cadernos de campo

REVISTA DOS ALUNOS DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL DA USP

Edição especial 15 anos [1991-2006]

14 /15

ISSN 0104-5679

cadernos de campo	SÃO PAULO	v. 15	n. 14 / 15	p. 1-382	JAN.-DEZ./2006

COLABORADORES DESTE NÚMERO
Ana Lúcia M. C Ferraz, Andréa Osório, André-Kees de Moraes Schouten, Anna Maria de Castro Andrade, Celso Azzan Jr., Daniel Calazans Pierri, David Ivan R. Fleischer, Edgar Teodoro da Cunha, Eduardo Dullo, Eduardo Viveiros de Castro, Fabiene Gama, Francirosy Campos Barbosa Ferreira, Francisco Simões Paes, Fraya Frehse, Gilmar Rocha, Isabela Oliveira, Ivan Paolo Fontanari, Jayne Hunger Collevatti, Jessie Sklair, Joana Lins, Julia Sauma, Laura Colabella, Leandro Mahalem de Lima, Lílian Sales, Luiz Alberto Couceiro, Márcio Macedo, Marta Amoroso, Patrícia Osório, Pedro Lolli, Piero Leirner, Rose Satiko Hikiji, Stelio Marras, Taniele Cristina Rui, Ugo Maia Andrade.

PREPARAÇÃO E REVISÃO DE TEXTO
Marco Fontanella
Comissão Editorial Cadernos de Campo

PROJETO GRÁFICO ORIGINAL
Ricardo Assis

EDITORAÇÃO ELETRÔNICA
Pedro Barros

FOTO DA CAPA
Fabiene Gama

Esta revista é indexada pelos:

Índice Brasileiro de Ciências Sociais – IUPERJ/RJ
Ulrichs's International Periodical Directory
Latindex – Sistema Regional de Información em Línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Publicação Anual / Anual publication
Solicita-se permuta / Exchange desired

Tiragem: 600 exemplares

FINANCIAMENTO PPGAS/USP

Todos os direitos reservados
Copyright © 2006 by Autores

Nenhuma parte deste publicação pode ser reproduzida por qualquer meio, sem a prévia autorização deste órgão.

Serviço de Biblioteca e Documentação da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

Cadernos de campo : revista dos alunos de pós-graduação em Antropologia Social da USP / [Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Antropologia. Programa de Pós-graduação em Antropologia Social]. – Vol. 1, n. 1 (1991)-. -- São Paulo : Departamento de Antropologia/FFLCH/USP, 1991-[2006].

Anual
Descrição baseada em: Vol. 1, n. 1 (1991) ; título da capa
Última edição consultada: 2005/13
ISSN 0104-5679

1. Antropologia. 2. Antropologia (Teoria e métodos). I. Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Antropologia. Programa de Pós-graduação em Antropologia Social.

21ª. CDD 301.01

errata

Na edição nº 13, ano 14, jan-dez/2005, à página 177,

onde se lê: Dewey, Dilthey e Drama: um ensaio em Antropologia da Experiência (primeira parte)

leia-se: Dewey, Dilthey e Drama: um ensaio em Antropologia da Experiência

sumário

Memória de um professor (em três atos) 13
Celso Azzan Jr

artigos e ensaios 19

São Tomé das Letras e Lagoa Santa: mineração, turismo e risco ao patrimônio histórico e natural
david ivan rezende fleischer 21

Encontros cartografados: reflexões sobre encontros entre meninos e educadores de rua
julia frajtag sauma 41

Cantoria de Pé de Parede: a atualização da cantoria nordestina em Brasília
patrícia silva osório 65

Tatuagem e autonomia: reflexões sobre a juventude
andréa osório 83

A etnografia como categoria de pensamento na antropologia moderna
gilmar rocha 99

Os recursos para ir além e a mecânica do juízo: sobre o consumo de substâncias como prática cultural jovem nas festas de música eletrônica
ivan paolo de paris fontanari 115

A quarta dimensão no trabalho de Trinh T. Minh-ha: desafios para a antropologia ou aprendendo a *falar perto*
jessie sklair 133

Por sobre os ombros de um viajante: ensaio sobre o *movimento*, o *perspectivismo* e o xamanismo na cosmologia Tupinambá a partir da obra de André Thevet
daniel calazans pierri 145

artes da vida 167

Alto da Serra
fabiene de m. v. gama 169

entrevista 175

Entrevista com Márcio Goldman e Eduardo Viveiros de Castro
aristóteles barcelos neto, danilo ramos, maíra santi bühler, renato sztutman, stelio marras e valéria macedo 177

traduções 191

Etnografia e história na Amazônia, por Peter Gow
marta rosa amoroso 193

Da Etnografia à História: "Introdução" e "Conclusão" de *Of Mixed Blood*: Kinship and History in Peruvian Amazônia
peter gow 197

Dilemas do reconhecimento: apresentação ao artigo de Nancy Fraser
heloisa buarque de almeida 227

contents

Memory of a profesor (in three acts) 13
Celso Azzan Jr

articles and essays 19

São Tomé das Letras and Lagoa Santa: mining, tourism, and threats to the historical and natural heritage
DAVID IVAN REZENDE FLEISCHER 21

Cartographic meetings: reflections on meeting between boys and street educators
JULIA FRAJTAG SAUMA 41

Cantoria de Pé de Parede: updating the Northeastern singing in Brasilia
PATRÍCIA SILVA OSÓRIO 65

Tattoos and autonomy: reflections about youth
ANDRÉA OSÓRIO 83

The ethnography as category of thought in modern anthropology
GILMAR ROCHA 99

Resources to go beyond and judgment mechanic: on the comsuption of illegal substances as a cultural action by the youth in electronic music parties
IVAN PAOLO DE PARIS FONTANARI 115

The fourth dimension in the work of Trinh T. Minh-ha: challenges for the anthropology or learning to talk close
JESSIE SKLAIR 133

Over the shoulders of a traveler: essay on movement, perspective and shamanism in Tupinambá cosmology from a André Thevet's work
DANIEL CALAZANS PIERRI 145

arts of life 167

Alto da Serra
FABIENE DE M. V. GAMA 169

interview 175

Interview with Márcio Goldman and Eduardo Viveiros de Castro
ARISTÓTELES BARCELOS NETO, DANILO RAMOS, MAÍRA SANTI BÜHLER, RENATO SZTUTMAN, STELIO MARRAS E VALÉRIA MACEDO 177

translations 191

Etnography and history in Amazonia, by Peter Gow
MARTA ROSA AMOROSO 193

From etnography to history: "Introduction" and "Conclusion" from *Of Mixed Blood*: Kinship and History in Peruvian Amazônia
PETER GOW 197

Recognizing dilemmas: presentation to the article by Nancy Fraser
HELOISA BUARQUE DE ALMEIDA 227

Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça numa era "pós-socialista"
NANCY FRASER 231

resenhas 241

MOUTINHO, Laura. *Razão, "cor" e desejo*
MÁRCIO MACEDO 243

COHN, Clarice. *Antropologia da criança*
EDUARDO DULLO 247

PARÉS, Luis Nicolau. *A formação do Candomblé*
LUIZ ALBERTO COUCEIRO 250

ZARIAS, Alexandre. *Negócio Público e Interesses Privados*
TANIELE CRISTINA RUI 254

MÍGUEZ, Daniel; SEMÁN, Pablo (orgs.). *Entre santos, cumbias y piquetes*
LAURA COLABELLA 257

BROWN, Michael F. *Who Owns Native Culture?*
JOANA DE FREITAS LINS 263

HIKIJI, Rose Satiko Gitirana. *A Música e o Risco*
FRANCIROSY CAMPOS BARBOSA FERREIRA 267

informe 271

Comunidades quilombolas e a garantia dos direitos territoriais: as ações da Comissão Pró-Índio de São Paulo

especial 15 anos 277

Notas sobre a apropriação de uma etnografia: o caso da Polícia Militar de São Paulo
PIERO DE CAMARGO LEIRNER 279

O vídeo e o encontro etnográfico
ANA LÚCIA MARQUES CAMARGO FERRAZ, EDGAR TEODORO DA CUNHA, ROSE SATIKO HIKIJI 287

Potencialidades de uma etnografia das ruas do passado
FRAYA FREHSE 299

A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos
EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO 319

Como terminar uma tese de sociologia: pequeno diálogo entre um aluno e seu professor (um tanto socrático)
BRUNO LATOUR 339

Como não terminar uma tese: pequeno diálogo entre o estudante e seus colegas (*after hours*)
STELIO MARRAS 353

comissões editoriais 371

nominata de pareceristas 372

números anteriores 373

instruções para colaboradores 381

From redistribution to recognizing? Dilemmas of justice in a "post-socialist" era
NANCY FRASER 231

reviews 241

MOUTINHO, Laura. *Razão, "cor" e desejo*
MÁRCIO MACEDO 243

COHN, Clarice. *Antropologia da criança*
EDUARDO DULLO 247

PARÉS, Luis Nicolau. *A formação do Candomblé*
LUIZ ALBERTO COUCEIRO 250

ZARIAS, Alexandre. *Negócio Público e Interesses Privados*
TANIELE CRISTINA RUI 254

MÍGUEZ, Daniel; SEMÁN, Pablo (Eds.). *Entre santos, cumbias y piquetes*
LAURA COLABELLA 257

BROWN, Michael F. *Who Owns Native Culture?*
JOANA DE FREITAS LINS 263

HIKIJI, Rose Satiko Gitirana. *A Música e o Risco*
FRANCIROSY CAMPOS BARBOSA FERREIRA 267

information 271

Quilombolas communities and the garanty of territorial rights: actions by the Comissão Pró-Índio de São Paulo

15th anniversary special 277

Notes about an appropriation: how São Paulo's Police Force viewed a Brazilian Army's ethnography
PIERO DE CAMARGO LEIRNER 279

The video and the ethnographic encounter
ANA LÚCIA MARQUES CAMARGO FERRAZ, EDGAR TEODORO DA CUNHA, ROSE SATIKO HIKIJI 287

Potentialities of an ethnography of streets of the past
FRAYA FREHSE 299

The crystal forest: on the ontology of Amazonian spirits
EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO 319

How to finish a Sociology thesis: small dialog between a student and his teacher (somehow socratic)
BRUNO LATOUR 339

How not to finish a thesis: small dialog between a student and his colleagues (after hours)
STELIO MARRAS 353

editorial committees 371

list of appraisers 372

previous editions 373

instructions to collaborators 381

editorial

É com muita satisfação que apresentamos ao leitor este número duplo, em comemoração aos 15 anos da revista *Cadernos de Campo*.

A presente edição consolida o projeto editorial que vem sendo construído há alguns anos. Publicação planejada com o intuito de "criar um espaço de discussão intelectual e integração acadêmica" (Editorial, nº 1), a *Cadernos de Campo* mantém sua vocação, trazendo contribuições sobre diferentes temas, produzidas por pesquisadores de diversas instituições do país e do exterior.

Ao longo destes anos, as modificações efetuadas na revista visaram, sobretudo, a adequação aos padrões nacionais de edição de publicações, como, por exemplo, às orientações do sistema *Qualis*, instrumento de avaliação de periódicos da CAPES. O resultado do esforço coletivo em atender aos critérios propostos nestas diretrizes traduz-se na boa conceituação na última avaliação trienal, quando obtivemos a classificação Nacional C (na avaliação anterior, a revista recebeu a classificação Local A).

