

EM PRESENÇA*

ALBA ZALUAR

[*] Texto apresentado em mesa-redonda sobre a obra da professora Eunice Durham no XXVIII Encontro da Anpocs (Caxambu, outubro de 2004).

Ao ser convidada para falar sobre a obra de Eunice Durham, pensei que a tarefa seria fácil. Ledo engano. Quando me vali das ferramentas de busca do portal Google, obtive 29.900 entradas na rede. Só de sustos com os obituários listados até a página 34 foram uns vinte, inclusive de uma senhora que morreu em outubro de 2004. Depois dos sustos, a constatação: tirando as muitas Eunices que se casaram com homens que viviam em Durham, tinham sobrenome Durham ou foram enterradas em Durham, ainda sobraram 829 páginas em português e no Brasil para ler sobre a nossa Eunice. Fiquei nas trinta e tantas, adormecida sobre o teclado sem ter conseguido acompanhar todos os debates, artigos em jornais, revistas especializadas, livros e citações que pululam na trajetória da nossa ativa e combativa colega e mestra.

Recorri à amada e odiada Plataforma Lattes, certamente mais uma realização da Capes depois que foi recuperada (alguns dizem salva), quando ameaçada de extinção no governo Collor, pela ação dedicada e incansável de Eunice. Novas surpresas me aguardavam. Entre os antropólogos que se doutoraram sob sua orientação, incluindo vários nomes bastante conhecidos — apresentados aqui sem ordem nenhuma, nem alfabética nem de importância —, como Edward McRae, Elizabete Doria Bilac, Carmen Cinira, Amadeu Lana, Paula Montero, Alba Zaluvar e Eliana Pessanha, figurava também o de Ruth Cardoso. Frequentei na USP o seminário das duas professoras — Eunice Durham e Ruth Cardoso — sem nunca saber disso nem perceber qualquer tentativa de mostrar ascendência intelectual sobre a colega. Como já afirmei em memorial, no seminário de doutorado da USP tive a oportunidade de compartilhar com colegas e com as duas professoras as discussões sobre a articulação entre cultura e política, entre cultura, ideologia e hegemonia, que me ajudaram a resolver vários problemas teóricos com que me defrontava, mas principalmente aprendi muito sobre a parceria e a solidariedade intelectuais demonstradas pelas mestras e amigas que coordenavam juntas o seminário.

Resolvi então me concentrar, neste texto sobre Eunice Durham, na instigante discussão das relações e diferenças entre cultura e ideologia, entre política e cultura, entre movimento social e Estado, sempre na perspectiva dos que olham a política, a cidade, a sociedade, todas essas abstrações inventadas pelos nossos pais fundadores, desde o seu lugar na periferia, na pobreza ou na favela. Isso me pareceu a melhor homenagem à mestra que participou tão ativamente, como aliás o faz até hoje, das grandes discussões em curso num dos momentos mais enriquecedores e estimulantes, do ponto de vista intelectual, que vivemos neste país. Era a época da Abertura, do "povo unido jamais vencido", quando, apesar da censura e das restrições à liberdade política, acreditávamos no fazer política para sair dos impasses e dificuldades enfrentados. As notícias de corrupção, violência institucional ou abuso de poder eram postas na conta da ditadura militar, que esperávamos extinguir logo. Mas muitas das ilusões do momento sobre a pureza ou a autenticidade do povo, sobre a autonomia dos movimentos populares, sobre as determinações da macroestrutura e sobre a independência das microrrelações mereceram a atenção cética da incansável batalhadora intelectual Eunice Durham.

