessa época, Agier estabeleceu várias interlocuções com autores brasileiros, inicialmente no campo da sociologia, em torno de temas como o operariado urbano sob a ótica de trajetórias empregatícias, do espaço citadino, da família e do *status* social (Agier, 1990 e Agier; Castro; Guimarães, 1995). Esse trabalho se desdobrou, a partir de um olhar etnográfico mais detido na vida cotidiana e nas múltiplas facetas socioculturais do bairro soteropolitano da Liberdade, em diálogos fecundos com a antropologia urbana brasileira. Isso fica evidente no enfoque dado aos processos de subjetivação na pesquisa sobre o bloco afro Ilê Aiyê, surgido naquele bairro e um dos responsáveis, segundo o autor, pela “africanização” do carnaval de Salvador. Nesse âmbito, dispensou atenção especial às relações de parentesco e gênero (Agier, 1990), à construção de lugares e redes por parte daqueles que “fazem a cidade” (Agier, 1998) e às redes pautadas pela globalização acelerada de situações locais (Agier, 2001).

Tal itinerário prosseguiu, posteriormente, pelo contexto latino-americano, em Tumaco e em Cali, na Colômbia, onde o autor teve suas primeiras experiências etnográficas com deslocamentos forçados ocorridos na região, após 1997, oriundos do agravamento dos conflitos armados e geopolíticos naquele país (Agier, 1999). Essa temática ganhou significativo relevo em seus estudos posteriores, com a multiplicação de pesquisas sobre campos de refugiados (Agier, 2008a). Tais pesquisas têm renovado os enfoques do autor sobre a criação de novos contextos urbanos em situações vulneráveis e adversas, levando-o a outras formas de compreensão sobre novas modalidades de “fazer a cidade” (Agier, 2008b).

Novas dimensões políticas e metodológicas se abriram, a partir das pesquisas mais recentes sobre os campos de refugiados, dada a possibilidade de observação dos espaços humanitários – fisicamente configurados

nos assentamentos do ACNUR (Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados) –, responsáveis pelo controle de certos fluxos populacionais e pela consequente divisão entre pessoas “com direitos” e outras “sem direito a ter direitos”. Nesse sentido, o autor se questiona a respeito de como devemos compreender as novas territorialidades surgidas destes impasses (Agier, 2008a).

Um dos fios condutores dessas abordagens diz respeito à necessidade de evitarmos uma compreensão idealizada ou ocidentalizada de cidade, por meio de um diálogo crítico com as Escolas de Chicago e de Manchester, responsáveis, ainda que por caminhos distintos, por uma série de práticas pioneiras de etnografia urbana. Cabe migrar da pergunta sobre se “a cidade faz ou não sociedade” para aquela sobre como “(...) as situações, as ações fazem a cidade”, onde o foco são efetivamente as relações. (Agier, 2008, p. 20-21).

Mais detalhes dessa trajetória podem ser vistos na entrevista que Michel Agier gentilmente nos cedeu no dia 18 de agosto de 2010, na manhã que precedeu sua conferência “Da etnografia urbana à antropologia da cidade: introdução às situações africanas e latino-americanas”, na Sexta do Mês – evento mensal organizado pelos estudantes do PPGAS/ USP.

O encontro ocorreu pouco mais de um mês após o término da Copa do Mundo de Futebol, realizada na África do Sul. Como o futebol é um espaço importante na construção da etnografia de Agier em Salvador, a entrevista aproveitou o mote para iniciar tratando de sua participação nas partidas de futebol conhecidas como “babas”.

Assim, ele comenta sobre sua aproximação com o Brasil ainda no período em que realizava pesquisas no Togo, sua inserção em campo na capital baiana, a pesquisa com o bloco afro Ilê Aiyê, com populações deslocadas na Colômbia e em campos de refugiados no Quênia e noutros países africanos. Fala, ainda, sobre as especificidades de etnografar diferentes contextos urbanos em cidades da Europa, América Latina e África,

e sua mais recente aproximação com um campo que sempre lhe esteve relativamente próximo: a cidade de Paris.

Janaína Damasceno: Eu tenho uma primeira pergunta: depois do “Baba do Negão”, você aprendeu a jogar futebol?

(risos) Não melhorei, não! (risos) Eu vi que meu tempo já tinha passado! Eu fui um bom meio de campo, é verdade, mas...

Heitor Frúgoli Jr.: (...) mas ter sido chamado de [Michel] Platini não ajudou muito!

(Risos) Hoje não faz mais sentido! Mas quando cheguei à Bahia e disse que me chamava Michel, todo mundo dizia “Platini”, “Platini”! Mas agora o pessoal não diz mais Platini, preferem o Zidane!

Heitor Frúgoli Jr.: De toda forma, qual a importância do “Baba do Negão” para você entender um conjunto de relações que ocorria ali [no bairro da Liberdade, na Bahia]?

Quando se fala sobre sociabilidade de bairro, para não ser demasiadamente abstrato nessa temática, é preciso ver na prática onde isso se realiza. Uma das maneiras é ver como se formam essas *turmas*. Além de gostar de futebol, o trabalho foi tentar entender como se compõe “socialidade” com essa sociabilidade. Quer dizer, como surgem relações boas ou ruins, e a partir de que estrutura, ou não estrutura, elas se desenvolvem. A ideia

mais geral no trabalho dentro do bairro da Liberdade foi de mapear que relações um antropólogo pode descrever nessa sociabilidade toda. E a forma imediata dessa sociabilidade, além da casa, eram aquelas turmas. Havia muitas palavras para tentar dizer isso e eram todas formas de encontro, intercâmbio de formas sociais, que tinham a ver com o familiar, o parentesco. Eram um alargamento desse parentesco. Interessou-me muito também, nessa temática das turmas, o uso que se fazia da linguagem familiar: o tio de consideração, o pai de consideração. Quando você torna familiar algo que não é, quando você aproxima as pessoas e decide quem tem um laço próximo de você, você o cria ou o reforça usando uma terminologia, por exemplo, do parentesco simbólico ou do parentesco espiritual como o apadrinhamento católico ou a família de santo no candomblé. No final das contas, havia uma complexidade de um universo social ao qual chamei de *familiarismo*, uma forma familiar de viver o espaço urbano. Então, de certa forma, o “Baba do Negão” era uma família, nesse sentido.

Isabela Oliveira: Em L'invention de la ville, você etnografa partidas de futebol em Salvador para tratar de redes de sociabilidade. No seu caso, quais foram as redes que você acessou para chegar ao Brasil, não apenas em termos teóricos, de leituras sobre o país, mas também de pessoas, de pesquisadores? Neste sentido, como você chega até o Brasil e ao bairro da Liberdade?