Nesta edição, damos continuidade ao atendimento destes parâmetros, pois mais do que a padronização segundo o molde da agência de fomento à pesquisa, o referido instrumento nos deu balizas importantes para nosso aprimoramento editorial. E procuramos avançar, atendendo igualmente as orientações da Associação Brasileira de Normas Técnicas (ABNT) para publicações periódicas. Por esta razão, nesta edição o leitor que acompanha a *Cadernos de Campo* notará pequenas alterações, ainda que significativas, especialmente na disposição gráfica de alguns elementos textuais e encontrará a sua disposição novas instruções sobre como submeter sua colaboração.

Convidamos o leitor a celebrar conosco o *début* da revista, acompanhando os diversos diálogos que as contribuições aqui publicadas nos propõem.

Nesta edição comemorativa, trazemos um caderno especial com textos inéditos e encomendados a alguns ex-editores, hoje profissionais atuantes em diversas instituições de ensino e pesquisa do país. Nossa idéia era prestar homenagem àqueles que já estiveram em nossa posição e trabalharam para que esta revista fosse publicada durante tanto tempo. Certamente não seria possível contar com a colaboração de todos os ex-editores (no final deste volume há uma lista que traz o nome de todos), mas deixamos representados aqui, de alguma maneira, 15 anos de debates, trocas e escolhas editoriais e acadêmicas.

Os artigos da seção especial trazem como eixo comum um tema de grande recorrência na revista: as possibilidades e os imponderáveis oferecidos pela prática da etnografia. Assim, Piero Leirner nos brinda com um ensaio sobre o modo como sua etnografia sobre o Exército brasileiro foi apropriada pela Polícia Militar de São Paulo, fazendo dela uma espécie de "manual de

instruções" para certos valores a serem defendidos pela corporação. Rose Satiko Hikiji, Edgar Teodoro da Cunha e Ana Lúcia Ferraz refletem sobre as práticas de utilização do vídeo na pesquisa etnográfica, trazendo, para isso, elementos de suas experiências com oficinas de vídeo efetuadas com jovens estudantes de música em um projeto social, índios Bororo e trabalhadores em autogestão. Fraya Frehse, por sua vez, discute o rendimento da etnografia para o estudo antropológico de temáticas históricas – no seu caso, ruas centrais de São Paulo na passagem do século XIX ao XX.

As questões levantadas por estes autores ecoam nas colaborações recebidas. Jessie Sklair, por exemplo, apresenta uma reflexão sobre os desafios que o trabalho da cineasta e teórica pós-colonial feminista Trinh T. Minh-ha traz para a antropologia visual e para o projeto antropológico; Daniel Pierri, ao interpretar aspectos da cosmologia tupinambá a partir de mitos transcritos nos relatos do viajante francês André Thevet, também oferece uma reflexão bastante afinada com aquela proposta por Frehse, a respeito da "perspectiva etnográfica". Aliás, a combinação em dose certa da etnografia, entendida propriamente como o fazer antropológico, e da história, compreendida em termos nativos a partir da memória do parentesco é um dos motes do livro de Peter Gow, *Of Mixed Blood*, cuja tradução da introdução e conclusão é aqui publicada.

O ensaio de Gilmar Rocha adensa a discussão sobre o estatuto da etnografia e suas implicações para a Antropologia, construindo um texto de análise fortemente epistemológica. A reflexividade etnográfica ganha relevo e a obra de Marcel Mauss é tomada como um exemplo dileto. O tema da representação etnográfica é encontrado também no artigo de Julia Sauma, a partir de seu trabalho de campo com meninos e educadores de rua. Nele, a autora faz uso de perspectivas teórico-metodológicas que questionam e re-situam a "verdade" etnográfica.

Outros artigos publicados nesse volume da *Cadernos de Campo* apresentam descrições etnográficas densas que revelam aspectos, dinâmicas e sentidos à primeira vista inusitados. Um exemplo é dado por David Ivan Fleischer, que, partindo da etnografia, faz uma análise comparativa entre São Tomé das Letras e Lagoa Santa, em Minas Gerais, visando entender como, em cada uma dessas cidades, o turismo, a mineração e as iniciativas de preservação de patrimônios culturais se interrelacionam. Já Patricia Osório etnografa uma instituição que recria a experiência identitária do migrante nordestino em Brasília, acionada por meio da estética, da fala, da idéia de tradição, das representações, da refeição compartilhada, em um contexto dinâmico de modernização e de poesia popular.

Andrea Osório e Ivan Fontanari retratam faces de um público jovem em diferentes estados do Brasil. Ela pesquisa dois estúdios da tatuagem do Rio de Janeiro e defende como este desenho sobre a pele pode ser entendido como uma rebelião contra instâncias controladoras e como uma marca social de "posse de si". Ivan Fontanari nos conta detalhes da *cena eletrônica* de Porto Alegre, analisando os múltiplos significados existentes no consumo que os jovens fazem de substâncias conhecidas como "psicoativas".

Pela primeira vez, a *Cadernos de Campo* publica uma entrevista realizada por colaboradores externos. Foram entrevistados os professores Eduardo Viveiros de Castro e Marcio Goldman e o mote da conversa foi a *Rede Abaeté de antropologia simétrica*, quais os objetivos, inspirações e novidades que a rede propõe a antropólogos e demais interessados. Influenciados pela *Rede Abaeté* que, em termos gerais, consiste numa rede de associações que explora inovadoras conexões para a produção de uma antropologia simétrica, tendo no *wiki* o seu método, a entrevista é apresentada de maneira pouco usual. As falas de ambos os entrevistados encontram-se

propositalmente fundidas e as intervenções dos entrevistadores não compõem o corpo do texto, organizado por palavras-chave que estruturam o argumento. Há um esforço nesse formato para a experimentação de uma multiplicidade autoral, afinada com as reflexões teóricas e metodológicas que animam a entrevista.

Aproveitando os caminhos e os formatos que a *wiki* Abaeté nos trouxe, publicamos um artigo de Eduardo Viveiros de Castro, que se encontra "pendurado" na rede. O texto traz a discussão sobre cosmologia e xamanismo na Amazônia, apontando para algumas especificidades dos modelos de percepção e conhecimento das culturas ameríndias, a partir de uma narrativa do pensador e líder político yanomami, Davi Kopenawa.

Um dos inspiradores da Abaeté, Bruno Latour, autor do termo *antropologia simétrica*, também integra a edição de aniversário da revista, com a publicação da tradução de seu texto "A prologue in form of a dialog between a Student and his (somewhat) Socratic Professor", texto que inspirou Stelio Marras a prosseguir o diálogo e as discussões teórico-metodológicas do renomado e, por vezes controverso, autor.

Se redes e etnografias entoaram esta edição de *Cadernos de Campo* até aqui, vale mencionar a presença de um tema importante, que vem ganhando destaque em noticiários, dissertações e debates públicos: a questão quilombola. O ensaio fotográfico "Alto da Serra", de Fabiene Gama, traz espaços, rostos e memórias de uma comunidade quilombola do município de Rio Claro/RJ. Na seção "Informe" trazemos uma síntese das últimas ações da Comissão Pró-Índio de São Paulo, organização não-governamental que atua junto à causa quilombola desde 1988, quando os então chamados grupos remanescentes de quilombos adquiriram o direito à propriedade coletiva de suas terras. O trabalho que a Comissão Pró-Índio de São Paulo vem efetuando na luta pela garantia desse direito constitucional encontra, nesta revista, um espaço para divulgação junto à comunidade acadêmica.

A luta por reconhecimento e por direitos por qual passam as comunidades de quilombo encontra no artigo de Nancy Fraser a busca por uma teorização crítica, que pese tanto as políticas culturais da diferença quanto as políticas sociais da igualdade. A autora traz ainda uma grande contribuição para Antropologia ao problematizar o conceito de cultura presente em algumas "políticas de reconhecimento".

A multiplicidade de abordagens também está presente na seção "Resenhas". A edição conta com sete avaliações críticas de livros recentemente lançados no Brasil e no exterior.

Nossa alegria, porém, só não é completa em virtude de duas importantes perdas ocorridas em 2006, durante a preparação desta edição. A primeira delas, a de Roberto Cardoso de Oliveira. Professor Titular da UNICAMP e professor visitante em inúmeras instituições de ensino nacionais e internacionais, Cardoso de Oliveira ofereceu importante contribuição para o desenvolvimento da Antropologia brasileira. Marcou presença entre os editores da *Cadernos de Campo* em 1996, por meio de uma gentil entrevista (publicada na edição nº 5/6). Nela, discorreu sobre o início da carreira, sobre autores como Florestan Fernandes e Darcy Ribeiro e os estudos sobre etnicidade, entre outros assuntos. Celso Azzan Jr. recorda a convivência com o mestre, no texto "Memória de um professor (em três atos)".

Outra perda significativa foi a de Clifford Geertz. Professor emérito do Instituto de Estudos Avançados da Universidade de Princenton, o antropólogo cuja obra hoje é considerada leitura obrigatória em diversos cursos de ciências humanas, esteve presente nas edições de *Cadernos de Campo* de diferentes modos, como membro de nosso Conselho Editorial ou suscitando temas de ensaios e debates teóricos. Além

dos diversos artigos inspirados pelas reflexões geertzianas, a revista também publicou contribuições que tiveram por objeto ensaios do autor. Em nosso segundo número, por exemplo, apresentamos a resenha de *El antropólogo como autor*, edição espanhola de *Works and Lives: The Anthropologist as Author*, de 1988. O primeiro e o último capítulo deste livro foram, aliás, traduzidos e publicados na *Cadernos de Campo* nº 07 - antecipando em cinco anos a edição brasileira de *Obras e Vidas*. Em 2004, foi publicada na *Cadernos de Campo* nº 12 o ensaio "*O Selvagem Cerebral*: sobre a obra de Claude Lévi-Strauss", capítulo que consta da versão original mas não integrou a edição brasileira de *A interpretação das culturas*.

Trazer ao leitor esse número bastante ampliado de artigos, ensaios, traduções e resenhas só foi possível pela ajuda de muitas pessoas, ao longo de 2006. Gostaríamos de agradecer, deste modo, aos professores que compõem o Conselho Editorial da revista e aos professores do Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da USP, pelo apoio recebido em diversas ocasiões; à equipe da Biblioteca Florestan Fernandes (FFLCH/USP), representadas por sua diretora técnica, Sonia Marisa Luchetti, pelo apoio na tarefa de adequação às normas da ABNT; e à Leonilda (Nilda) Pais, da Editora Humanitas, pela parceria da distribuição da revista nas feiras de livros ocorridas em 2006. Aos professores e pesquisadores de diferentes instituições no país que atuaram como pareceristas, pela competência e pelos ricos momentos de aprendizagem proporcionados por seus pareceres. A todos os colaboradores desse número duplo, pelo interesse no projeto editorial e pela paciência da espera do trabalho de edição. E, sobretudo, a todos os ex-editores da *Cadernos de Campo*, pela sua dedicação àquela que foi a primeira revista editada por alunos de Pós-graduação em Antropologia no país.

Brindemos, assim, a todos que fizeram parte dessa história – editores, autores, revisores, diagramadores, pareceristas, entrevistadores, conselheiros, professores, alunos, leitores – e que fazem desta revista, atualmente, um espaço para divulgação do debate antropológico no país.

Boa leitura!

Memória de um Professor (em três atos)

Celso Azzan Jr.

Lembro-me bem. Eu estava em minha casa; era tarde de terça-feira, 25 de julho de 2006, e o *e-mail* me trazia a mensagem da morte do professor **Roberto Cardoso de Oliveira**, ocorrida quatro dias antes. Confesso que, por um momento, senti-me meio desamparado – ou algo próximo disso. É sempre difícil pôr em palavras o tipo de sensação que nos toma quando sabemos da morte de alguém querido e admirado. Intimamente, sabemos nesse momento o quão frágeis e efêmeras são também as nossas próprias vidas. De uma hora para outra, a morte faz com que nos sintamos, nós mesmos, um pouco mais humanos. De um modo bem simples e natural, ela nos devolve ao mundo dos que morrem e nos obriga a aceitá-lo igualmente para nós. É a vida... Por inelutável que seja e cruel que pareça, aceitar a morte é desfazer-se dela. É a razão pela qual, reescrevendo sua memória, tornamos novamente viva a pessoa.