Desde a década de 1970 Eunice escreve sobre a importância de se fazer uma antropologia urbana no Brasil, com base no trabalho de campo etnográfico. Em 1973 publicou na *Revista de Cultura* Vozes o artigo "A investigação antropológica em áreas urbanas", com sua colega Ruth Cardoso, e em 1977 "A dinâmica cultural na sociedade moderna", no semanário *Ensaio de Opinião*, e "Elaboração cultural e participação social nas populações de baixa renda", na revista *Ciência e Cultura*. Sua visão da antropologia brasileira é portanto diferente daquela oficialmente sustentada nas reuniões da Associação Brasileira de Antropologia, fundada em décadas anteriores: far-se-ia no Brasil uma antropologia da sociedade nacional, e não uma antropologia apenas indígena.

Mais tarde, em uma das primeiras e poucas avaliações críticas da produção antropológica no Brasil, Eunice discutiu veementemente a necessidade de não se tomar essas subsociedades ou subculturas dos dominados, dos sem-voz — os preferidos dos antropólogos urbanos nos anos 1980 —, como unidades autônomas *à la* sociedade tribal. Justamente por serem parte de uma sociedade nacional, não se poderia deixar de considerar o contexto social mais amplo em que tais subculturas se integram, submetidas que são às suas dinâmicas políticas, econômicas e sociais. Como elas têm apenas uma visão parcial, porque advinda do lugar que ocupam nesse todo e por não terem controle sobre suas condições reais de existência, não se poderia levar em conta apenas a teoria nativa sobre as condições e experiências vividas pelas pessoas circunscritas arbitrariamente nessas unidades em nome da identidade étnica, religiosa, de classe, de gênero ou de localidade. Tais críticas eram feitas sem negar que a teoria nativa permanecia um

elemento fundamental na perspectiva antropológica. Um pé lá, outro cá: a dança antropológica urbana que os grandes mestres da antropologia sempre adotaram.

Na resenha do livro de George Foster, *Traditional cultures and the impact of technological change*, famoso ensaio de "antropologia aplicada", Eunice critica o autor por apenas conferir importância às zonas urbanas como foco de mudança e por restringir as comunidades relativamente isoladas. A mudança cultural não poderia ser focalizada apenas do ponto de vista dos agentes sociais diretamente envolvidos ou dos mecanismos de controle social locais, visto que as comunidades não são auto-suficientes, e sim sujeitas a influências e ordenamentos exteriores e fora de seu controle. Assim, a mudança cultural não poderia ser entendida independentemente da análise da dinâmica da sociedade mais ampla, de seu desenvolvimento socioeconômico, da sua organização burocrática etc. Em outra resenha, também sobre estudos de comunidades, Eunice afirma que a investigação antropológica não pretende reconstituir completamente uma realidade histórica particular, mas, ao contrário, mediante o uso de conceitos teóricos necessários à análise de estruturas, chegar aos fatores gerais que explicariam um determinado resultado ou mudança. Assim, o foco também estaria posto na dinâmica cultural e nos caminhos abertos à transformação, seja na família, na localidade ou na nação, afirmando-se a importância da perspectiva marxista macrosociológica para entender até mesmo as comunidades isoladas do interior.

No campo da política, em outra conjuntura, essa postura teórica resultou em novos enfrentamentos, dessa vez divergindo de um marxismo populista que se tornava hegemônico em fortes setores da esquerda e da Igreja Católica. Remando contra a maré dos movimentos populares autênticos, puros e solidários, tais como eram vistos nos anos 1970 e 80, Eunice criticava os pressupostos que sugeriam que a pureza original dos movimentos sociais seria conspurcada à medida que aceitassem a mediação dos "políticos profissionais" e das agências governamentais. Denunciava a face anti-Estado dessa concepção que definia os novos movimentos sociais pela afirmação identitária da comunidade local, com clara aversão ao poder formal. Na contracorrente, Eunice assinalava dois modelos básicos de organização: o formal, com base na eleição de representantes, e o "comunitário", que evita a institucionalização da representação. Esses modelos corresponderiam a diferentes ênfases na concepção de democracia. Baseados na noção de igualdade entre os carentes, forma de afirmar seu caráter comunitário imaginário, sua novidade estaria no reconhecimento da pessoa no plano público. A participação em assembléias permite, teoricamente, que todos os membros se convertam em sujeitos diretos do movimento. Como esse tipo de organização comunitária pressuporia sempre a aclamação consensual, o movimento não poderia

ultrapassar certos limites de expansão, sob pena de suas contradições internas aflorarem e o dividirem. Ela afirma:

Desse modo, os movimentos tendem a apresentar uma dupla face: pública, que enfatiza a igualdade, a união, o consenso; e a oculta, das cisões, divergências, acusações mútuas, discriminações que só são reconhecidas para serem deploradas, mas que contribuem para o sabor, a intensidade e a dramaticidade dessa prática coletiva.

No modelo "comunitário", a ocultação das diferenças e sobretudo das divergências seria uma forma de criar o mito da comunidade dos iguais. O risco de recusar a institucionalização de mecanismos de representação poderia levar os movimentos sociais a se resumirem a uma espécie de corporativismo paroquial e a confundirem toda e qualquer mediação com tutela e dominação. É isso que caracteriza a concepção irreal da autonomia do movimento popular ou o mito autonomista que acompanhou o mito igualitário encobridor das diferenças.

Embora a autora defendesse uma abordagem cultural no estudo dos movimentos sociais no Brasil, preconizava que a incorporação da dimensão política na discussão da cultura impedia que reduções ocorressem e que não se enxergassem os problemas advindos dos novos movimentos sociais comunitários ou identitários. Para ela, o igualitarismo permitiria romper com o clientelismo, mas poderia inviabilizar uma participação política mais ampla ao identificar toda a política formal com o clientelismo. De fato, Eunice queria discutir os problemas decorrentes do surgimento e fortalecimento das comunidades eclesiais de base — de saudosa memória quando nos defrontamos hoje com o clientelismo evangélico e a falta de ética política e de respeito à liberdade religiosa travestida de fundamentalismo cristão. Um novo clientelismo ainda mais desagregador — o neopentecostal — tem ideologia religiosa intolerante, estratégia agressiva de tomada de poder pela qual elegem governantes e parlamentares que agem em nome dos interesses particulares do grupo religioso, além de funcionar num mercado religioso regido pela pressurosa busca de dinheiro. Nas suas piores versões de seita, como a que vigora na Igreja Universal do Reino de Deus, "quem não está com eles está com o demônio". O estrago feito nas religiões afro-brasileiras, e por consequência nas mais enraizadas associações vicinais existentes nas favelas e bairros pobres do Rio de Janeiro, onde a cultura do candomblé, da umbanda e do samba sempre foi tão importante, ainda está por ser estudado e denunciado. Éramos felizes e não sabíamos.

Hoje não se pode deixar de falar de outras manifestações da pureza popular, como a que a identifica na juventude pobre o motor da transformação, da criatividade e da política identitária, sem reconhecer as armadilhas, a negatividade e a violência destrutiva contidas nessas manifestações. Nesse confuso quadro de novos conflitos religiosos e

raciais — novos no sentido de que não os tínhamos antes —, ONGs e INGs dominam um novo mercado político nas "comunidades", competindo por verbas de fundações internacionais e do poder público. Essas organizações, que compartilham com o Estado o caráter burocrático de um quadro de funcionários remunerados e hierarquizados, apresentam-se como porta-vozes da comunidade quando não são sequer representantes eleitos dela. Competem também com as organizações vicinais em que o trabalho voluntário sempre foi predominante e a cultura era criada e sedimentada, transformando as associações de moradores outra vez, depois de batalhas vencidas entre 1975 e 1985, em fontes de renda para alguns de seus diretores, revendendo serviços públicos tais como água e correios e impondo taxas aos moradores de favelas. Que outros efeitos desagregadores essas novas organizações terão por se instituírem como mediadoras institucionais junto ao poder público e às agências nacionais e internacionais de financiamento ao "combate à pobreza", "defesa dos direitos humanos", "defesa do meio ambiente" etc., não se sabe ainda.