A pesquisa para chegar ao Brasil e ao bairro da Liberdade surgiu de um interesse que eu tinha a partir da África, quando eu estava no Togo, da leitura de Pierre Verger e vendo que havia um laço interessante, enigmático e problemático para mim, que vai da chamada “Costa dos Escravos”, no atual Golfo da Guiné, até a Bahia de Todos os Santos, e a escrita de Pierre Verger

é muito especial, foi isso que deu a ideia geral, um elo transatlântico. Por isso meu interesse pelo Brasil foi primeiro pela África no Brasil. E, por outro lado, institucionalmente eu estava num instituto francês de pesquisa que trabalha com países do Sul, em cooperação. Então fizemos um convênio com a Universidade Federal da Bahia, juntamente com Nádia Araújo Guimarães, que estava na UFBA naquela época. E me envolvendo nesses programas com mobilidade social, em volta da industrialização de Salvador, entrei pelo lado urbano, dizendo que ia pesquisar a mudança social através dos bairros, da vida urbana dos trabalhadores, das famílias trabalhadoras envolvidas nessa mudança social. Então, me falaram sobre o bairro da Liberdade como o primeiro bairro negro da América Latina, que era para eu fazer essa pesquisa lá. Eu fui morar na Liberdade e comecei essa pesquisa dessa maneira. Foram essas as redes institucionais para chegar ao Brasil. Para chegar à Liberdade, foi através de um estudante que tinha família e a família que tinha um primo, um primo que tinha uma prima que morava na Liberdade. Comecei assim a chegar e depois morei lá, aluguei uma casa. Alguns colegas da universidade me disseram: “Que chique, um francês na Liberdade!” Eu achava normal. E foi assim, morando lá e fazendo amizade, jogando futebol, que tem um lado engraçado, mas tem também o lado da participação, menos desportivo e mais participação. A parte mais importante, a partir daí, foi o trabalho com o Ilê Aiyê, que me deu um envolvimento e engajamento maior e mais importante com isso. Isso foi o mais complicado e também o mais interessante em termos da relação, de como chegar lá. Porque o Ilê Aiyê era conhecido como sendo um grupo que não quer brancos, mas eu me dei conta de que os brancos que eles não queriam eram os brancos da Bahia. O ponto crítico são as relações raciais na Bahia daquela época; o que eles faziam era um modo de dizer: “Queremos um espaço fora das relações raciais da Bahia”, foi isso que as pessoas chamavam de “racismo ao avesso”. Eu entendi que quando eles diziam “não queremos brancos”, eles não queriam as relações raciais da Bahia.

Eu entendia essa postura e não era contra ela. Aí tivemos uma espécie de contrato. Eu sabia que eles queriam fazer o acervo do Ilê Aiyê, e disse: “Se vocês quiserem, eu faço para vocês.” Aí eles me deixaram entrar e acompanhar, não me disfarçar de negro, mas acompanhar o trabalho e ir a qualquer lugar que necessitasse, ir até às pessoas, poder entrevistar. E nos entendemos assim. Fizemos formalmente uma reunião, que depois a gente esqueceu, mas eu acho que foi importante termos essa reunião como reconhecimento recíproco: eu reconhecendo a autoridade do Ilê sobre este espaço e eles reconhecendo minha profissão de pesquisador. E fizemos uma espécie de acordo, porque você pode entrar e dizer que vai entregar um trabalho de tal maneira depois. E assim foi feito. Mas depois se esqueceu que havíamos feito um contrato, um acordo. Esse passo foi a entrada, o reconhecimento recíproco. Eu acho isso importante. Infelizmente até agora, por vários motivos, não foi publicado em português o livro “A antropologia do carnaval” (Agier, 2000). Espero que não façam como com o Donald Pierson (1945) e levem anos para traduzir! Eu entreguei o relatório da pesquisa, que se chama *O Mundo Negro*, ao pessoal do Ilê Aiyê, um relatório que dá conta do material que eu levantei. Fiz um trabalho com 350 letras de samba, um trabalho com o arquivo do pessoal inscrito no Ilê Aiyê, inclusive fazendo estatísticas sobre residência, emprego, essas coisas todas. Tem o resultado das entrevistas que eu fiz, as anotações, os eventos e tal. E depois com isso fiz um trabalho mais reflexivo, crítico do que é a produção cultural do mundo negro dentro do espaço do carnaval. Então por vários motivos, até agora [o livro] não existe no Brasil, mas virou um livro importante para os estudantes franceses interessados pelo carnaval em geral, sendo considerado um modelo de estudo de caso do carnaval. É muito importante para mim, é óbvio, que saia esse livro agora sobre antropologia urbana aqui no Brasil, mas o livro sobre o carnaval da Bahia era para ser antes de tudo em português, para o pessoal do Brasil e da Bahia.

Guilherme Aderaldo: Ainda sobre essa questão do Ilê Aiyê, você conta como acabou realizando parte de seu trabalho de campo na biblioteca da UFBA, dado que a descoberta de uma série de redes de atores distintos no processo de formação do grupo o fez compreender o modo pelo qual a memória é solicitada seletivamente. Esse parece ser o caso da mãe de santo negra presente na formação do grupo junto a um engenheiro europeu, entre outros agentes, e que anos depois teve seu papel ressaltado ao mesmo tempo em que os demais foram esquecidos. Neste sentido, como é possível pensar o contexto urbano quando operamos nessas diversas escalas, num contexto que é ao mesmo tempo local e global?

Foi muito interessante! Primeiro, realmente eu terminei na biblioteca do CEAO [Centro de Estudos Afro-Orientais da UFBA] para entender como o pessoal escolheu o nome de Ilê Aiyê. Acho uma reviravolta quando você encontra a você mesmo ou seu próprio mundo no meio do seu objeto de pesquisa! Essa objetivação ou intelectualidade da busca de identidade faz todo um caminho. Assim, hoje em dia, frente a essas construções identitárias, a antropologia ou vai dizer de maneira afirmativa, que não é minha – “O Ilê Aiyê é a pura tradição africana no Brasil! Ou na Bahia!” – ou vai dizer sob uma forma problemática e compreensiva: “Mas como o pessoal inventou esse nome?” Aí vai começar a buscar nos lugares reais onde isso aconteceu, nas relações sociais reais onde isso se transmitiu. Enfim, eu acho que tudo é construção, porque você constrói uma identidade que tem um marco referencial. Nesse momento o pessoal tinha necessidade de dizer: “Estamos ligados a essa cultura que está se construindo, que é uma cultura dos negros, escolhemos o Ilê (a casa) Aiyê que é a réplica do Orum”. Eu digo isso e eles mesmos dizem melhor do que eu. Quer dizer, essa intelectualização de Ilê Aiyê, porque o mundo material tem relação com o mundo espiritual dos Orixás, que é a cultura dos negros, isso é a construção. Então