Há alguns dias, recebi da editoria desta *Cadernos de Campo* o convite para escrever uma nota em homenagem a meu grande professor e sempre amigo, e de fato é com imenso prazer que levo adiante a tarefa de relembrar, em umas poucas páginas, a sua memória. No entanto, tarefas desse tipo, como se sabe, têm algo de ingrato: por mais que se diga, sempre haverá mais a dizer; escrever sobre um personagem acadêmico notável como o professor Roberto requer uma pesquisa de caráter acadêmico-genealógica que por certo excede os limites deste texto. É a razão pela qual, em vez de recontar sua longa trajetória de formador acadêmico e pesquisador, desde os tempos do Serviço de Proteção ao Índio, nos anos 1950, até sua última passagem pela UnB, mais recentemente, preferi oferecer apenas o testemunho de quem com ele conviveu academicamente. Sei que parece pouco, mas depois de tê-lo tido como professor e orientador no mestrado e no doutorado, ambos na UNICAMP, creio que posso partilhar algo dessa experiência humana e intelectualmente enriquecedora. Escrevo, pois, como quem reconhece uma dívida e se sente feliz por ter algo a relembrar. Estou certo de que muitos poderiam escrever em meu lugar.

Primeiro ato

Conheci o professor Roberto quando ainda cursava minha graduação em ciências sociais na UNICAMP, em 1986. Foi conhecimento rápido, lembro-me bem, mas suficientemente alegre e simpático para quebrar o gelo, por assim dizer. Um semestre depois, no entanto, quando já havia ingressado no mestrado, e queria tê-lo como orientador (a exemplo de muitos...), eu não sabia como deveria abordá-lo, ou como me fazer interlocutor interessante. Enfim, os medos da juventude; potencializados, nesse caso, pela minha certeza de ter tido até ali uma formação acadêmica mais ou menos porosa, plena de buracos. Naquele momento, recordo-me bem, senti-me pequeno diante da tarefa de convencer alguém tão difícil de ser enganado. *Como um tipo como eu deve falar com alguém que é a antropologia brasileira em pessoa?*, eu perguntava a mim mesmo. Depois de muito tempo sem encontrar a resposta – acho que um semestre inteiro de ensaios e desistências –, reuni finalmente um pouco de coragem e, um dia, depois de ter marcado com ele uma hora, procurei-o em sua sala, solicitando orientação. Eu levava embaixo do braço uma coletânea de textinhos insossos que havia escrito durante os dois últimos anos da graduação, e era com eles que pretendia convencer o professor Roberto a aceitar a pouco gloriosa tarefa de me orientar.

A conversa que tivemos naquela tarde foi apenas introdutória, é claro, mas serviu para me mostrar que o caminho a ser trilhado até a oficialização da orientação seria extremamente doloroso, em termos intelectuais. O professor Roberto me ouviu atentamente; pôs-se à minha disposição para ler e criticar o que eu lhe estava apresentando, mas foi logo adiantando o tipo de literatura e a quantidade de leitura que exigiria de mim durante um eventual processo de orientação. Não posso dizer que não me senti um pouco desconcertado, depois daquela hora e meia de conversa. Diante da quantidade quase incontável de livros e artigos que ele citava de cabeça; incluindo capítulos, páginas, discussões encontráveis aqui e ali no meio daquela livraria inteira que eu teria de digerir no início do trabalho, seu veredicto não me foi, afinal, tão ruim: eu só precisava condensar tudo aquilo no argumento de meu projeto... "Quem quer escrever sobre Lévi-Strauss e Geertz precisa ler bastante..." – disse ele, enquanto examinava o pedaço de pedra lascada à sua frente, tentando imaginar se haveria algo aproveitável ali dentro. "Para início de conversa, isso que citei estará bom para você" – sentenciou, por fim, enquanto eu já me despedia meio atordoado. Como livros costumam pesar, tomei o rumo da porta com a sensação de ser uma espécie de Atlas do IFCH, encarregado por Zeus de carregar o mundo antropológico sobre as costas.

Ao sair daquela sala, errei o caminho e quase acabei subindo a escada que pretendia descer. Acontece quando a gente se sente meio tonto. "É o preço" – pensei comigo – "para ter como orientador alguém que realmente vai orientar". Como o tempo se encarregou de mostrar, eu estava certo sobre a relação que ali se iniciava. Depois dessa primeira conversa tivemos inúmeras outras, nem sei quantas, na universidade ou no apartamento do professor Roberto, e sempre, ao conversar com ele, tive a impressão de estar diante das mesmas exigências que eu já conhecia desde aquela primeira entrevista. Alguns anos depois, quando eu finalizava a dissertação de mestrado, já me cobrava tanta perfeição (se alcançada ou não, é outra história) que, diante das minhas autocríticas devastadoras, foi o professor Roberto quem intercedeu em favor... de meus julgadores: "o que mais você quer? Deixe algo para a banca criticar!" - disse ele, em tom de suave repreensão, depois que eu quis adicionar uma notinha a mais num texto que já contava com centenas delas.

Ao longo de todos esses anos de relacionamento acadêmico, de 1987 a 95, período em que foi meu orientador – e mesmo depois disso, quando continuamos amigos –, sempre tive a impressão de que *o homem da academia* era a forma mais bem-acabada que o professor Roberto havia encontrado para ser ele mesmo. Essa era – e *parecia ser*, o que é igualmente importante – sua essência mais íntima. Os dois próximos atos demonstram como eu estava certo e errado sobre isso.

Segundo ato

Creio que estávamos no início de 1995; em março, para ser mais preciso. Eu havia retornado de minha primeira estadia de pesquisa no Québec já fazia alguns meses, e nessa época escrevia alguns esboços de minha tese de doutorado. Ela me daria problemas depois, mas isso também é outra história... Freqüentemente eu telefonava ao professor, que então morava em São Paulo, para discutir com ele um e outro aspectos do argumento que queria escrever, e sempre cuidava de convocá-lo para vir a Campinas o mais rápido possível, onde tínhamos tempo para conversar bastante. Iniciado o ano letivo, o professor Roberto vinha para a UNICAMP toda semana, já que orientava e oferecia disciplinas na universidade, e me lembro de que foi numa dessas suas vindas para cá que vi uma de suas mais contundentes (e eventualmente mal-humoradas) reafirmações acadêmicas. Homem polido, era raro que ele demonstrasse pouca paciência com algum assunto ou interlocutor, mas naquela terça-feira de março de 1995 o professor Roberto deve tê-la perdido em algum ponto da Bandeirantes, entre São Paulo e Campinas. Sua "vítima", por assim dizer, foi outro docente do IFCH. Se alguém me perguntar quem era, não digo, por pura educação, mas posso adiantar que não foi nenhum dos seus colegas de departamento de antropologia.

O ambiente na universidade estava alegre como sempre está no início do ano, com os calouros da graduação reconhecendo o novo terreno e os recentemente ingressos na pós-graduação procurando suas salas de aula. Os docentes também reapareciam na universidade depois de algum tempo de férias e se encontravam nos corredores do prédio da administração, nas salas de aulas, na biblioteca, nas cantinas, etc. Eu havia marcado com o professor Roberto um horário para que nos encontrássemos em sua sala. Cheguei um pouco antes da hora certa porque sabia que meu orientador era bastante apegado ao seu relógio (por alguma razão, sempre certo), e, diante dos minutos que nos separavam do encontro, resolvi dar umas voltas pelo IFCH, para ver o movimento. E foi quando subi a escada, que leva ao primeiro andar do prédio da administração, que a coisa estava acontecendo. Pude ver bem. Diante da então recente eleição de Fernando Henrique Cardoso para a Presidência da República – que, para os que ainda não sabem, era cunhado do professor Roberto –, um docente do IFCH, desavisado dos riscos que corria, resolveu saudá-lo com uma pergunta de raríssima infelicidade: "e então, Roberto, vai para algum ministério em Brasília?" O mais provável é que esse docente sequer soubesse o que tal questão significava para seu interlocutor, e me pareceu evidente que não havia dito tais palavras como sinal de qualquer tipo de provocação política ou pessoal. De fato, ainda mantinha seu alegre sorriso ingênuo nos lábios quando recebeu a resposta, meio segundo depois: "sou homem de ciência, sou homem da academia; não trabalho em governos!" Diante disso, é claro, o sorriso sumiu. Desconcertado, aquele docente – que garanto ser pessoa correta, além de intelectual competente – se desculpou meio sem jeito, asseverando não ter escondido quaisquer intenções maliciosas na pergunta descabida. Empalideceu um pouco, mas deve ter-se recuperado mais tarde.

O professor Roberto partiu decidido para sua sala, caminhando em direção ao outro lado do prédio, e eu, como é óbvio, resolvi apressar meu passo, já que chegar atrasado era tudo o que não queria nesse dia. Uma vez em sua sala, ele se ajeitou calmamente diante de sua mesa, convidou-me para que eu me sentasse na cadeira à sua frente e perguntou como estava o capítulo que eu escrevia. Acho que respondi mais ou menos como sempre o fazia, mais enrolando que esclarecendo, mas realmente o que me interessava naquela hora era saber como ele havia classificado a pergunta que recebera pouco tempo antes. Estava claro para mim que o professor Roberto se sentira ultrajado, e que tinha boas razões para tal; mas alguma coisa me dizia que, se a questão lhe fosse apresentada de outra forma (se ele aceitaria um cargo, no caso de ser convidado, por exemplo), sua resposta talvez fosse mais amena. Hoje não tenho dúvida de que seu rigor acadêmico foi tão decisivo naquela resposta quanto sua noção de dignidade e honestidade pessoais. É verdade que uma pergunta formulada de modo mais educado mudaria as coisas, e mereceria de sua parte uma resposta talvez melhor humorada, mas ela por certo indicaria a mesma direção. *Um professor*; tratava-se antes de tudo de sê-lo da melhor maneira possível. Mesmo quem não sabia disso, pôde sabê-lo então. Enfim, governo não é para qualquer um. Academia, menos ainda.

Terceiro ato

A memória do professor Roberto está, para mim, fundamentalmente associada a conversas que tivemos nos mais variados momentos, e sobre os mais diversos assuntos – muitos deles passando tão longe de uma tese ou um trabalho

cadernos de campo, São Paulo, n. 14/15, p. 13-18, 2006

acadêmico quanto a imaginação e a circunstância permitissem. Por vezes, passávamos uma manhã inteira discutindo usos tão sutilmente diferentes de um conceito, que, ao término de uma análise minha, ou dele, precisávamos voltar ao ponto de partida, para recobrar exatamente o motivo da discussão ou nossa diferença de interpretação. Acontece, se o discurso não é escrito e a mente se move por prazer... Às vezes, quando eu ia ao seu apartamento, para acertar detalhes da tese, animávamos-nos tanto com um vinho recém-aberto, ou com as carnes bem temperadas que Dª. Gilda preparava, que da tese mesmo nos sobrava apenas o fim da tarde para tratar.