Voltando aos anos 1970, é possível compreender os procedimentos metodológicos que embasam a postura teórica de Eunice. Em 1975 eu havia publicado a coletânea *Desvendando máscaras sociais*, incluindo um artigo de Radcliffe-Brown que desde o início da década estava programado pela minha futura orientadora para fazer parte de um livro sobre o antropólogo que ela preparava para a coleção Os Pensadores. E nunca ouvi uma só palavra de reprovação da mestra em relação à antecipação da publicação desse pequeno e seminal artigo de Radcliffe-Brown sobre o método comparativo em antropologia. Em 1978 ela publica a sua tese sobre Malinowski, o antropólogo pioneiro no trabalho de campo etnográfico, também reproduzido na citada coletânea. Desde o início, portanto, tivemos muitos pontos em comum. Tendo estudado, no final da década de 1960 e início da de 70, a disciplina Sociologia Urbana e Industrial na Universidade de Manchester, então a cargo de antropólogos formados nas agruras e prazeres do trabalho de campo em continentes distantes, eu me sentia muito identificada com a perspectiva da antropologia urbana no Brasil. E aderi a ela, dialogando com os autores que discutimos no seminário da USP e com outros autores não citados nos seus trabalhos aqui revisitados.

Em 1984, ano em que defendi a tese de doutorado sob a orientação de Eunice, ela publica seu influente artigo "Cultura e ideologia", que esclarece as diferenças entre esses dois conceitos, vindos de tradições teóricas tão diferentes. Parte, na verdade, não só de uma discussão teórica sobre esses conceitos, mas da constatação de que estão vinculados a abordagens diferentes e a concepções de sistema ou de totalidade também muito diferentes. Desse modo, repõe as conseqüências advindas de um trabalho de campo etnográfico, a perspectiva metodológica dos que trabalham com o

conceito de cultura, na própria concepção que impede a separação entre o universo simbólico e a prática social, ou entre a superestrutura e a infra-estrutura. Embora identifique na ideologia a sistematização explícita das idéias, nossa mestra sublinha o caráter sistêmico da cultura, já que o significado de cada elemento não pode ser compreendido isoladamente, e sim num contexto social mais amplo ou na sua integração ao sistema. Só que essa operação é uma construção do etnógrafo, que se debruça sobre os muitos dizeres e fazeres que constituem o seu material de campo, aparentemente caótico mas certamente descosturado e implícito, a partir do que dizem e fazem os nativos que ele estuda. Portanto, com um pé lá e outro cá, o etnógrafo é o autor do seu texto mas não da cultura que descreve, pois não escreve uma obra de ficção. Ou seja, não se podem confundir nem com a lei nem com a licença poética os padrões culturais embutidos em práticas sociais e em comentários sobre elas flagrados pelo observador ou estimulados pelo entrevistador, nos dois casos registrados cuidadosamente. Pois a "cultura" descrita não é fruto nem de regras sociais explícitas, tais como aquelas escritas em códigos de normas e leis, nem de licença poética e imaginativa do ficcionista, que lhe permitiria inventar livremente. Assim Eunice também se afastou de um outro modismo que assolou os anos 1990: o pós-modernismo.

A importância dada ao material etnográfico foi um dos ensinamentos do pai fundador Malinowski, recuperado pela cuidadosa leitura de sua obra por Eunice, uma defensora da pesquisa de campo bem-feita. Mas essa concepção de cultura quase se confunde com os conceitos de *etos* ou *habitus*, de outra genealogia teórica, mais vinculada à prática social. Mais ainda, exclui a possibilidade de formulação de idéias e de outros bens culturais por indivíduos criativos e influentes, que Barth tratou como xamãs ou feiticeiros culturais, porque são inventores de cultura e têm a capacidade de espalhar pelo grupo a que pertencem o que inventaram. Como incorporar essa reflexão em um conceito de cultura que a articula com a política e que, apesar disso, tende a apresentar a cultura dos pobres, por exemplo, como homogeneamente bipolar porque baseada na divisão dicotômica entre os ricos poderosos e os pobres sem poder?