isso não é minha interpretação, é um dado objetivo do campo e eu quero entender como isso foi produzido. Eu acho que tradição sempre se inventa, e que identidade se constrói, porque tradição é o resultado de um trabalho que se faz com o passado. Porque há o esquecimento, há coisas que a gente vai buscar no passado porque fazem sentido hoje em dia. Então, estamos sempre inventando! A ideia de invenção da tradição é um pleonismo. Sempre é uma construção a partir de um passado amplo. Nesse sentido – com toda a simpatia que eu tenho pela mãe de santo [Dona Hilda], que é a mãe de Vovô, presidente do Ilê Aiyê, que eu conheço muito bem, que eu gosto –, por que se rememora ela e não também aquele europeu de quem até se esqueceu o nome? Enquanto naquele momento, quando se falava com cada um, parecia que ele tinha sido um cara muito importante para o grupo, engenheiro do polo petroquímico, amigo de Apolônio e de Vovô. Foi ele que deu o livro e disse: “Você vai lá no dicionário iorubá/ português, que você vai encontrar [o significado de Ilê Aiyê].” Eu me pergunto: isso corresponde a alguma invenção de um marco, de um símbolo, que faz com que haja mais sentido em se reconhecer a mãe de santo, que é a mãe espiritual desse grupo, como marco referencial da memória, do que dizer que uma rede de amigos, no meio dos quais havia um engenheiro europeu do polo petroquímico e meninos que trabalhavam no polo petroquímico da Bahia, que foram barrados na sua trajetória profissional no polo por motivo de racismo e que essa raiva social, existente naquele momento na Bahia, junto a uma forte mobilidade social, se traduziu no espaço do carnaval com todos esses recursos? Então, isso foi minha interpretação de uma construção cultural. Uma joia em termos de pesquisa. Uma joia de invenção cultural, para desfazer, desmontar, entender como foram inventando, criando essa inovação cultural. Obviamente que estamos no contexto urbano do bairro da Liberdade, uma das mais antigas favelas de Salvador que se tornou um bairro reconhecido hoje em dia, um bairro negro onde houve muita mobi-

lidade social. Mas um contexto também globalizado à medida que naquele momento, os moradores do bairro da Liberdade estavam mais envolvidos em contextos maiores, justamente por serem da Liberdade, que não era a favela mais pobre das favelas. Você é mais globalizado quando mora num bairro com forte mobilidade social, do que quando mora na favela mais pobre e desconectada. O bairro da Liberdade, enquanto contexto urbano, já tinha muitas conexões com a cultura global, mundial. Por isso, por exemplo, que as buscas de temas de carnaval realizadas durante muitos anos, sobre os países africanos ou sobre negros nos Estados Unidos, sempre contaram com recursos globalizados. É assim que eu participei no ano em que a Costa do Marfim foi o tema do carnaval. Eu fiz a “pesquisa tema” do Ilê Aiyê aquele ano. Enfim, quero dizer que o desenvolvimento do grupo vai além do próprio contexto urbano.

Janáina Damasceno: Mas o seu trabalho sobre “africanização” da Bahia e sobre a ideia de neotradicionalismo foi bastante polêmico entre o movimento negro. Houve uma repercussão um tanto negativa do artigo “Distúrbios identitários em tempos de globalização” (2001). Por que a ideia de invenção da tradição lhes pareceu tão forçada e ofensiva?

Eu tive duas críticas. Uma foi realmente demais: era o francês que amou os negros(!), porque foi lá e não fez críticas para dizer que o Ilê Aiyê era racista, por exemplo. Mas é que eu acho muito compreensível a atitude deles [Ilê Aiyê], eu acho tão lógica! Então, essa foi uma crítica mais ou menos interessante... E a outra é interessante. Inclusive eu tive mais problemas no Rio do que em Salvador por dizer que o Ilê Aiyê é o movimento culturalmente mais mestiço que há no Brasil. É uma mestiçagem cultural. É um movimento negro, mas é uma mestiçagem cultural. E eu continuo dizendo que é uma

fantástica riqueza cultural! A riqueza é essa mistura toda que estamos vendo! Quem se tranca e se fecha vai para um empobrecimento cultural. Pode não ser “politicamente correto” no sentido do movimento negro, digamos mais “duro”, mas eu acho que isso é importante porque eu não acredito no fechamento da cultura, no fechamento artificial das identidades, mesmo que seja forçado, mesmo que se diga: “Vamos fechar nossa identidade, controlar para ter algo puro, etc.”, ela nunca se fecha, ela está sempre aberta. O exemplo da França hoje em dia é muito interessante, porque temos um governo que quer fechar as fronteiras, fechar a identidade nacional, e na verdade, a sociologia da França é completamente diferente do que o governo está dizendo. Você olha a sociedade francesa real, ela está de fato muito mestiçada, com famílias mistas que já incluíram pessoas vindas ou descendendo de África ou do Maghreb. E aquele discurso do governo termina se chocando com todo mundo. Mesmo pessoas que podem ser politicamente de centro, de direita, ou mesmo pessoas que podem dizer: “Tem mesmo muitos estrangeiros aqui.”; mas na família tem um primo, uma sobrinha, o que quer que seja, que é casado, que vive com alguém que vem da África. Então, as famílias já são bastante avançadas na abertura da identidade, da mestiçagem na vida real. E você tem um discurso político do governo para fechar a identidade. Então, há um desencontro importante. Eu acho que isso é verdade para qualquer movimento identitário, seja de um governo, seja de um grupo. Em certo momento, politicamente, alguns movimentos querem afirmar uma identidade, mas na verdade eles querem um reconhecimento, o que é diferente. E eles querem afirmar uma identidade e acham que não se deve dizer como se construiu a cultura dessa identidade. Por isso que no artigo da Mana que você mencionou, eu chamei essas culturas de culturas identitárias algo que está se fazendo, em vez de falar de identidade cultural como se fosse um fato feito, simplesmente herdado. Você afirma a identidade de uma cultura, enquanto todas as culturas são produtos mestiços, em transformação.

E quanto mais misturados, há mais trocas, mais riquezas e inovações dessa cultura. No Rio, um pessoal me chamou de racista, porque eu dizia que o movimento negro era culturalmente mestiço. Ali nos confrontamos com outra questão, que é finalmente uma questão política: o reconhecimento de um segmento social que está confrontado à exclusão racial, a formas de marginalização social e ao não reconhecimento político. Mas a superposição entre a cultura e o reconhecimento político produz essas afirmações de identidade, algo “cristalizado” ou fixado que eu não compartilho. Eu as tomo como objeto de investigação, mas eu não compartilho com isso.

Janaina Damasceno: Mas qual deve ser a posição do antropólogo quando há esse impasse com o movimento social?

Nós não devemos fugir da discussão, mas ao mesmo tempo é complicado você sempre estar na posição de “dizer verdades”. É complicado porque, como cidadão, posso querer dizer verdades como qualquer um e isso não é tanto o trabalho ou a competência do pesquisador. Além do mais, nas “verdades” em competição no espaço público não há muita escolha, geralmente é sim ou não, branco ou negro, falta complexidade e nuances. A competência do cientista social é a de explicar a complexidade de uma situação. Você explica a complexidade da coisa, você tenta socializar a experiência que tem ao descrever e atravessar essa complexidade. Eu acho que o antropólogo se situa sempre numa fronteira. No limite. Ele precisa implicar-se pessoalmente mas precisa navegar também, se deslocar nos espaços sociais, sempre se colocando na posição fronteira para poder objetivar. É algo sempre desconfortável, mas é a condição da produção de um saber ao mesmo tempo subjetivo e objetivo, de dentro e de fora, é essa a força da antropologia e não se deve perdê-la. Mesmo Lévi-Strauss,

que não era um grande pesquisador de campo, explica muito bem, na “Introdução à obra de Marcel Mauss”, essa necessidade de estar ao mesmo tempo um pouco por dentro e um pouco por fora.