E é assim, em meio a esse conjunto disforme de recordações sobre conversas de outros tempos, que me lembro de um momento difícil para mim. Eu estava ainda na fase dos créditos do mestrado e fazia um curso ministrado pelo professor Roberto – creio que sobre a *Inter e a Multidisciplinaridade da Ciência*, tal como ele o havia batizado. Deveria preparar uma apresentação sobre alguns textos de Paul Ricoeur, mas naquela semana a morte de uma pessoa muito querida me tornou essa preparação simplesmente impossível. Para mim, era um caso muito grave; eu tinha me desmanchado como um mingau quando recebera a notícia, e por algum tempo – uma semana, talvez – não consegui realizar nada que pudesse dar a um ser humano a sensação de algum controle sobre a própria vida. Quando a antevéspera da apresentação chegou, eu me sentia tão triste e improdutivo que a única atitude que me pareceu razoável tomar foi telefonar ao professor Roberto, para lhe dizer que naquela quinta-feira não haveria apresentação nenhuma. Foi, pois, o que fiz. Disse-lhe que não tinha condições de arriscar um único comentário que fosse sobre a hermenêutica ricoeuriana, e que o mundo, de meu ponto de vista, havia-se transformado numa coisa sem sentido, sem vida e sem esperança. Enfim, devo ter produzido uma imagem tão autopiedosa de mim que, no dia seguinte, já um pouco menos abalado com a tragédia, comecei a me dar conta do quão dramático e sensacional eu tinha sido. Por um momento, confesso que senti vergonha de mim mesmo. Imaginei que ninguém poderia levar a sério um tipo tão instável e sentimental como eu (especialmente, sendo um orientador durão...), mas como eu ainda nem havia conseguido reler os textos de meu seminário, decidi que realmente deveria deixar a coisa para a semana seguinte, tal como solicitara por telefone ao professor Roberto – que, para minha surpresa, aquiescera sem maiores problemas.

E foi assim que aconteceu. Na aula daquela semana, ele mesmo apresentou uma nova "amarração" para as diversas leituras que tínhamos feito até ali, aproveitando o horário que eu deixara vago. Recordo-me bem: foi uma daquelas aulas que ninguém que leva a universidade a sério pode esquecer. O professor Roberto alinhavou autores como Clifford Geertz, Paul Ricoeur, Robert Merton, Imre Lakatos, Karl Popper e Thomas Kuhn, dentre outros, com a mesma facilidade com que falava deles durante uma conversinha na cantina do IFCH ou uma sessão de orientação em seu apartamento. Parecia falar de improviso, e de certa forma o fazia. Suas anotações em ocasiões desse tipo sempre permaneciam esquecidas sobre a mesa, enquanto ele, diante do quadro negro, rabiscava aqui e ali para dizer que este fazia o contrário daquele, e todos precisavam de revisões. Poucos poderiam dizer isso sem se constranger... Nós sabíamos que aquelas aulas eram meticulosamente preparadas, fato constatável pelas páginas e páginas cheias de frases e parágrafos em letrinhas pequenas que víamos saírem de sua pasta, mas a impressão que tínhamos era de que aquilo só estava ali para o caso de uma emergência, evidentemente nunca ocorrida. Foi assim também naquela quinta-feira – de fato, talvez naquele dia um pouco mais. Ao término da aula, já quase noite, sentíamos-nos tão cansados que o professor Roberto nos convidou a usar toda a semana seguinte para rever e sistematizar

o conteúdo que havia acabado de nos oferecer. A semana seguinte! Inteira!

É claro que nos surpreendemos com o fato de ele nos dispensar da aula que deveria ocorrer uma semana depois – e que deveria ser exatamente a de minha apresentação –, mas, antes que pudéssemos lhe perguntar algo sobre o fato, ele mesmo já partia para a justificação: "é o seminário do Celso, que foi remarcado, e como há muita coisa a preparar, podemos usar a próxima semana para estudar os textos de Ricoeur, enquanto ele se prepara para expor esse autor com mais cuidado". Ninguém entendeu realmente por que o professor Roberto decidira atrasar duas semanas o curso – uma, de minha responsabilidade; outra, da sua –, mas isso, em todo caso, não era problema. Se era para ser em duas semanas, então que fosse. Despedimo-nos como sempre o fazíamos depois das aulas e cada um tomou seu rumo.

O que restava daquela semana se passou; a seguinte se iniciou e foi adiante. Meu sofrimento pela perda recente foi aos poucos se tornando menor e, quando eu já estava em pleno trabalho de preparação dos textos de Ricoeur, o professor Roberto me telefonou. Faltava quase uma semana para meu seminário e ele me convidou para ir ao seu apartamento com a finalidade de discutir quais pontos daquela bibliografia ricoeuriana eu deveria abordar mais detalhadamente. "*Ok*", eu disse. Sendo orientando dele, e já conhecendo sua meticulosidade, sua perseverança na perfeição e sua capacidade de enxergar a olho nu os defeitos que para mim pareciam invisíveis sob microscópio, decidi não me opor a essa conversa potencialmente perigosa. No dia seguinte, logo de manhã, eu estava na portaria daquele prédio no Cambuí, em Campinas, solicitando ao porteiro a permissão para subir ao segundo andar. Na minha pasta, eu tinha três ou quatro livros de Ricoeur, mais as cópias de uns tantos artigos e, é claro, minhas anotações escritas numa letra tão ruim que nem eu mesmo conseguia entender. Entrei, cumprimentei Dª. Gilda e Lúcia, que sempre me recebiam com um sorriso, fui direto ao escritório, ao lado da sala, apresentei-me ao professor Roberto e me sentei na poltrona em frente à sua, a que era dedicada aos seus interlocutores – nela, eles podiam ser observados de forma bem minuciosa... Por uns cinco minutos, conversamos sobre um pouco de tudo, da arrumação do seu apartamento à previsão de chuva para aquele dia, mas enfim o assunto mestrado-apresentação-Ricoeur tomou seu lugar. O professor Roberto foi direto ao ponto: "e então, você já conseguiu ler e preparar tudo para a próxima aula?". Respondi que, apesar de meus problemas, estava quase tudo pronto; que faltavam apenas uma e outra conclusões sobre alguns conceitos importantes, e que isso não me tomaria muito tempo. Enfim, tal como disse a ele, nada que nos impedisse de conversar sobre o que eu havia preparado.

De fato, eu já estava reordenando minhas anotações – e tentando compreendê-las... –, para melhor me dedicar ao assunto, quando ele me interrompeu. Depois de se levantar e fechar a porta do escritório, o professor Roberto retornou à sua poltrona, aproximou-a da minha, sentou-se e me pediu que lhe dissesse o quê, exatamente, me causara a interrupção do trabalho duas semanas antes. Foi quando me dei conta, enfim, de que eu ainda não tinha explicado muito bem o que ocorrera; tendo-lhe no máximo contado da morte e dos transtornos que ela acarreta, sem contudo dizer uma só palavra sobre a natureza e o grau dos sentimentos que me haviam derrubado completamente. Para mim, naquele momento doloroso, tudo se resumira a um telefonema para contar que alguém havia morrido e que eu me sentira triste e acabado o suficiente para não produzir nada além de autocomiseração. No entanto, aquela sua demonstração de interesse me dizia que eu não apenas conseguira dele uma espécie de trégua acadêmica *por conta* – por assim dizer –, mas igualmente que para ele o assunto não se resolvia no adiamento de minha apresentação. Para quem não o conhecesse pessoalmente, mas soubesse de sua fama de

orientador rigoroso, tudo isso poderia ser compreendido como o prenúncio de um sermão daqueles, no caso de minhas explicações não parecerem muito convincentes. E, no entanto, como pude ver imediatamente, tudo o que o professor Roberto queria era saber se eu estava bem. Ele havia compreendido que eu sofrera muito pela morte de alguém de minha família, e que meu sofrimento me tirara do ar por uns dias, mas ainda não tinha *conversado o suficiente* sobre isso. Enfim, ele me chamava para ter comigo não a conversa do orientador, que queria cobrar uns conceitos de Ricoeur, mas o diálogo do amigo, que desejava saber como eu me sentia, pondo-se à minha disposição para me ajudar de alguma maneira. Imagine... Por mais que pareça infantil, o fato é que aquela conversa, plena de tentativas de me reanimar e de conselhos bem-intencionados, me comoveu o suficiente para que, ali, na sua frente, eu quase desabasse de novo. Senti-me tão grato por alguém de fora da família preocupar-se tão seriamente comigo, e com meus problemas, que por um momento quase me senti alegre de novo.

Quando saí daquele apartamento, umas três horas depois de entrar, eu me achava tão intrigado e surpreso com o que acabara de ocorrer que, por mais que quisesse me concentrar nos assuntos acadêmicos, a imagem que eu doravante guardaria do professor Roberto seria mesmo a do bom amigo preocupado com minha vida, com minhas perdas pessoais. Eu já tinha ouvido outros de seus orientandos contarem histórias terríveis sobre o professor durão que exigia sacrifício além dos limites humanos, já escutara aqui e ali comentários a respeito das dificuldades para satisfazer seus critérios de qualidade e, de vez em quando, ouvia conversas sobre a impassibilidade do mestre diante das agruras de seus alunos. Tudo isso, é óbvio, me fascinava, pelo rigor profissional que implicava, mas também assustava, dadas as minhas dificuldades para cumprir planos ambiciosos pensados por outrem (como ele mesmo disse alguns anos depois, eu sempre fui um "pesquisador autárquico"). No entanto, nada daquilo era verdade. Depois de conviver com o professor Roberto, tudo o que posso dizer a seu respeito é que, bem ao contrário da idéia generalizada que havia sobre ele, seu rigor e suas exigências sempre foram apenas as da academia que ele quis fazer, e efetivamente fez – mas, em nenhum momento, a despeito ou à custa daqueles com quem conviveu. Havia nele a certeza de que, na academia e em nome de nossa disciplina comum, era preciso fazer mais e melhor, sempre. Mas também havia, assumida, uma noção muito precisa das vicissitudes e da miséria humana a que qualquer um está sujeito, além de um respeito absolutamente irredutível pelo mundo; coisas que faziam dele não apenas o notável homem da academia, mas igualmente um ser humano tão envolvido na humanidade alheia quanto possível. Lembro-me, é claro, das broncas que ouvi ao errar uma interpretação, ou ao me mostrar desanimado ante o volume que tinha de ler e reler. Mas também me lembro de ouvi-lo dizer, quando eu estava doente, que tinha de tomar mais cuidados com minha saúde, que deveria dar mais atenção à minha vida pessoal, que precisava deixar os livros e a tese de lado quando uma crise de enxaqueca parecia se aproximar. Talvez eu erre, por deixar alguns fora da lista, mas não tenho dúvidas de que acerto ao incluí-lo: o professor Roberto foi, dentre as tantas e tantas pessoas que conheci na universidade, das que mais mostrou verdadeiramente importar-se com os outros, e levar a sério seu bem-estar.

Parece pouco, mas olhe atentamente para os lados, e diga quantos iguais você vê. Faz pouco tempo. A universidade ainda vai sentir muita falta.

autor **Celso Azzan Jr.**
Pesquisador Associado do Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência / UNICAMP

artigos e ensaios

São Tomé das Letras e Lagoa Santa: mineração, turismo e risco ao patrimônio histórico e natural

David Ivan Rezende Fleischer

resumo São Tomé das Letras se mantém através da mineração, da agricultura e do turismo, e Lagoa Santa através de empresas mineradoras, fábricas de cimento e agricultura. A mineração ameaça recursos naturais nas duas localidades, que possuem patrimônios distintos. Esses patrimônios impõem restrições, criadas para garantir sua preservação. Diferentes grupos locais buscam alternativas sustentáveis para a conservação deste patrimônio. O artigo faz uma comparação das duas realidades, procurando entender a sustentabilidade de cada cidade mineira através da análise de atividades específicas como o turismo, a mineração e as iniciativas de preservação de patrimônios culturais. Este artigo baseia-se em dados etnográficos focados em conflitos sociais presentes nos dois cenários e políticas públicas locais guiadas para o desenvolvimento de atividades econômicas sustentáveis para o ambiente e patrimônio locais.

palavras-chave Turismo. Meio ambiente. Patrimônio. Cidades mineiras. Políticas públicas.