Entretanto, da abordagem antropológica ao simbolismo ela retira a mais importante crítica ao marxismo então imperante, compartilhada por mim na minha tese de doutorado: o universo simbólico das sociedades parciais de trabalhadores urbanos, lavradores e demais setores dominados não pode ser tomado como a superestrutura, visto que o simbolismo faz parte do trabalho enquanto atividade humana. Essa também foi uma das lições por mim aprendidas nas aulas de Antropologia Industrial na Universidade de Manchester, com professoras que mantinham a perspectiva da antropologia social inglesa. Mas é de um autor francês — Pierre Bourdieu — que Eunice, em textos

mais recentes, retira uma outra característica da prática que é simbólica: embora tenha formas e padrões, ela é acima de tudo um jogo, em que a criatividade, a improvisação e a resposta a desafios são constitutivas dela. Um jogo com poucos elementos predefinidos, com infinitas partidas a serem vividas pelos atores sociais. Portanto, a inventividade individual não está excluída. Nem tudo é social, coletivo e anônimo na cultura, nem tudo é sistema já dado, o que implica a possibilidade, explorada por mim na tese de doutorado, da polifonia ou da multiplicidade de significados criadas pelas muitas vozes e falas em qualquer favela ou bairro popular.

O segundo ponto importante de sua reflexão sobre a abordagem antropológica no meio urbano é a questão da verdade, sempre presente no conceito de ideologia mas não no de cultura, muitas vezes usados indiferentemente por cientistas sociais. Como as sociedades parciais ou os grupos sociais estudados por antropólogos urbanos não desenvolvem teorias científicas a respeito de suas práticas, o antropólogo não é estimulado a discutir se as representações dos nativos são verdadeiras ou falsas. Mas seria um equívoco igualmente grave considerar a cultura do grupo estudado como a verdade a respeito de si mesmo e todas as outras visões de fora ou distantes como marcadas pela ideologia dominante, ou seja, pela distorção. A visão nativa, à qual se nega o estatuto de teoria, não pode ser considerada a verdade por oposição a qualquer outra teoria exterior, inclusive a da ciência social. Nesse duplo debate — com cientistas sociais que tomam emprestado o conceito de cultura e o confundem com ideologia, de um lado, e com os antropólogos defensores da cultura popular e subjetivamente identificados com o seu objeto urbano, de outro — Eunice enfrenta muitos desafios teóricos e muitas dificuldades políticas com a mesma galhardia.

Corolário disso é a imbricação do conceito de ideologia com o de poder. A ideologia é também um sistema de idéias, só que explicitado e que busca conscientemente a coerência interna para se legitimar junto àqueles que a ele podem aderir. São também sistemas construídos, mas feitos consciente ou explicitamente por autores intelectuais e políticos engajados na luta pelo poder de uma classe sobre a outra. Mesmo quando, como em Althusser, a ideologia também seja considerada pela sua capacidade de se transformar em prática, o que já demonstra que conseguiu penetrar outros corações e mentes, essa dimensão do poder, segundo a autora, não desaparece, assim como não some a oposição entre realidade e representação, ou entre ciência e ideologia na conceituação althusseriana. Por isso mesmo a distinção entre práticas ideológicas ou teóricas, práticas políticas e práticas da produção material de bens. A evitar, nesse contexto teórico, que o poder se torne unidimensional e onipresente, quando tudo é poder, tudo é dominação. No deslizamento em que escorregaram alguns seguidores de Foucault e Althusser, o poder estaria em todas as relações — pais e

filhos, professor e alunos, adultos e jovens — e em todas as situações — desde uma assembléia ou uma eleição até uma partida de futebol ou uma conversa de mesa de bar.