Guilherme Aderaldo: Você fala que esses novos agentes que informam os pesquisadores muitas vezes são jovens altamente “conectados”, em muitos casos, com boa escolaridade. E junto com esses jovens há também um circuito de mediadores entre o local e o global, de tal forma que a tendência é que nesse espaço social de circulação, aquilo que você produz enquanto pesquisador também seja lido e “utilizado” pelo “nativo”. Como lidar com essa dimensão da pesquisa?

Acho que no final, talvez seja importante relatar os seus deslocamentos. Philippe Bourgois fez isso muito bem em outro domínio. Em *Le crack à New York*, Bourgois (1995) conta como ele entrou, com quem se relacionou e como avançou cada dia na pesquisa. Acho que talvez seja uma das maneiras de fazer. De contar o cada dia de sua pesquisa, como você vai avançando. O que eu diria, porque eu acho isso, esse relato um pouco demorado é tentar dar conta de todos os lugares que você percorreu durante sua pesquisa. E dar conta dessas tentativas de objetivar sempre o objeto da pesquisa. Acho que o objeto da pesquisa não existe. Você está sempre construindo o objeto, se colocando na fronteira. E talvez, no final, a maior objetividade seja a maior subjetividade. Quer dizer, você conta você mesmo sua trajetória de tentar objetivar alguma coisa. E na questão do Ilê Aiyê, por exemplo, da cultura negra, é muito óbvio porque você passa seu tempo a desconstruir, objetivar, desconstruir e vai vendo pessoas que dão um reflexo, às vezes, essencialista da identidade. Ou seja, quando você tem um reflexo essencialista, você tem que desconstruir,

objetivar e pensar em que contexto se faz isso. Aí o próprio contexto dá outra camada de interpretação. E você tem que reobjetivar cada vez e isso não tem fim.

Isabela Oliveira: A partir da sua experiência de pesquisa, quais as especificidades de se fazer uma antropologia urbana, ou mesmo uma antropologia da cidade, num contexto africano e num contexto latino-americano. Há mais aproximações ou distanciamentos?

A priori tem muita diferença. Há uma urbanização enorme, megalópolis na América Latina, e um desprovimento no contexto africano. Mas eu acho que minha perspectiva começou na África, depois na América Latina, e esse ano na Europa, num trabalho com acampamentos de migrantes ditos “clandestinos” na Grécia, na Itália e na França.

Eu parto da situação de *desnudamento*, de um certo vazio. É isso que eu chamei de *cidade nua* (Agier, 1999). São aglomerações, pessoas que se juntam, mas não têm nada. O modelo, digamos, é o acampamento de deslocados, pessoas que estão juntas sem nada. O que acontece? Acontece que tem uma duração que começa, e relações começam, famílias se formam, constroem-se casas. Você pode observar um processo que vai fazendo aos poucos uma cidade. Então, para mim, você encontra esse processo em todos os lugares do mundo, é o processo da cidade, que eu chamei do “fazer cidade”. Mesmo nas megalópoles você encontra um lugar marginalizado. É necessário descentrar o olhar para os lugares onde começam os processos que vão formando algo que a gente, depois, chama de cidade. Quando você está na extrema materialidade, você está numa situação onde parece que tudo já foi feito. É como diz Marx, o trabalho morto. Você não vê o trabalho que já está feito. Parece que isso é a naturalidade da cidade. Referindo-

se à Escola de Chicago, por exemplo, para Park isso é o *habitat* natural do homem civilizado. Parece que o *habitat* natural da cidade é aquela grande coisa, grandes prédios, carros, ruas, barulho... E você não vê o processo que fez isso. Então, partindo da África, digamos, e daqueles pequenos bairros, como aquele bairro de estrangeiros no Togo que eu estudei faz tempo, podemos dizer que sempre se repete o mesmo processo: o pessoal chega negociando como comerciante estrangeiro, ambulante, etc., chega de um outro lugar e as pessoas da cidade dizem para eles: “Fiquem aí!” O espaço se torna o acampamento dos estrangeiros, chamado “zongo” na língua haoussa. E se amplifica assim, depois de anos e décadas, se torna um polo urbano importante. E o acampamento pode se tornar um gueto, se torna muitas coisas. Mas você vê assim o processo. Então, para mim, de fato, se parece muito diferente o que a gente chama de cidade na África, na América Latina e na Europa. Mesmo assim, a cidade que a gente vê e pela qual se interessa enquanto antropólogo e não enquanto sociólogo, arquiteto, urbanista, o que quer que seja... Enquanto antropólogo você se pergunta: qual é o processo de invenção desse espaço? Então, é interessante tomar essas situações de maneira descentrada, onde a coisa não está feita ainda, está se fazendo, e é interessante acompanhar e recompor o processo que fez isso. Por isso eu me interessei por espaços aparentemente marginais, acampamentos, formação de guetos. Trata-se de entender o processo de formação de um espaço que depois de décadas vai se chamar de cidade.

Janaina Damasceno: É possível considerar a relação da antropologia e dos processos traumáticos na constituição das cidades? Eu gostaria de saber se de algum modo isso faz sentido: pensar a cidade a partir de uma ou um conjunto de experiências traumáticas em seu processo de constituição.

Eu tive contato com esse conceito de trauma trabalhando na questão das guerras, violência e deslocamento de pessoas. No trauma, você tem que ver a diversidade de efeitos sobre as pessoas de um mesmo evento, que a gente chama de traumático, de uma guerra, um massacre, em função dos recursos que essas pessoas têm. Tomar o trauma nesse sentido do sujeito do trauma me parece mais complexo e, portanto, tendo mais possibilidades de análise. Tomar o trauma enquanto evento que marca um corte, acho que é importante. Creio que muitas cidades se formaram pelas guerras, por exemplo. Muitas cidades nasceram como acampamentos. Muitas cidades nasceram com um grupo armado que se colocou em algum lugar. Quer dizer, tem um evento violento que está na fundação de um espaço ou de uma cidade. Nesse sentido, aceito a ideia de trauma. Mas eu temo muito os efeitos analíticos de uma superemoção ligada à dor que há na ideia de trauma. Acredito na ideia de um evento fundador, de uma violência fundadora, de algo que marca uma ruptura com o estado normal das coisas, um estado anterior. Essa ruptura toma forma de uma violência, de um deslocamento de uma população, por exemplo, ou de uma guerra, e funda algo novo.

Heitor Frúgoli Jr.: Seu interesse pela questão dos refugiados começou com sua pesquisa na Colômbia? Você poderia contar um pouco do que viu lá que o ajudou a configurar essa ideia?