Histórico

O estado de Minas Gerais possui diversas cidades que têm como principal atividade econômica a mineração. O estado possui ricas reservas de minerais metálicos e não-metálicos. A extração é feita por grandes empresas que recebem do Departamento Nacional de Prospecção Mineral (DNPM) autorização de lavra de grandes áreas. Muitos municípios não possuem plano diretor, por isso, a atividade mineradora segue de forma desordenada, comprometendo nascentes de rios, mananciais e vegetação natural e, em decorrência disso, a qualidade de vida.

O presente artigo faz uma análise de dois municípios distintos: Lagoa Santa e São Tomé das Letras, que possuem forte atividade de mineração. Um está inserido em uma Área de Proteção Ambiental (APA) e o outro faz parte do Circuito Turístico Vale Verde e Quedas D'água, recentemente criado pela Secretaria de Turismo do Estado de Minas Gerais. Os dois municípios apresentam situações diferentes, mas estão diante de um mesmo fenômeno, que é a sustentabilidade de atividades econômicas de alto impacto ambiental.

Ambos os municípios possuem rico patrimônio cultural. Em São Tomé das Letras há um centro histórico tombado pelo Instituto Estadual de Patrimônio Histórico e Artístico de Minas Gerais (IEPHA/MG), que inclui o tombamento da Igreja da Matriz e Igreja do Rosário, vários casarões antigos, passos coloniais, além de peças de arte sacra; tudo referente ao terceiro período do Barroco Mineiro. Desse período, segundo dados do IEPHA/MG, resta apenas um pequeno acervo, e São Tomé das Letras possui o conjunto mais expressivo. Lagoa Santa possui alguns casarões antigos além da Igreja Matriz, que foram tombados pelo IEPHA/MG. Lagoa Santa possui como patrimônio mais expressivo o conjunto de sítios arqueológicos.

Lagoa Santa é um município de 36 mil habitantes (IBGE 2000) e faz parte da região metropolitana de Belo Horizonte. A cidade possui uma grande área rural, que vem sendo revertida em área urbana com a criação de vários condomínios privados, além de novos bairros, em parte para acomodar a classe média urbana de Belo Horizonte.

O município de Lagoa Santa faz parte da APA – Carste de Lagoa Santa, que foi criada em 1990. Sua criação teve o intuito de preservar o grande acervo arqueológico, geológico, espeleológico, paleontológico, biótico e cultural. A APA é amparada por um complexo código de Zoneamento Ambiental, que rege normas de usos do solo, planos de manejo dos recursos naturais, expansão urbana, regras para construção e reforma, além de controle da atividade industrial, que é representada pelas minas de calcário e fábricas de cimento. A APA está localizada em uma zona de transição entre os ecossistemas da zona da mata, cerrado e sertão, com rica biodiversidade. O patrimônio arqueológico incorporado pela APA e é um dos elementos mais importantes desse zoneamento ambiental. Todos os sítios arqueológicos estão dispostos próximo da superfície em áreas de pastagens, agricultura ou mineração, ficando muito vulneráveis à degradação ou saque. A atividade de mineração apresenta o maior risco para este patrimônio. As mineradoras exploram a calcita e o calcário, muito abundantes na região, desmatam hectares de mata nativa e alteram a dinâmica da natureza destruindo o *habitat* natural de diferentes espécies da fauna e flora. Boa parte dos bens arqueológicos tombados está dentro de áreas de exploração mineral e estão em constante risco (Souza 1997).

O município de São Tomé das Letras possui aproximadamente 6500 habitantes (IBGE 2000) e está localizado na região sul do estado de Minas Gerais, estando eqüidistante de São Paulo (240 km) e Belo Horizonte (250 km). A área urbana do município está localizada no topo de uma montanha a uma altitude de 1480 metros acima do nível do mar, e é rodeada de vales. A vegetação local é de cerrado e conta com grande biodiversidade. O solo no topo da montanha é composto de quartzito, pedra de alta dureza extraída em grandes quantidades e permitindo uma comercialização muito lucrativa para as pedreiras da cidade. A pedra de São Tomé é uma das características que melhor identifica a cidade. As ruas e calçadas são pavimentadas com pedras. A cidade possui uma arquitetura própria. Boa parte das casas da cidade é construída de pedras extraídas da mineração local. Apesar de várias novas construções de alvenaria, a área urbana ainda é marcada pelas construções de pedra e ruas e calçadas de pedra.

A principal economia da cidade ainda é a mineração de pedras de calcário. Outras atividades importantes são também o comércio e a agricultura. O turismo vem despontando como uma atividade econômica importante para o município, gerando mais empregos e arrecadação. Ainda assim, a mineração continua sendo a grande atividade econômica da cidade e a principal responsável pela consolidação da cidade e por atrair uma grande força de trabalho para o local.

São Tomé das Letras é, desde a década de 1970, um dos principais locais de refúgio para boa parte dos moradores de São Paulo e Belo Horizonte. Muitos estabelecem residência no local depois de visitá-lo como turistas. A cidade possui diferentes atrativos para esses novos residentes. O meio ambiente ainda é o principal elemento que fez várias dessas pessoas trocarem as duas regiões metropolitanas por esta pequena cidade. O município possui várias cachoeiras, grutas e mirantes bem preservados e que encantam os visitantes. A vinda desses novos moradores fez com que a cidade incorporasse elementos culturais diferentes, que foram responsáveis pela diversificação de valores e conceitos, transformando a cidade num pólo de atração para místicos e esotéricos.

Lagoa Santa é um município urbanizado, com uma densidade demográfica muito maior que a de São Tomé das Letras. O que atrai novos moradores para Lagoa Santa é a tranqüilidade da região, que ainda tem o ar bucólico de

cidade de interior, apesar de sua proximidade da cidade grande. No entanto, nos dois municípios, os patrimônios natural e cultural estão sob permanente ameaça pela ação da mineração, agricultura, pecuária e turismo. Este será o ponto de comparação entre as duas realidades.

O patrimônio da APA – Carste de Lagoa Santa foi inventariado pelo IEPHA/MG e Instituto de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). Os bens tombados pelo IEPHA/MG são edificações religiosas como igrejas, santuários e capelas; edificações rurais em fazendas e sítios, complexos de balneário, casarios antigos com arquitetura típica da região; sítios arqueológicos, espeleológicos e paleontológicos que incluem lapas[1], abrigos, sítios cerâmicos, grutas, sítios com pinturas rupestres e fósseis, e sítios com material lítico[2]. Para o IPHAN, o acervo da APA – Carste de Lagoa Santa inclui outros bens como sítios arqueológicos (mais de 100) e os túmulos do Dr. Lund (arqueólogo dinamarquês que fez pesquisas na região no final do século XVIII) e de seus colaboradores.

A preservação e conservação desses sítios arqueológicos são de responsabilidade das prefeituras dos municípios inseridos na APA e os órgãos competentes. O zoneamento feito recentemente tratou de dividir a APA em diferentes zonas com distintos usos. Uma zona é destinada à expansão urbana, outra às atividades industriais, outra à expansão agrícola, outra à preservação do patrimônio histórico e outra à preservação das paisagens naturais. A criação desse sistema de zoneamento ambiental leva em consideração a preservação do patrimônio histórico e artístico presente na APA, bem como no meio ambiente e recursos naturais. Cada zona dispõe de diretrizes apoiadas em diferentes usos. Além dos usos permitidos, cada zona possui usos proibidos, determinados de acordo com as características principais de cada zona. A APA é administrada e controlada por órgãos governamentais como o Instituto Brasileiro de Meio Ambiente e Recursos Hídricos Renováveis (IBAMA), o IPHAN, o IEPHA/MG e a Fundação Estadual de Meio Ambiente de Minas Gerais (FEAM) (MEC/SPHAN 1982).

A valorização da arqueologia no Brasil parte do conceito de patrimônio, que no Brasil tem influência do Movimento Modernista de 1922. Os modernistas defenderam uma valorização da cultura nacional a partir de seus elementos históricos e artísticos regionais. Dessa busca da valorização, veio o estímulo em preservar a história do país através da proteção do seu acervo histórico e artístico. Mário de Andrade foi figura central nessa discussão e um dos personagens principais na criação de um aparato legal e burocrático estatal para a promoção e proteção desse patrimônio (Andrade 1974). A idéia de patrimônio está relacionada ao conceito de tradição, no sentido de uma necessidade de preservar elementos que constituam uma identidade coletiva e contribuam para a construção de memória nacional. A arqueologia no Brasil só pode ser compreendida como patrimônio porque como ciência, como construção de pensamento e produção científica, a arqueologia não possui uma tradição, não está presente nas escolas, dentro das salas de aula e/ou nos livros didáticos. Os bens arqueológicos são patrimônio nacional. Eles são considerados importantes para a compreensão da pré-história brasileira, e por isso devem ser preservados. O valor dado aos bens arqueológicos está diretamente relacionado com as formas de preservação.

1. O termo "lapa" é utilizado para definir um grande paredão de pedra que se projeta à frente criando um abrigo natural muito utilizado pelas populações pré-históricas. Muitas vezes fica em local elevado e escondido pela vegetação.
2. "Material lítico": termo utilizado pela Arqueologia para designar artefatos e utensílios feitos de pedra, como por exemplo: lanças, machados, lascadores e cortadores.

Uma sociedade só tem interesse em proteger seus bens culturais quando é de interesse coletivo conservar sua memória. A memória nacional tem relação direta com o conceito de patrimônio. Patrimônio são bens que apresentam um valor histórico, artístico, arqueológico e ambiental para uma nação. São bens móveis e imóveis protegidos por lei e preservados e conservados por instituições competentes. Existem, portanto, distintas categorias de "patrimônio": (1) patrimônio histórico, quando se trata de bens históricos como edifícios, espaços públicos, cidades, ligados à história de uma dada sociedade ou país; (2) patrimônio artístico, quando se trata de bens artísticos como pinturas ou esculturas representantes de uma determinada época, estilo artístico de um dado povo; (3) patrimônio arqueológico, quando se trata de bens arqueológicos como artefatos, folclore, arte, local de habitação e meio ambiente de povos extintos, importantes, por exemplo, para a construção de um vínculo entre o passado e presente. Estes três tipos de patrimônio estão contidos em uma categoria mais ampla, chamada "patrimônio cultural". Esses bens dotados de valor histórico, artístico ou arqueológico, geralmente, são tombados para que possam ser preservados e passam a fazer parte da memória coletiva de um povo e de sua identidade social (MEC/SPHAN 1980).

Preservar monumentos históricos não é uma preocupação recente no Brasil. No século XVIII, por exemplo, um primeiro caso de preocupação com os monumentos históricos partiu do Conde das Galveias, vice-rei do Estado do Brasil de 1735 a 1749 quando deu ordens ao Governador de Pernambuco para que preservasse as construções holandesas dali (MEC/SPHAN 1982: 13). Outros casos sucederam-se até o presente século. Contudo, até então não havia uma lei específica que visasse à proteção do patrimônio.