Nessa nítida distinção entre cultura e ideologia Eunice não assinala as muitas passagens de uma para a outra nem os mecanismos de mudança em contextos sociais em que as novas idéias e propostas surgem pela atividade de homens comuns que as apresentam para serem ou não incorporadas às práticas sociais de seus conterrâneos e contemporâneos. Também não se debruçou sobre o uso abusivo do conceito de cultura que identifica cultura em qualquer comportamento ou imaginário específico de um grupo social, mesmo quando esses comportamentos não têm caráter sistêmico nem são transmitidos de geração a geração — condição para que sejam chamados de cultura. Mais próximos dos fenômenos efêmeros da moda, estilos juvenis de consumo, de comportamento e de estética, recentemente introduzidos no Brasil por influência norte-americana, são equivocadamente chamados de cultura. Adicione-se a isso a prática de enumerar culturas, como a da violência, a do medo, a da repressão policial, também conjunturais e apenas elementos de sistemas maiores, como se fossem sistemas únicos, perfeitamente circunscritos e com certa autonomia.

A pedido da orientadora de minha tese, vou assinalar alguns pontos da abordagem que desenvolvi em 1983 e defendi em 1984, também sobre a dinâmica cultural que não nega a necessidade de vincular a localidade estudada aos contextos sociais e econômicos mais amplos.

Na construção teórica da tese, a teoria da linguagem de que me vali ficou mais precisa e mais dinâmica do que a que eu usara na dissertação de mestrado, de 1974, sobre o catolicismo popular. Continuei a me preocupar com a prática e com a fala na ação, mas escapei das armadilhas da lógica não refletida e consensual como meio de análise, bem como do subjetivismo e do psicologismo decorrentes da idéia do indivíduo manipulador. Procurava os processos sociais, compar-tilhados em certos espaços por certos agrupamentos de pessoas, por meio dos quais idéias vêm a ser aceitas, crenças constituídas, problemas divididos, dúvidas discutidas. Em vez de tratar a cultura popular como linguagem, confundindo-as como tinha feito anteriormente com a religião, finalmente pude encontrar a sustentação teórica para o que me incomodava nessa teoria do simbolismo. Pude ir além das cadeias de significantes, cujos sistemas de diferenciação carregam a significação pelos efeitos dela própria, e trouxe a análise para a dimensão do significado, em que o signo não é sinal arbitrário nem fixo, mas convenção, fruto de acordo intersubjetivo entre falantes. Portanto, o significado seria objeto e efeito de negociações, disputas, reinterpretações. Como modelo hermenêutico de interpretação da cultura local, não contava com o ponto zero da simbolização ou com um significante flutuante que acrescentasse "valor" aos demais pelas

suas propriedades matemáticas, nem com a lógica classificatória ou a hierarquia enquanto universais do pensamento humano, próprios do estruturalismo. O contexto extralingüístico, pensava eu então, romperia com a autonomia da língua, e a atividade semântica dos sujeitos, que constitui as relações sociais entre eles, reporia o social e o político como dimensões importantes da análise. A cultura, ao contrário da linguagem, baseada numa lógica não refletida, seria sempre objeto de reinterpretação secundária, segundo Boas e Sahlins, ou de reflexão, segundo Bakhtin, Raymond Williams, Thompson e outros.

No plano cultural, portanto, desfez-se a idéia cara ao estruturalismo marxista de opacidade da estrutura, que cega os que a sustentam ou a reproduzem. Fica igualmente impossível reduzir as várias tradições reinterpretadas contextualmente à lógica preestabelecida e fixa de conteúdos culturais (Durkheim) ou à lógica subjacente de formas vazias de conteúdo (Lévi-Strauss). Os conceitos de experiência e de reflexão repuseram o sujeito no centro ou no palco da ação, para além da mera execução automática de algo que sistematicamente lhe escapava, mas que irrefletidamente comandava suas práticas. Essa teoria da cultura, como já disse, permitiu-me escapar das formulações de uma cultura coercitiva e do indivíduo manipulador, de racionalidade meramente instrumental, visto que está montada na intersubjetividade. Mediante a reformulação do conceito de cultura dentro do campo semântico da hegemonia, substituí a idéia de uma cultura sistematizada, una, homogênea, idêntica a si mesma, por outra, a de cultura como processo interminável e aberto à sua reinterpretação. Assim, afirmo que a prática não pode ser um texto fixo, registrado e tratado como *corpus*, mas o processo vivo das hesitações, conflitos, avanços e recuos dos agentes que resulta na polifonia de suas falas.