Tem a ver. A especificidade de migrações, que não eram exatamente migrações, mas deslocamento de populações dentro de um contexto violento. No início, o programa de pesquisa que a gente tinha na Colômbia nasceu no Brasil, na Bahia! Eram colegas colombianos que tinham vindo como visitantes na UFBA, enquanto eu estava fazendo esse projeto que

depois se chamou *A Cor da Bahia*, sobre relações raciais e cultura negra na Bahia. E o pessoal queria duplicar isso na Colômbia. Na Colômbia também tem população negra do Pacífico, tem movimento negro e queriam fazer essa pesquisa. Então a gente fez esse projeto sobre migrações da população afro-colombiana do litoral do Pacífico para as grandes cidades, como Cali. Mas quando a gente fez essa pesquisa, entre 1997 e 1999, estava em plena retomada do conflito interno, um desenvolvimento importante das FARC e muita violência, muita guerra interna. Era uma fase importante de deslocamentos de, como chamam lá, *desplazados*. E muitos *desplazados* que chegavam em cidades maiores, Medellín, Bogotá e Cali. Em Cali há um bairro que é um duplo da cidade, que se chama *Agua Blanca*, que tem 500, 600 mil pessoas. É um lugar onde tem pessoas mais pobres, negras, migrantes etc. E era o lugar também onde chegavam os *desplazados*. Então, dentro desse contexto, falei com os colegas: “Isso não é migrante! Isso não é migração!” Isso é algo que tem a ver com um certo trauma. E a primeira coisa que me tocou foi a ideia de como você diferencia uma migração de um deslocamento forçado de população. É muito pelo trauma que as pessoas lhe contam que viveram, a violência da partida, a violência que eles próprios viveram ou presenciaram. Começou assim, com uma reflexão de como se vive essa violência, o que é um deslocamento forçado e de como as pessoas vivem com aquele trauma de ter passado por fases da biografia muito violentas e o que eles fazem com isso depois. Como eles contam isso, testemunham isso. Foi assim que começou esse interesse. Voltando depois de lá, me parecia óbvia a questão de se perguntar: será melhor ter um acampamento ou nada? Melhor ter um lugar de proteção ou se espalhar na cidade? Como as pessoas fazem para viver nesse contexto violento? Foi assim que eu fiz todas essas pesquisas durante anos sobre os campos de refugiados na África, a partir dessa pergunta, que é, ou parece ser, a mesma pergunta das organizações interna-

cionais, que são da proteção, mas no final das contas termino dizendo que “*no camps!*” O pior é o encerramento das pessoas! Claro que a proteção é necessária, mas os campos na África e agora na Europa e em muitos lugares são, antes de tudo, uma maneira de se organizar uma gestão de pessoas que você não quer integrar. É uma forma de governo indireto e distante que garante o afastamento das pessoas indesejáveis (Agier 2008).

Guilherme Aderaldo: Essa é uma ideia de gestão que parece combinar muito bem com a questão da cidade moderna, à medida que essa cidade é sempre vinculada a uma imagem de civilização. Qual é a contribuição da “antropologia da cidade” para uma discussão mais ampla da própria antropologia?

Bom, primeiro, o urbano está se tornando algo, não generalizado, mas muito importante. Então é difícil não estar num ambiente urbano. Qualquer pessoa que a gente pesquise, todas têm a ver com o contexto urbano. É de outra forma, eu diria, que os contextos urbanos, os processos urbanos, eles experimentam de maneira muito explícita os processos sociais, em geral. Hibridação, mestiçagem, fundação de lugares, relação de identidade e alteridade, etnicidade, todas as problemáticas que a antropologia tem são mais agudas, fortes e explícitas em contextos urbanos. Porque o próprio contexto urbano é o encontro, eventualmente o conflito, o encontro com o outro. Por exemplo, a questão das fronteiras. Podemos tratar das fronteiras de identidade, que é uma questão maior na antropologia, a partir dessa fragmentação do urbano nas grandes metrópoles como São Paulo, Los Angeles e outras grandes cidades do Oriente Médio, que vêm privatizando e criando fronteiras dentro do espaço urbano, através do uso de polícias privadas, de ruas com segurança privada etc. Há,

no contexto urbano, toda uma matéria prima para se pensar e pesquisar sobre a questão da fronteira e, portanto, da identidade. Isso é central na problemática antropológica.

Guilherme Aderaldo: No livro Culturas Híbridas, de Nestor Canclini (1997), ele cita uma experiência que viveu em Tijuana, no México, quando pediu para que algumas pessoas fotografassem elementos significativos da cidade na perspectiva delas. E a imensa maioria das fotos tiradas por essas pessoas continha elementos de fronteira. Isso é muito significativo nesse sentido, não é?

Para dizer o si, se mostra o limite do si para o outro. A substância nunca se encontra. O que você pode descrever são os limites e as fronteiras. Lévi-Strauss afirma que a identidade é um foco virtual, ao qual a gente sempre se refere sem nunca encontrá-lo. E tudo o que a gente pode descrever, enquanto antropólogo, é o limite, a fronteira, a diferença, o encontro com o outro.

Janáina Damasceno: Quando você se refere aos campos de refugiados, fala de um certo “limbo” de cidadania e acaba por refletir sobre o que chama de “governo dos indesejáveis”. Como você vê esta questão, inclusive na Europa?

A questão da não-cidadania do refugiado refere-se, antes de tudo, à falta do Estado. São pessoas [para quem] faltou o Estado social, o Estado político, o Estado que protege, o Estado que representa. Eles fugiram, foram expulsos ou saíram por se sentirem ameaçados, abandonados, ou o

que quer que seja, e eles estão num certo momento do percurso em que não há uma relação do indivíduo com o Estado. Então, há um problema de cidadania no sentido mais violento do Sem-Estado, do qual Hannah Arendt já tinha falado à propósito dos indivíduos refugiados, e de certa forma o campo cria o limite físico da não cidadania. As organizações internacionais e as ONGs não tratam de cidadãos, elas tratam de vítimas ou de pessoas perigosas, mas é o mesmo trato, às vezes as vítimas podem ser pessoas vistas também como perigosas. Não é nenhuma crítica dizer que não há cidadania. É uma constatação, é a própria base do sistema. Torna-se uma questão política quando isso se generaliza, quando isso se expande e dura. Hoje em dia, há pelo menos mil campos de refugiados ou *desplazados* no mundo. Pelo menos doze milhões de pessoas que estão confinadas em campos. Além disso, você tem 250, 300 zonas de espera, zonas de transição, centros de retenção, centros de detenção para estrangeiros, estes últimos na Europa. E não conto nisso os que têm os EUA na fronteira com o México. Mas só falando no Oriente Médio, África, Ásia, Europa, você tem essa quantidade. Então quer dizer que esse espaço do não cidadão, o espaço da pessoa sem relação com o estado nacional é algo que se torna um dos modos de ser no mundo, na mundialização de hoje em dia. E a minha reflexão vai em direção ao que eu chamo de *governo dos indesejáveis*, um governo humanitário e policiado das pessoas que não têm relação com o Estado, um governo sem cidadãos. E isso é um modo de gestão política que está se desenvolvendo no mundo. Não é puramente uma questão econômica, é uma questão política que consiste em criar espaços fora dos espaços “normais”, na extraterritorialidade. E, hoje em dia, esses espaços têm essa forma em que se desenvolvem campos, mais ou menos fechados, pois há várias modalidades [de campos de refugiados] fechados ou não fechados. E essas pessoas não têm escolha, a não ser sobreviver nesses espaços. E se tomamos as situações europeias (talvez ali se

possa comparar com algumas situações latino-americanas) de subúrbios afastados, onde se encontram os estrangeiros ou os filhos dos estrangeiros que foram colocados e mantidos nesses espaços à parte, ali temos esses *espaços outros*, como disse Foucault, que eu retomo através da ideia das novas *heterotopias*, dos novos espaços outros que se criam e que se parecem no mundo. Como algo em que você pode observar a escala global, não só a escala nacional. E a gente precisa tomar a escala global, mundializar o olhar sobre um país. Então, é assim que eu vejo a questão dos estrangeiros na Europa, um corredor de exílio, como eles chamam. O corredor de exílio é esse espaço à parte, um corredor de onde as pessoas migrantes não saem, sendo ali estigmatizadas como estrangeiras indesejáveis.