Outra questão a levar em conta é que a preservação do patrimônio arqueológico está vinculada à preservação do meio ambiente. A APA – Carste de Lagoa Santa foi criada com esse propósito. Já que os sítios arqueológicos estão todos ao ar livre, nas matas, cavernas, grutas, florestas, às margens de rios e em paredões rochosos, é necessário preservar o meio natural em volta para manter os sítios intactos. Assim, a educação ambiental tem papel fundamental para a preservação dos sítios arqueológicos. O IBAMA de Lagoa Santa produziu cartilhas educacionais, mas não planejou formas eficientes de distribuí-las. O IBAMA de Lagoa Santa possui apenas um funcionário em tempo integral, o que inviabiliza um programa de educação ambiental. As escolas do município de Lagoa Santa criam seus próprios métodos de educação ambiental, como a manutenção de hortas comunitárias e aulas sobre natureza em seu currículo de ciências[3]. Essas iniciativas não fazem referência ao município e seus atrativos naturais e patrimônio arqueológico. Deste modo, não há como conscientizar a população da necessidade de preservar o patrimônio.

O patrimônio do município de São Tomé das Letras foi inventariado e tombado pelo IEPHA/MG. São considerados patrimônio o Centro Histórico e Matriz de São Tomé das Letras e o Conjunto Arquitetônico e Urbanístico da Capela do Rosário. O objetivo do tombamento é preservar essas edificações que representam o terceiro período do Barroco Mineiro, além do estilo arquitetônico único de São Tomé das Letras, feito todo em pedra.

A responsabilidade pela preservação desse patrimônio é do IEPHA/MG e da prefeitura de São Tomé das Letras. Apesar de ele ter sido tombado ainda na década de 1970, o governo municipal só tomou conhecimento do tombamento em 2000, quando um grupo de recém-eleitos vereadores instaurou na Câmara Municipal uma comissão para a preservação do patrimônio histórico e natural do município.

3. Veja Fleischer 2000: 48-60.

O intuito inicial era preservar o ambiente natural da degradação pelo turismo e mineração. Entretanto, ao contatar o IEPHA/MG para verificar a possibilidade de tombar um parque recém-criado, a comissão descobriu que o município já possuía bens tombados. Atualmente, a Comissão está engajada em defender esse patrimônio histórico, bem como o ambiente natural. O objetivo é preservar as características do município e com isso atrair mais turistas para a região.

Turismo e mineração como impacto para o patrimônio

Os municípios de São Tomé das Letras e Lagoa Santa são atualmente parte integrante de rotas turísticas do estado de Minas Gerais. O município de São Tomé das Letras foi incorporado ao Circuito Turístico Vale Verde e Quedas D'Água, que inclui outros oito municípios da região. O objetivo desse novo circuito turístico é atrair visitantes interessados nos atrativos naturais da região, como cachoeiras, rios, trilhas e grutas e nos esportes que foram introduzidos recentemente, como o *rappel*, *trekking*, escalada, *mountainbiking* e enduro. O objetivo foi atrair cada vez mais o turista interessado nessas modalidades de esportes e nas belezas naturais.[4] Na cidade, os comerciantes vêm investindo em infra-estrutura de restaurantes, pousadas e bares para melhor atender o turista que vem passar o final de semana e descansar. A prefeitura de São Tomé das Letras está muito interessada em investir no turismo porque acredita ser uma valiosa fonte de arrecadação para o município. Entretanto, o prefeito atual possui interesses conflitantes por ser dono de uma das maiores mineradoras da cidade. Desse modo, seu apoio ao turismo se dá de forma parcial, respeitando os interesses das mineradoras. A prefeitura está com planos de utilizar o patrimônio histórico tombado como atrativos turísticos, mas ainda não possui infra-estrutura, nem autorização do IEPHA/MG.

Lagoa Santa foi incorporada no Circuito Turístico das Grutas, que inclui outros 11 municípios. Esse roteiro inclui várias grutas onde o turista pode ver as belezas do subsolo brasileiro. Entretanto, poucas grutas possuem infra-estrutura adequada ou plano de manejo. Assim, poucas delas estão abertas para visitação. Visitação de grutas requer autorização prévia do IBAMA e IEPHA/MG ou IPHAN. Municípios como Lagoa Santa possuem guias que têm autorização para entrada em alguns pontos que possuem bens arqueológicos.[5] Lagoa Santa possui também outros atrativos, como um museu de arqueologia e um de aviação[6], e é rota para o Parque da Serra do Cipó. Esse parque fica no município de Santana do Riacho e está compreendido por outra área de proteção ambiental, a APA – Morro da Pedreira, adjacente à APA – Carste de Lagoa Santa. O Parque da Serra do Cipó atrai muitos visitantes ao longo do ano e o único acesso asfaltado passa por Lagoa Santa. Desse modo, a cidade vira ponto

4. A introdução de esportes como atrativo turístico é cada vez mais comum em destinos ecoturísticos. Como a maioria dos visitantes são jovens engajados em atividades esportivas, cidades como São Tomé das Letras vêm investindo em "turismo de aventura", uma modalidade que alia ecoturismo e esportes como uma forma de atrair ainda mais esses visitantes.

5. Existem na APA de Lagoa Santa, ao todo, 78 sítios arqueológicos catalogados e registrados no Livro do Tombo do IPHAN. No município de Lagoa Santa, existem 20. Todo esse patrimônio se encontra em propriedade particular. (veja Fleischer 2000: Anexo 1 para lista de sítios)

6. Lagoa Santa é área de treinamento da aeronáutica. O aeroporto de Confins possui base área para este fim e a cidade de Lagoa Santa possui um setor, o Aeronáutico, que é moradia para oficiais da Aeronáutica, com escola, infra-estrutura para as famílias e o Museu de Aeronáutica.

de parada para o parque. Esse fluxo tem estimulado estabelecimentos como restaurantes e pousadas na estrada, mas pouco movimento é revertido para a cidade. A prefeitura possui planos de abrir ao público alguns sítios arqueológicos com pinturas rupestres, mas falta um plano de manejo. Existem divergências entre o IBAMA e a prefeitura em torno da visitação a esses sítios. A prefeitura quer construir infra-estrutura para a visitação e o IBAMA exige que o local sofra o mínimo de interferência. O Zoneamento da APA – Carste de Lagoa Santa estabelece que todas as cavernas, tombadas pelo IPHAN, devem ser mantidas inalteradas e nenhuma infra-estrutura pode ser erguida nas proximidades.

Interesse em desenvolvimento turístico não significa interesse em preservação de patrimônio ou do meio natural. O uso econômico do patrimônio é geralmente estimulado por desenvolvimento turístico. Turismo cultural é um tipo de turismo que utiliza os atributos históricos e artísticos de um lugar como atrativos turísticos. Museus, edificações históricas e produção cultural compõem esses atrativos. Tem-se então uma objetificação do outro, do exótico a partir da promoção de uma cultura material local (Stocking 1985). Tanto em Lagoa Santa como em São Tomé das Letras o poder político local não percebeu no patrimônio arqueológico e arquitetônico um potencial econômico de exploração turística.

Atualmente, como observaram Rojek e Urry (1997), turismo e cultura estão cada vez mais interligados e relacionados. O turista tem interesse em destinos pouco familiares, onde pode vivenciar experiências diferenciadas e conhecer o outro autêntico. A idéia de patrimônio local torna-se parte dessa discussão por compor a parte material da cultural local. No caso de São Tomé das Letras, é mais fácil a incorporação do patrimônio arquitetônico porque é parte constituinte da história da cidade. O casario e igrejas barrocas, além de ser parte da história local, também habitam o imaginário nacional, representando uma época importante na constituição da história nacional: ciclo do ouro em Minas Gerais, sistemas políticos e formas de organização social da época.

As duas localidades sofrem o impasse de conciliar o desenvolvimento turístico com a proteção e preservação do patrimônio local. São Tomé vem investindo cada vez mais em turismo. Atualmente, essa é a segunda atividade econômica do município, atrás apenas da mineração. A cidade vem promovendo eventos culturais para promover a imagem do município e atrair cada vez mais visitantes, como ocorre com a Festa de Agosto, quando a cidade recebe 30 mil foliões. Representando 6 vezes a população local, esse número de turistas gera prejuízos ao patrimônio, como, por exemplo, danificação de monumentos em espaço público e vandalismo de edificações. Depois da Festa, eles vão embora sem a menor preocupação sobre o que deixaram para trás. Considerando a arrecadação total da festa, esses prejuízos perdem valor e relevância. Para a prefeitura essa festa é excelente negócio porque engorda a arrecadação anual do município, mas há pouca preocupação com os potenciais danos causados pelo evento. Os prejuízos ao patrimônio não são reparados, apesar da "gorda" arrecadação com a Festa.

Lagoa Santa não promove eventos festivos desse porte como parte de seu calendário turístico. De fato, o turismo ainda é pouco promovido no município, em parte porque os atrativos do município estão além do alcance do visitante. Os sítios arqueológicos não são demarcados e as pinturas rupestres se encontram em paredões específicos escondidos na mata, ou cavernas de difícil acesso. Todo esse acervo exige orientação de um guia treinado. Em toda a APA, apenas um possui certificação reconhecida pelo IPHAN. Além disso, todo esse acervo

se encontra em propriedade particular, o que dificulta tanto a fiscalização quanto o acesso por parte do turista. Poucos visitantes vão ao município atrás desse acervo arqueológico.

Os dois municípios têm problemas com a proteção de seu patrimônio natural e cultural, no entanto a causa em cada um é distinta. Em São Tomé das Letras, o patrimônio é representado pelas edificações barrocas, as esculturas naturais em pedra e as cachoeiras. Nem as esculturas naturais e nem as cachoeiras são tombadas, porém ambos têm um valor simbólico muito importante para os moradores locais. Esses bens colorem o cartão postal da cidade, atraindo turistas. Em Lagoa Santa, o patrimônio sofre com a ausência dos turistas. Seu patrimônio está escondido e afastado. Para que sua proteção ocorra de modo efetivo é necessário que os turistas os *commodifiquem*, os transformem em objetos de consumo. Isso seria possível se o município estimulasse o turismo histórico com ênfase na visitação de sítios arqueológicos.

Arqueólogos, por outro lado, argumentam que uma maior exposição desses sítios poderia ser sua morte anunciada, uma vez que uma superexposição comprometeria a preservação dos tão sensíveis e vulneráveis bens arqueológicos, além de que uma valorização dos mesmos estimularia o mercado paralelo que age na região há anos, revendendo pequenas peças como pontas de flechas e cacos de cerâmica. É muito interessante a distinção entre o patrimônio arqueológico, o natural e o arquitetônico. Cada um exige uma iniciativa diferenciada de proteção. O patrimônio arqueológico em Lagoa Santa está no subsolo, na maioria das vezes em propriedade privada. São bens públicos em propriedade privada, o que cria uma tensão entre o poder público e os proprietários. Uma discussão sobre o que é público e o que é privado. A presença do Estado é maior em locais de sítios arqueológicos e os proprietários precisam seguir normas mais rigorosas na gestão de suas áreas, visando à proteção desse acervo. A proteção do patrimônio público e privado ocorre de modo diferente, às vezes divergente (Canclini 1994). Iniciativas privadas tendem a quantificar a proteção e preservação do patrimônio em termos econômicos. Iniciativas governamentais qualificam o patrimônio em termos de sua importância para a constituição da cultura e história nacionais. Quando se tem a interposição dessas duas esferas, público e privado, a proteção e a promoção do patrimônio tornam-se mais difíceis. No caso de Lagoa Santa, o patrimônio é publico, mas localizado em propriedades particulares. Em São Tomé das Letras, o patrimônio tombado é de propriedade particular. São residências e estabelecimentos comerciais, alem de propriedades da igreja que compõe o patrimônio tombado.

O patrimônio histórico-arquitetônico em São Tomé das Letras não é uma *commodity* para os turistas, apesar de estar muito mais visível que os sítios arqueológicos. A vocação ecoturística do município não oferece espaço para a promoção desses bens, simplesmente porque o visitante veio primeiramente para apreciar os atrativos naturais locais. O patrimônio arquitetônico embeleza a cidade, e para o ecoturista serve apenas para isso.