O trabalho de análise não se limitou, pois, à explicitação do implícito, do código que "se pensa" nos nativos e pelos nativos, apenas captado pelo observador privilegiado, mas colocou no centro das atenções o jogo do explícito e do implícito, do consciente e do inconsciente, que existe em qualquer cultura. Metodologicamente, portanto, cuidei na pesquisa de não me limitar à fala oficial, mais formalizada e mais passível de tratamento num *corpus*, observando a fala cotidiana, muito mais desorganizada, no contexto da ação, mas também passível de comentários posteriores, refletidos, justificadores ou racionalizadores.

Postei-me então na crítica do objetivismo abstrato, tal como formulada por Bourdieu, ou do subjetivismo sem sujeito, na definição de Ricoeur, por sua enorme influência na antropologia que se fazia no Brasil então. Em outras palavras, posicionei-me na tensão entre a objetividade e a subjetividade, com um pé lá e outro cá, sem nenhum lugar garantido do não ideológico ou do observador absoluto, único a desvendar a lógica simbólica do Espírito Humano. Para tanto, tinha

de me valer de um rico manancial de dados, colhido em diversas fontes, mas principalmente no registro cuidadoso da fala cotidiana e da interação entre os sujeitos da pesquisa, tal como a mestra Eunice Durham tanto realçou em suas teorias e em suas práticas.

Essa não foi a única mas certamente foi a mais forte das lições que registrei durante nossa convivência. Não me garantiu mares calmos a navegar nas muitas viagens etnográficas, mas deu-me bússola e instrumentos para atravessar até mesmo as muitas intempéries na passagem pelos locais cada vez mais perigosos e pelos caminhos políticos e teóricos cada vez mais cheios de seduções, armadilhas e trapças que o antropólogo urbano hoje enfrenta.

ALBA ZALUAR é professora titular da Uerj.



LUA NOVA

revista de cultura e política

LUA NOVA é uma revista quadrimestral publicada pelo Centro de Estudos de Cultura Contemporânea (CEDEC) e orientada para o debate dos aspectos socioculturais e políticos de questões controversas do mundo contemporâneo.

Brasil: Anual R\$ 30,00 € (3 números)

Bienal R\$ 55,00 € (6 números)

Exterior: Anual US\$ 47.00 €

Bienal US\$ 84.00 €

Dados do Assinante:

Pessoa Física €

Pessoa Jurídica €

Nome/Instituição: _____

Endereço: _____

Bairro: _____ Cep: _____ Fone/Fax: _____

Cidade: _____ Estado: _____ País: _____

E-mail: _____ CPF/CNPJ _____

Assinatura a partir do número:

Formas de pagamento:

€ Depósito em nome do Centro de Estudos de Cultura Contemporânea – Cedec

Banco do Brasil - Agência: 1199-1 – C/C 30.923-0

CNPJ: 48.608.251/0001-80

Valor: _____ (Favor enviar o comprovante do depósito pelo fax 11.3871.2123)

€ Cartão de crédito Visa nº _____ Validade _____

Envie seu pedido para o endereço abaixo ou acesse: www.cedec.org.br

Centro de Estudos de Cultura Contemporânea - CEDEC

Rua Airosa Galvão, 64 – Água Branca

05002-070 São Paulo, SP

Fone: (0xx11) 3871-2966; Fax: (0xx11) 3871-2123

E.mail: luanova@cedec.org.br

Homepage: www.cedec.org.br