Isabela Oliveira: Há pouco você se referiu à chamada Escola de Chicago para falar da ideia da cidade como habitat natural do homem civilizado. E muitas leituras sobre a tradição dessa Escola advêm exatamente da França. Por que o interesse da França de pensar historicamente a Escola de Chicago, por exemplo, ou de retomar uma leitura de uma escola anglo-saxã como a Escola de Manchester?

Eu acho que isso se inicia mais ou menos no período em que eu era estudante. Era o período da crise da antropologia dita marxista, o período da crítica ao estruturalismo e então uma releitura ou leitura de tradições chamadas anglo-saxãs na França, no início de 1980. Eu teria que lembrar exatamente as datas de tradução e apresentação que Isaac Joseph faz da Escola de Chicago, acho que foi no final de 1970 e início de 1980. E a tradução por [Pierre] Bourdieu, de Erving Goffman, *La Mise en scène de la vie quotidienne* (1973), que é do mesmo contexto. É o começo do interesse na França pela história da Escola de Chicago e pela Escola de Manchester, que acho muito importante.

Eu acho que isso corresponde a um momento de uma certa crise, de uma retomada crítica das grandes teorias objetivistas, seja a estruturalista, que é herdeira de Lévi-Strauss, ou a linguística estrutural, ou a antropologia econômica marxista. Você tem um momento onde se critica essas teorias globais do mundo e os pesquisadores se voltam para as interações do campo, para observar as relações sociais, a funcionalidade das relações sociais, e sobretudo as subjetividades. Então, o retorno a um certo empirismo passa pela descoberta da primeira Escola de Chicago – Park, Burgess etc. – e para o interacionismo – Goffman. A fascinação de Bourdieu pelo trabalho de Goffman é estranha porque Bourdieu é daquela sociologia “dura”, muito estrutural naquele momento. Então é uma espécie de busca pós-estrutural: “Mas o que é a prática mesmo?” “Por que as relações são assim e não de outra maneira?” Saindo das grandes teorias gerais, macro etc. E o interesse pela abordagem situacional da Escola de Manchester é interessante porque nos anos 1950, George Balandier, por exemplo, trabalhou com a ideia da “situação colonial” e criticou a etnologia africanista, dizendo: “Não são povos primitivos, não são indígenas. São colonizados!” Essa é a grande diferença com a etnologia africanista francesa dos anos 1950. E criou o conceito de *situação colonial* exatamente no momento em que Gluckman, Mitchell e outros da Escola de Manchester estavam realizando a análise situacional, ou seja, descrevendo casos e entendendo esses casos através de uma análise contextual. Isso no final dos anos 1940, início dos anos 1950. Mas naquele momento isso não fez uma contra corrente ao estruturalismo. Porque não se podia competir com essa representação do mundo todo para qual abria o estruturalismo. E os antropólogos marxistas que foram importantes nos anos 1960 criticavam o estruturalismo, dizendo que ele não era politizado, que não se interessava pelo substrato econômico, e por outro lado criticavam a Escola de Manchester dizendo que era funcionalista. E só depois dessas críticas é que se voltou a ter esse interesse pela Escola de Chicago e pela Escola de Manchester – que vêm da mesma necessidade,

da força do empirismo, da importância do empirismo. Ou, talvez, para se entender melhor, havia uma busca sobre o sentido das relações sociais. Aquelas pequenas relações sociais que a gente pode observar, não aquelas grandes construções. Mas está havendo não só na França, mas na Europa em geral, estudos sobre a história da Escola de Manchester, tem esses três livros que saíram em inglês que indicam a importância da África na Escola de Manchester. E, na França, depois do primeiro trabalho de tradução de Isaac Joseph, têm sido realizados estudos sobre a história da Escola de Chicago.

Janaina Damasceno: Todo o seu trabalho é bastante devedor de uma antropologia das situações. Você chegou a traduzir A Dança Kalela de Clyde Mitchell.

Sim. Eu traduzi *The Kalela dance* (MITCHELL, 1956) para o francês, porque eu acho que é um modelo da etnografia política de uma situação. Eu me inspirei muito nisso para trabalhar com carnaval, primeiro porque tem todo um trabalho de saber descrever uma situação, que não é um evento, mas algo que você recompõe na escrita, através de várias observações, você termina fazendo a sua descrição, a melhor possível, e de certa forma é mais fácil fazer uma descrição sistemática quando trata-se de um ritual como é o caso da dança do Kalela. Depois Mitchell constrói a análise dessa situação e o que os trabalhos de Gluckman ou de Mitchell mostram é que você pode mobilizar todos os recursos da interpretação histórica, contextual nacional, contextual internacional, tudo se mobiliza dentro de uma situação dada e você pode medir os efeitos de um elemento no outro elemento de contexto. Por exemplo, eu acho interessante saber se outro contexto, lugar, configuração social é mais ou menos mundializado, pois não somos iguais na mundialização. E para isso o

interessante é poder fazer uma análise de situações, de rituais, de eventos que lhe permitem medir o peso de cada elemento de um contexto, então esse é um dos recursos da análise situacional. Outro recurso é o da dificuldade dos limites dentro do mundo urbano, do mundo de hoje: já que nós criticamos os limites tribais, étnicos, aldeia, qual o limite de minha unidade de base? Há um texto em francês que é excelente, “L’Empirisme Irréductible” de Olivier Schwartz (1993), que trata de todas as maneiras de se apreender a base empírica de qualquer investigação. Mas qual é o limite da unidade empírica de referência, se estamos na crítica de todas as abordagens etnológicas *stricto sensu*, as da etnia? Será que o bairro é um bom limite para investigar, ou a casa, ou o quarteirão – essas perguntas que nós sempre temos. Olivier Schwartz trata muito disso e para mim a análise situacional permite responder isso sem se *prende la tête*, sem quebrar demais a cabeça.

Natália Fazzioni: Eu gostaria que o senhor falasse um pouco mais sobre a sua preferência por uma etnografia dos espaços que chama de “marginais” no contexto urbano. E também saber se essa reflexão se deve a uma relação próxima com as Escolas de Manchester e de Chicago, já que ambas estão pensando nesse contexto: a primeira a partir dos estudos coloniais e a outra, a partir dos estudos urbanos, dos estudos de violência e de desvio.