A falta de um programa de desenvolvimento turístico que valorize esse patrimônio contribui para sua degradação. O visitante está interessado em conhecer lugares novos, experimentar novidades e aproveitar o que o lugar pode lhe oferecer. O patrimônio histórico-arquitetônico de São Tomé das Letras pode ser um dos atrativos que esses visitantes podem vir a usufruir. Os dois municípios se tornaram conhecidos pela propaganda "boca-a-boca". Eram lugares pequenos e desconhecidos que possuíam atrativos. Os primeiros visitantes foram os que fizeram a promoção dos municípios. O que eles costumam promover são os atrativos pelos

quais se interessaram e que experimentaram. Assim, os primeiros visitantes de São Tomé das Letras promoveram as cachoeiras, o estilo de vida alternativo, o misticismo e esoterismo, além das formações rochosas que distinguem o município de seus vizinhos. Os primeiros visitantes de Lagoa Santa promoveram o estilo de vida bucólico, os bons restaurantes à beira da Lagoa e a Serra do Cipó como destino final, depois de uma parada breve em Lagoa Santa para comer, relaxar e seguir viagem.

O turismo é, portanto, gerador de profundas alterações no cotidiano das duas cidades. Novos estabelecimentos comerciais surgem mês a mês para atender ao aumento no número de turistas; o consumo de drogas entre os jovens vem aumentando significativamente; as cachoeiras e trilhas pela mata estão sendo depredadas por falta de um manejo adequado; e a tranqüilidade do lugar está sendo ameaçada pela falta de respeito dos visitantes.

A construção típica de São Tomé das Letras é feita com lascas de pedra, chamadas pelos pedreiros de folhas, empilhadas uma em cima da outra, fazendo um encaixe perfeito, não deixando nenhuma fresta e dispensando cimento ou argamassa. Por dentro, alguns rebocavam a parede com adobe e pintavam. O chão é de cimento queimado, e o telhado, com madeiramento feito de árvores do cerrado, era coberto com telhas de coxa. Janelas e portas no estilo colonial fechavam o conjunto. Atualmente, poucos casarões construídos dessa forma ainda estão de pé. A cidade tem perdido parte do aspecto original com a destruição dos casarões de pedra e construção de novos edifícios de alvenaria. A prefeitura não tem uma política de preservação da história local e a população prefere seguir construindo da forma mais fácil e barata. Os defensores das construções em pedra não têm respaldo dos outros moradores, que não encontram a mesma praticidade nesse tipo de construção.

Em São Tomé das Letras, os turistas têm comprado boa parte dos imóveis da cidade para transformá-los em pousadas ou casas de veraneio. Eles exercem certa influência na dinâmica da cidade por descaracterizar os espaços urbanos, que está sendo tomado por construções modernas e destoantes. O número de turistas aumenta nos feriados, mas a maioria dos que visitam São Tomé das Letras utiliza a cidade apenas como ponto de apoio para visitar as inúmeras cachoeiras que existem na região. Esse tipo de turista cria problemas como sujeira pelas ruas e cachoeiras, degradação das áreas verdes e vandalismo, entre outros. A prefeitura está investindo em turismo ecológico, que poderá propiciar mais conforto aos usuários que vêm em busca dos atrativos naturais da região, ao mesmo tempo em que trará maior proteção e garantia ao patrimônio natural.

Em Lagoa Santa, as construções não têm padrão definido e oferecem outro tipo de ameaça ao patrimônio histórico: no subsolo da maioria dos lotes existe uma quantidade considerável de potes cerâmicos pré-colombianos, de machadinhas semilunares, entre outros artefatos. A prefeitura dá orientação aos proprietários de lotes que contatem o Centro de Arqueologia sobre os achados para que este possa providenciar, junto ao Setor de Arqueologia da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), a retirada e correta acomodação dos artefatos. A maioria dos moradores não sabe dessa orientação e quando sabem, não avisam porque sabem que o procedimento legal de retirada dos artefatos pode acarretar no embargo de obras de construção civil. Portanto, muitos simplesmente retiram algumas peças que os agrade para usar como decoração em casa e destroem o restante, que é misturado ao entulho removido depois de terminada a obra.

Nos dois municípios a mineração é um potencial foco de conflito entre diferentes atores sociais. Em Lagoa Santa a mineração é a atividade que mais coloca em risco os sítios arqueológicos, além de comprometer recursos naturais, como mananciais e cavernas. A APA – Carste de Lagoa Santa foi criada para proteger os sítios arqueológicos, os sistemas de cavernas que contém pinturas rupestres e parte do ecossistema, dada sua complexidade topográfica e biodiversidade. Assim as mineradoras, com seus métodos de extração agressivos, como o uso de dinamites e operação de maquinário pesado, representam um perigo iminente ao acervo arqueológico que está em sua proximidade. Em São Tomé das Letras, a mineração prejudica o patrimônio arquitetônico porque utiliza também dinamite e transporta a carga em caminhões pesados que circulam dentro da cidade, além de comprometer cursos d'água por assoreamento de resíduos. O IBAMA, o IEPHA/MG e o governo municipal são os responsáveis pela fiscalização e punição das mineradoras nos dois municípios.

Existe uma diferença entre os dois municípios. No município de Lagoa Santa, as mineradoras são todas empresas de grande porte, algumas multinacionais, com pouca ou nenhuma relação com o município. Todas as atividades são coordenadas por escritórios em São Paulo, e alguns de seus funcionários moram em municípios vizinhos. De acordo com a legislação que rege as áreas de proteção ambiental, é permitida qualquer atividade econômica, desde que se respeite o zoneamento ambiental que delimita áreas específicas para o desenvolvimento de atividades industriais, agrícolas, áreas urbanas e áreas de preservação ambiental. No caso da APA – Carste de Lagoa Santa, as áreas de proteção foram demarcadas de acordo com a localização dos sítios arqueológicos, cavernas, mananciais e cursos d'água. As áreas de atividade industrial foram delimitadas conforme a localização das mineradoras, presentes na região muito antes da criação da APA. Conforme a localização das mineradoras, alguns sítios arqueológicos e espeleológicos ficaram em situação de permanente risco porque, com o zoneamento, permaneceram dentro das propriedades das mineradoras e, conseqüentemente, muito próximas das áreas de mineração. A criação de uma APA não significa a desapropriação de terra, como acontece com a criação de Parques Nacionais ou Reservas Naturais. Diante deste quadro, os sítios arqueológicos e espeleológicos que permaneceram dentro dessas propriedades após o zoneamento tornaram-se suscetíveis a danos e avarias causados pela atividade de extração mineral.

No caso da APA – Carste de Lagoa Santa, as infrações são consideradas mais severas por causa do zoneamento ambiental lá existente e por haver regulamentação específica sobre a condução da atividade mineral. O município de Lagoa Santa tem obtido sucesso com a aplicação de infrações e o recebimento de indenizações por parte das mineradoras, o que não significa uma mudança na atitude das mineradoras. Os danos mais freqüentes são ao acervo de pinturas rupestres presentes em cavernas e grutas próximas às áreas de extração mineral. A região é um rico depósito de calcário e há muito antes da criação da APA as mineradoras já estavam na área extraindo calcário e fabricando cimento. De acordo com dados do IBAMA, FEAM e a Federação das Industrias do Estado de Minas Gerais (FIEMG), o número de autuações às mineradoras não mostrou declínio algum desde a criação da APA, no início dos anos 1990.[7] Em 2000, o IBAMA e a Prefeitura de Lagoa Santa haviam multado em mais de 1 milhão de reais uma das mineradoras que destruiu por completo um sítio arqueológico, tombado pelo IEPHA/MG. A justiça determinou que o valor serviria como "medida compensatória". As multas estipuladas pelo IBAMA são elevadas, mas

7. Dados obtidos através de consulta a arquivos na sede da FEAM e da FIEMG, em Belo Horizonte. Dados do IBAMA obtidos através de consulta ao funcionário do IBAMA responsável pela APA Carste de Lagoa Santa.

não funcionam como mecanismo de coibição da ação destrutiva das mineradoras. Para estas, os sítios arqueológicos são um empecilho para a expansão de sua área de extração. Não existe uma consciência para a preservação desse patrimônio. As mineradoras em Lagoa Santa estão limitadas pelo zoneamento da APA às áreas de extração que tinham antes da criação da APA. Mas a tecnologia permite que a extração seja concentrada e avance em profundidade.

No caso de São Tomé das Letras as mineradoras são menores, se comparadas com as de Lagoa Santa. Todas as mineradoras que atuam no município são de propriedade de empresários locais. A mão de obra é do próprio município ou de municípios vizinhos. As empresas que lá operam extraem quartzito, que é utilizado pela construção civil. A atividade é mais artesanal e possui menos tecnologia investida, porque o custo do produto final é baixo, se comparado com o produto final das mineradoras de Lagoa Santa, o cimento. O estrago é diferente. Com a falta de tecnologia aplicada, as mineradoras locais extraem pedras somente próximo à superfície. Assim, as jazidas avançam horizontalmente, ocupando cada vez mais área de mata nativa. A extração de quartzito foca em um formato específico de pedra: as lascas ou folhas, que têm como destino final a construção civil. Além das folhas, existe um outro formato, que é a rocha. Por um processo geológico diferenciado, esta possui dureza muito superior e não tem boa aceitação no mercado. Segundo os operários das mineradoras, o aproveitamento na extração não passa de 40%. Todo o resto vira dejeto e deve ser acomodado em montanhas de pedra com altura máxima de cinco metros. Essas montanhas modificam a topografia da cidade pois fazem surgir no horizonte montanhas quadradas e sem cobertura vegetal.

Outro fator que agrava a degradação do meio ambiente em São Tomé das Letras é o fato de o município não estar inserido em uma APA, portanto não possui plano de manejo ou zoneamento ambiental. Frente a este quadro, a atividade das mineradoras no município é muito mais agressiva: a extração causa maior impacto ambiental e não existe limite para a expansão da mineração. Até recentemente, a atividade de mineração estava avançando em direção à área urbana do município, estando a poucos metros de algumas casas. Foi preciso criar uma regulamentação para o uso de dinamite e para a distância segura das casas. Previamente a essa regulamentação, as mineradoras dinamitavam os bancos de pedra várias horas durante o dia, abalando as estruturas das casas e edificações históricas.

Uma análise sociológica dos conflitos sociais nos mostra que o meio ambiente é compreendido de forma diferente em cada município. O conflito em São Tomé das Letras ocorre entre ecoturismo e mineração, em Lagoa Santa, entre mineração e APA. A mineração e seu potencial de degradação ambiental está no centro da discussão. O motivo de discussão em São Tomé é de que a atividade de mineração está em direta oposição à atividade de conservação ambiental promovida pelo ecoturismo. Mineração e ecoturismo são atividades econômicas, que seguem lógica de mercado. Entretanto, mineração é uma atividade econômica extrativista, enquanto ecoturismo é uma atividade econômica com intenção de conservação. As duas consomem os recursos naturais locais, só que de modo distinto. Para o setor de ecoturismo, que envolve empresários locais e de outros centros urbanos do setor de hospedagem, comércio e lazer, a mineração representa um risco à sustentabilidade dessa atividade. O assoreamento de rios e a devastação de áreas de mata nativa desconstroem a imagem de cidade ecoturística e invalidam a promoção do município como lugar de natureza exuberante e bem preservada, como o fazem os guias de turismo produzidos pelos empresários locais.