Eu teria que retomar minha biografia para ver se isso tem realmente a ver com a Escola de Chicago ou com a Escola de Manchester! Interessar-me por espaços ditos marginais, pelo desnudamento, é como uma aposta metodológica. É porque aí você vê melhor os processos, senão você acaba repetindo o que os outros estão fazendo. Quando eu comecei a pesquisar,

briguei com geógrafos, sociólogos etc., eu dizia: “O urbano não me interessa, tudo me interessa, não é o urbano. Eu não faço antropologia urbana, eu faço antropologia em qualquer lugar, não me interessa saber se é urbano ou não urbano, por exemplo. Eu quero entender os processos sociais.” Isso porque os geógrafos urbanos, sociólogos urbanos, urbanistas, arquitetos têm o objeto já definido pela materialidade, pela cartografia ou pelas fronteiras. Uma vez, eu fiz um pequeno texto sobre a cartografia. Quando eu comecei a pesquisar na Bahia, eu botei na minha parede um mapa de Salvador e botei mil coisas sobre esse mapa! Aqui tem isso, aqui tem cheiro, aqui tem uma igreja, aqui tem mais negros, aqui tem mais brancos e logo comecei a entender o que era essa cidade, mas se eu fosse aí nesse momento traçar os limites dos bairros, por exemplo, não teria sentido. Eu tinha feito uma cartografia das regiões morais, como dizem na Escola de Chicago, que não era o mesmo mapa daqueles cartógrafos. Porque no final eu julguei que não precisava mais do mapa, porque eu podia me articular na cidade, eu não me perdia mais, eu sabia onde estava. E o cartógrafo nos dá a ideia de que ele está mostrando a realidade, enquanto ele está mostrando uma representação da realidade. É certo que essa verdade dada da cidade pelas outras competências que trabalham com a cidade é interessante. Mas o que é que o antropólogo faz? Vai reproduzir isso tudo? Faz muito tempo, Richard Fox (1977) propôs uma “antropologia urbana” que era algo como pesquisar sobre a identidade cultural da cidade, mas se você não discute o processo que faz isso, para que adianta? Você não discute os limites de seu mapa, mas quando fala culturalmente da cidade, chama o antropólogo. Isso é muito frequente: utilizar a antropologia como suplemento cultural. Não, o que me interessa é o que eu posso fazer, dizer sobre aquele processo que fez com que, num certo momento, aqueles limites se fizessem, aquelas fronteiras se fizessem, aquele espaço se criasse. É por isso que se vai em espaços que

estão nas *heterotopias* ou o que chamamos *ban-lieu*, o lugar do limite. E observa-se o que vai entrar ou vai sair nesse espaço de fronteira. O que também faz com que esse espaço termine existindo ou não existindo – porque ocorre também que campos de refugiados podem ser arrasados, bem como acampamentos informais podem desaparecer –, porque há uma precariedade da realidade que você sempre maneja nesses espaços que talvez não vão continuar a existir. Isso é o que é interessante no plano metodológico, é o processo, a gênese que você pode observar.

Guilherme Aderaldo: Ainda sobre os campos de refugiados, como foi fazer etnografia nesses espaços? Como foi a relação com as ONGs, com os agentes humanitários, com as pessoas que estavam ali?

Quando eu decidi que precisava pesquisar em campos de refugiados, fui me aproximar do ACNUR [Alto Comissariado das Nações Unidas para os Refugiados] para ter as autorizações e negociar algumas coisas, o que foi muito complicado. Durou mais de um ano para tentar negociar, eu fazia um projeto que eles queriam, mas enfim, terminei não me entendendo com o ACNUR. Entendi depois o porquê. É uma dessas grandes máquinas poderosas que quer controlar tudo. E através do Centro de Estudos Africanos, onde eu estava, eu me dei conta que existia um colega que fazia parte do *Médecins Sans Frontières*, Médicos Sem Fronteiras (MSF), do conselho de administração, e ele me fez o contato com esse pessoal. Fui apresentar a minha proposta de trabalho ao presidente da MSF, que a achou muito interessante. Agora digo isso, porque depois de muitos anos eu escrevi coisas muito críticas ao sistema humanitário e às ONGs, mas naquele momento eu estava realmente fascinado pela sua potência. Ele achou muito interessante a minha proposta de pesquisar campos de refugiados, como funcionam, quais são as relações de

poder, tudo. O MSF é conhecido por ser muito crítico e autocrítico, então gostam de pesquisadores, tem um centro de pesquisas dentro do MSF também, mas o que eu lembro muito bem é que naquele momento, Jean Hervé Bradol, o presidente do MSF-França, me mostrou com o dedo o mapa do mundo e disse: “Escolhe!” (risos) E então, conversamos sobre qual era o melhor lugar para entender os campos de refugiados e terminamos pensando que seriam os campos de Dadaab no Quênia, porque já eram uns campos velhos e poderiam dar possibilidades de pesquisas tranquilas e interessantes em termos de substrato social. Então me puseram em relação com o pessoal do MSF-Bélgica, porque nesse campo era o MSF-Bélgica que fazia a intervenção. E foi aí que fiz o contato e fui passar dois meses primeiro lá no Quênia com refugiados somalis, depois comecei a trabalhar com o MSF. Apresentei meu trabalho com pessoas que iam fazer intervenções humanitárias, comecei a discutir, a construir uma crítica dos campos também, o pessoal começou a se interessar por isso e terminei sendo eleito como membro do conselho de administração do MSF. Isso foi interessante e complicado, ou não tão complicado, não sei. Em certo momento, eu me envolvi como pessoa, não como pesquisador, mas como militante nas disputas, no dia a dia dessa organização e passei seis anos como eleito no conselho de administração. Foi uma experiência extraordinária, foi disso que eu tirei uma crítica, não das pessoas, não de tal ou tal organização, mas do sistema de poder que eu chamo de governo humanitário, que é uma das potências que existem no mundo, junto com a ONU. Há umas seis ou sete organizações internacionais, entre elas o MSF, algumas delas que têm mais fundos, mais dinheiro que o ACNUR, por exemplo. Daí o poder da OXFAM, da MSF, da CARE. Essas organizações têm uma potência financeira e um poder político muito grande. Então circulei no meio do mundo humanitário e ao mesmo tempo nos campos de refugiados, onde eu entrava com e como um membro do MSF. Eu era um branco e todos os brancos nos campos de refugiados são consideradas “UN”,

como as pessoas dizem... “UN”, ou seja, das Nações Unidas, e isso foi interessante porque você pode brigar na França ou nos Estados Unidos dizendo que o MSF é muito diferente da OXFAM, que a OXFAM é muito diferente da CARE, que a CARE é muito diferente da Cruz Vermelha, mas para os refugiados nos campos tudo é UN. Os poderosos dos campos, seja o pessoal das organizações humanitárias, seja o pessoal da organização, é tudo “UN”.

Heitor Frúgoli Jr.: Paris não é uma cidade que você pesquisa, já que você elegeu outros campos. Mas eu gostaria de saber do seu olhar de antropólogo sobre Paris. Que ideias você tem quando você observa essa cidade?

Eu não sou parisiense, eu digo isso porque passei muito tempo da minha vida pessoal e profissional não querendo ir para Paris. Fui para Paris porque era o lugar mais inclusivo no mundo, quer dizer, para circular pelo mundo como eu faço, era mais simples morar em Paris, do que em Montpellier ou Marseille. Paris é a mais cidade-mundo que nós temos na França. Bem, eu não faço pesquisa em Paris, mas terminei uma pesquisa agora com acampamentos de “clandestinos” na Europa e o final da pesquisa terminou praticamente na porta da minha casa, porque no Canal Saint-Martin (um dos canais que dá no Rio Sena) há imigrantes afegãos sem-teto que colocam barracas no canal e isso fica a 100 metros do meu apartamento. O campo está na minha casa! Esse é um trabalho que fizemos com uma fotógrafa [Sara Prestianni], que vai sair no início de 2011. É um trabalho sobre a ideia de refúgio chamado “*‘Je me suis réfugié là!’ Bords de routes en exil*”. Ele foi realizado na Grécia, em Roma, em Calais no norte da França e em Paris. Há um outro trabalho que estou coordenando, com uma ex-doutoranda que agora é professora, uma colega e

uma jornalista, que se chama “Refúgios em Paris” e que tenta entender dentro daquela cidade, daquela grande cidade, a presença de espaços de interstício, onde você tem pessoas que procuram aquele tipo de refúgio. Tem um caso conhecido pelos parisienses que é dos afegãos que moraram durante muitos anos no Parque Villemin [no décimo *arrondissement* de Paris] e que foram tirados pela polícia no ano passado, mas que ficaram lá durante um bom tempo, e a reação das pessoas do bairro, uns contra e outros fazendo uma associação para dar apoio. Um outro trabalho é sobre a vida familiar, pessoal, íntima, dos *sans abris*, quer dizer de pessoas que vivem na rua, enfim há também um outro trabalho sobre situações e lugares que existem em Paris e que talvez as pessoas não saibam como, por exemplo as barracas que as pessoas constroem embaixo das pontes (assim como em São Paulo). Isso também tem em Paris, em terrenos vazios, onde constroem-se cabanas e as pessoas que se instalam nelas são geralmente imigrantes, mas também ciganos romenos ou turcos. Por último, há um estudo dos *squats*, ocupações de apartamentos e imóveis por africanos. Então o propósito desse projeto é explicar que ter esses tipos de refúgio em Paris é também uma maneira de Paris estar no mundo, é uma forma da mundialização urbana. A partir dali, podemos retomar o projeto político que foi levado um tempo por Derrida (1997), aquele da cidade-refúgio, quando explicava que hoje em dia estamos a esperar da cidade aquilo que o Estado se recusa a dar, que é a hospitalidade. Por esse caminho começo a me interessar sim por Paris!

Bibliografia

AGIER, M.

1983 *Commerce et sociabilité. Les négociants soudanais du quartier Zongo de Lomé*. Paris, IRD.

1990 “O sexo da pobreza. Homens, mulheres e famílias numa ‘avenida’ em Salvador da

AS CIDADES DA ANTROPOLOGIA: ENTREVISTA COM MICHEL AGIER

- Bahia”. *Tempo Social*, n. 2, vol. 2: 35-60.
- 1990 “Espaço urbano, família e *status* social: o novo operariado baiano nos seus bairros”. Caderno CRH, n.13: 39-62.
- 1998 “Lugares e redes: as mediações da cultura urbana”, in NIEMEYER, A. M. e GODOI, E. P. (Orgs.), *Além dos territórios: para um diálogo entre a etnologia indígena, os estudos rurais e os estudos urbanos*. Campinas, Mercado das Letras, pp. 41-63.
- 1999 *L'invention de la ville. Banlieues, townships, invasions et favelas*. Paris: Éditions des Archives Contemporaines.
- 2000 *Anthropologie du carnaval. La ville, la fête et l'Afrique à Bahia*. Marseille, Ed. Parenthèses/ IRD.
- 2001 “Distúrbios identitários em tempos de globalização”. *Mana*, n. 2, vol. 7: 7-33.
- 2006 “O humanitário como terreno de pesquisa” (Entrevista concedida a Susana Durão). *Sociologia - problemas e práticas*, n. 50: 133-150.
- 2008a *Gérer les indésirables. Des camps de réfugiés au gouvernement humanitaire*. Paris: Flammarion. (Tradução inglesa: 2011 *Managing the Undesirables. Refugee Camps and Humanitarian Government*. Cambridge: Polity Press).
- 2008b “O ‘acampamento’, a cidade e o começo da política”, in CORDEIRO, G. & VIDAL, F. (Orgs.), *A rua. Espaço, tempo, sociabilidade*. Lisboa, Livros Horizonte, pp. 17-25.
- 2009 *Esquisses d'une anthropologie de la ville. Lieux, situations, mouvements*. Louvain-la-Neuve, Academia-Bruylant.
- 2010 “L'invite Michel Agier (idées em débats)”. (Entrevista concedida a Thierry Paquot). *Urbanisme – villes, sociétés, cultures*, n. 370: 71-80 (Dossier Petits riens urbains).
- 2011 *Le couloir des exilés. Être étranger dans un monde commun*. Bellecombe-en-Bauges: Éditions du Croquant.
- AGIER, M.; CASTRO, N. A.; GUIMARÃES, A. S.
- 1995 *Imagens e identidades do trabalho*. São Paulo, Hucitec/ L'Institut Français de Recherche Scientifique pour le Développement en Coopération.

BOURGOIS, P.

- 1995 *En quête de respect. Le crack à New York*. Paris: Seuil.

CANCLINI, N. G.

1997 *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. São Paulo: EDUSP.

CORDEIRO, G.

2010 “As cidades fazem-se por dentro: desafios de etnografia urbana”. *Cidades, comunidades e territórios*, n. 20/ 21: 111-121.

DERRIDA J.

1977 *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!* Paris: Galilée.

EVENS, T.; HANDELMAN, D. (Orgs.).

2006 *The Manchester School: Practice and Ethnographic Praxis in Anthropology*. Oxford: Berghahn Books.

FOX, R.

1977 *Urban Anthropology. Cities in their Cultural Settings*. New Jersey: Prentice-Hall.

FRÚGOLI JR., H.

2007 *Sociabilidade urbana*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.

GOFFMAN, E.

1973. *La mise en scène de la vie quotidienne*. Paris: Minuit.

GRAFMEYER, Y.; JOSEPH, I. (Orgs.).

1979 *L'école de Chicago. Naissance d'une écologie urbaine*. Paris, Editions du Champ Urbain.

GUTWIRTH, J.

2008 *L'anthropologie urbaine en France. Un regard rétrospectif*. Disponível em: <<http://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00267536/fr/>>. Acesso em: 10 out. 2010.

MAGNANI, J. G. C.

2009 “Etnografia urbana”, in FORTUNA, C. e LEITE, R. P. (Orgs.), *Plural de cidade: novos léxicos urbanos*. Coimbra, Almedina, pp. 101- 113.

MITCHELL, C.

1956 *The Kalela Dance: Aspects of Social Relationships among Urban Africans in Northern Rhodesia*. Manchester: Manchester University Press.

PIERSON, D.

1945 *Branços e pretos na Bahia: estudo de contato racial*. São Paulo: Editora Nacional.

ROGERS, A.; VERTOVEC, S. (Orgs.)

1995 *The Urban Context. Ethnicity, Social Networks and Situational Analysis*. Oxford, Washington: Berg Publishers.

SCHUMAKER, L.

2001 *Africanizing Anthropology: Fieldwork, Networks, and the Making of Cultural Knowledge in Central Africa*. Durham: Duke University Press.

SCHWARTZ, O.

1993 “L’Empirisme Irréductible” (Postface), in ANDERSON, N., *Le Hobo. Sociologie du Sans-Abri*. Paris: Nathan, pp. 265-308