Nessa discussão, centrada no patrimônio natural, não está presente a situação do patrimônio histórico, talvez porque o patrimônio natural seja mais importante para o desenvolvimento ecoturístico. Como o setor de ecoturismo concentra suas preocupações na qualidade do meio natural, sobra pouca preocupação com o patrimônio histórico. Assim, desqualifica-se esse patrimônio em detrimento do patrimônio natural. A prefeitura não tem uma política clara de preservação do patrimônio local, apesar de existir um tombamento realizado pelo IPHAN, na década de 1970, da Igreja Matriz, da Praça da Matriz e do casario que circunda a praça, a Igreja do Rosário e alguns Passos.[8] A preservação do patrimônio é um tema polêmico, que tem gerado algumas brigas dentro da prefeitura e entre os moradores.

Os moradores mais recentes em São Tomé das Letras, preocupados com a preservação dos recursos naturais, com a manutenção da paisagem e dos edifícios históricos, iniciaram o conflito com as mineradoras, fazendo denúncias constantes à prefeitura municipal, ao IBAMA e a FEAM. Na época, final da década de 1980, o então prefeito se sensibilizou com a preocupação dos moradores e pediu uma intervenção do IBAMA no local. O órgão federal impôs uma série de normas para regulamentar a atividade mineradora no município. Dentre as mais significativas estão a determinação de uma distância mínima da área urbana, a criação de horários fixos para o uso de dinamites e a regulamentação para a disposição de dejetos da mineração. Com a imposição de normas restritivas, as mineradoras tiveram que desativar áreas de mineração que se encontravam dentro do espaço urbano; reduziram o ritmo de extração porque só podiam dinamitar os bancos de pedra duas vezes ao dia (antes dinamitavam até 10 vezes); e tiveram seus custos elevados para disporem corretamente os dejetos. O atual prefeito (2000-2008) de São Tomé das Letras é dono da maior mineradora do município e tem sido omisso diante de atos ilícitos praticados por mineradores. Esta situação não é positiva para a preservação ambiental e do patrimônio no município. A Câmara Municipal criou uma comissão para promover a preservação do patrimônio histórico, artístico e natural da cidade, mas tem encontrado dificuldades para implementar algumas de suas iniciativas porque o prefeito freqüentemente veta os projetos de lei apresentados pela Câmara.

A discussão em Lagoa Santa é outra. A mineração representa um risco à sustentabilidade do patrimônio arqueológico. A cidade não tem atividade de ecoturismo. A discussão, portanto, se concentra no fato de a mineração estar em direta oposição aos mecanismos de proteção do patrimônio arqueológico, justamente porque os sítios arqueológicos estão muito próximos das áreas de extração mineral. O embate ocorre entre as empresas de mineração e o conselho diretor da APA, composto pelo IBAMA, Conselho Municipal de Meio Ambiente (CODEMA), Setor de Arqueologia da UFMG e Prefeitura de Lagoa Santa[9]. Assim, o conflito mantém-se no nível técnico e freqüentemente focalizado nos problemas de gestão da APA. Ao contrário de São Tomé das Letras, o patrimônio histórico, cultural e natural são considerados de forma conjunta. A proteção do patrimônio

8. Os passos são pequenas capelas de 3 m² que eram utilizados na procissão da Via Sacra. Cada Passo marcava um dos passos da procissão (muito comum em cidades mineiras). Em cada um, os religiosos paravam para rezar. Mas a má conservação dos passos fez com que vários fossem demolidos e outros fossem abandonados, restando apenas 6 dos 12 originais. Atualmente, a conservação é feita pelos próprios moradores, que cuidam do passo mais próximo de sua casa.

9. São quatro os municípios que compõem a APA Carste de Lagoa Santa: Lagoa Santa, Vespasiano, Pedro Leopoldo e Matozinhos. Mas a SEDE do IBAMA na APA está dentro do município de Lagoa Santa, e é este que participa das decisões do conselho diretor.

arqueológico depende da proteção do meio à sua volta.

Como Lagoa Santa está inserida em uma APA, a presença do IBAMA é constante. A prefeitura da cidade também está sempre presente, por ser encarregada de preservar o patrimônio arqueológico através de seu Centro de Arqueologia. São Tomé das Letras, por outro lado, não é beneficiada pelo poder itinerante do IBAMA. Como não possui áreas protegidas, a fiscalização das mineradoras só ocorre quando existe uma denúncia formal ao IBAMA. Quando não é o caso, cabe à prefeitura fiscalizar, mas, como o prefeito é dono de uma mineradora, isso não costuma ocorrer.

O patrimônio arqueológico cria um campo relacional, onde os grupos sociais envolvidos interagem. A valorização dada à Arqueologia é diferente para cada grupo. Os grupos sociais possuem interesses divergentes, criando uma situação de conflito que não é de simples resolução. O conflito citado acima entre empresas de mineração e o conselho diretor da APA – Carste de Lagoa Santa pode ser melhor compreendido se observado mais detalhadamente. Os vários atores sociais presentes na APA possuem conflitos menores entre si: existem conflitos individualizados entre IBAMA e mineradoras, prefeitura e IBAMA, prefeitura e mineradoras, IBAMA e população local, IBAMA e vândalos, arqueólogos e prefeitura, arqueólogos e IBAMA, arqueólogos e população local, e arqueólogos e vândalos.

O conflito entre as mineradoras e o IBAMA recai sobre as infrações que as primeiras cometem tanto ao código ambiental brasileiro, quanto às leis específicas que regem a APA. Como o IBAMA é o órgão responsável pela proteção dos sítios arqueológicos, qualquer degradação por parte das mineradoras a esses sítios envolverá o IBAMA. As leis ambientais estabelecem normas para a atuação das mineradoras. Elas devem seguir estas normas para poderem operar dentro da APA. Quem aplica as normas é o IBAMA. As mineradoras não desejam interromper sua atividade. Querem explorar cada vez mais, de forma contínua. A FIEMG é o órgão que geralmente negocia com o IBAMA. É um órgão privado, parte integrante da Confederação Nacional das Indústrias (CNI) e responsável por dar amparo legal e apoio tecnológico às indústrias do estado de Minas Gerais. Ela defende os interesses das mineradoras tentando negociar uma decisão conciliatória com o IBAMA.

O conflito entre a prefeitura e o IBAMA acontece quando a primeira comete infrações contra o patrimônio natural. Geralmente isso ocorre quando a prefeitura pretende realizar obras de infra-estrutura, tanto em área urbana quanto rural, dentro da APA. Qualquer obra deve ter previamente um Estudo de Impacto Ambiental (EIA) aprovado pelo IBAMA e depois um Relatório de Impacto Ambiental (RIMA) que vai anexado ao processo de liberação da obra. Esse estudo deve incluir um laudo do Centro de Arqueologia da UFMG para possíveis impactos ao patrimônio arqueológico, e também um programa de manejo que pode incluir a retirada prévia de artefatos, caso sejam encontrados. Todos os projetos devem passar por esse processo burocrático, e às vezes as prefeituras simplesmente pulam essas etapas do processo e partem para a execução. O IBAMA, com apenas um funcionário na APA – Carste de Lagoa Santa, não tem capacidade de fiscalizar de forma eficiente todas as infrações que ocorrem dentro da APA.

A prefeitura de Lagoa Santa possui conflitos com as mineradoras, mas geralmente perfila ao lado do IBAMA. Quando o problema é relacionado às mineradoras, o IBAMA e prefeitura ficam lado a lado na briga enquanto, em casos como de obras públicas, duelam entre si. A mineradora que comete infrações ambientais tem que resolver o problema na justiça. Isso

geralmente resulta em medidas compensatórias pagas ao IBAMA e à prefeitura, mas que nem sempre resolvem o problema da degradação ao patrimônio arqueológico. Muitas vezes o IBAMA e a prefeitura entram em acordo para aplicar o valor monetário da medida em outras atividades que não são relacionadas diretamente à proteção do patrimônio arqueológico. Os mecanismos de proteção ao patrimônio arqueológico são tão precários que qualquer destruição por parte das empresas de mineração é irreversível. Não há como recompor pinturas rupestres de uma caverna ou gruta que viraram entulho.

A população tem atrito com o IBAMA, resultado da função fiscalizadora do órgão. De acordo com o diretor da sede do IBAMA na APA – Carste de Lagoa Santa, "a população acha que o IBAMA é polícia. Polícia Ambiental"[10]. O mesmo ocorre com o CODEMA. Este órgão é mais atuante, possui mais agentes e aparece mais. Às vezes os agentes são rechaçados pela população, que desconhece leis ambientais e formas de conduta sob a legislação que rege a APA – Carste de Lagoa Santa. O vandalismo é o ato mais agressivo e é freqüentemente cometido contra as pinturas rupestres. O IBAMA não tem como fiscalizar todos os pontos. São mais de dez paredões com pinturas rupestres espalhados por toda a área da APA – Carste de Lagoa Santa e constituem parte expressiva dos bens tombados pelo IPHAN.

Os arqueólogos possuem conflitos mais tênues com alguns desses atores sociais. Em entrevistas com alguns deles que trabalham na UFMG, foi possível observar que discordam de ações da prefeitura, IBAMA, IPHAN, IEPHA/MG e população local. Entre a prefeitura e os arqueólogos, o objeto do conflito é o descaso da prefeitura com o patrimônio arqueológico. Isto pode ser observado tanto pela falta de preservação e conservação do patrimônio arqueológico quanto na ausência de políticas públicas que incluem a educação da população. Quanto ao IBAMA, os arqueólogos acreditam que ele deva se unir à prefeitura na elaboração de projetos de educação ambiental junto à população que compreendam também a arqueologia. Em relação à população local, os arqueólogos acham que é ela a responsável pela pilhagem dos sítios e vandalismo dos paredões, mas acreditam que a razão disso seja falta de conscientização, e que isso pode ser resolvido com a ajuda da prefeitura e do IBAMA. As mineradoras e os exploradores e depredadores são rechaçados pelos arqueólogos por apresentarem uma ameaça ao patrimônio arqueológico. Estes acadêmicos têm uma briga declarada contra esses atores que exploram, danificam ou destroem vários sítios, inclusive levando muitas peças ou lascas de pedra embora.

Desta forma, os conflitos em torno da arqueologia variam conforme os atores sociais envolvidos, de acordo com a questão específica da arqueologia e das afinidades entre os diferentes grupos (Simmel 1955). Analisando a situação através da dicotomia público-privada, pode-se compreender melhor como é dada a valorização do patrimônio histórico pelos diferentes atores sociais envolvidos. Esse patrimônio está, em sua maioria, dentro de áreas particulares, e seus donos têm obrigação de preservá-lo. De acordo com o Decreto-Lei número 25, de 30 de novembro de 1937, todos os bens móveis e imóveis, tombados como patrimônio histórico e artístico, são de propriedade do Estado (Governo Federal ou Estadual) e, estando em propriedade particular, cabe ao proprietário zelar pela integridade deste patrimônio, seja ele um bem artístico, histórico, arqueológico, espeleológico, arquitetônico, paisagístico ou natural. Cabe também ao Estado auxiliar na proteção desse patrimônio, impedindo sua destruição, dilapidação, mutilação ou alteração.

10. Parte de entrevista concedida pelo presidente da sede do IBAMA na APA Carste de Lagoa Santa em março de 2000. Veja Fleischer 2000: 40 para maiores detalhes.

Enquanto em Lagoa Santa a prefeitura tem um comprometimento maior com a preservação do patrimônio local, em São Tomé das Letras a prefeitura cria impedimentos para o mesmo. Comum entre as duas cidades é a degradação ambiental causada pela mineração. Enquanto numa a mineração abala (e às vezes destrói) sítios arqueológicos e espeleológicos, na outra os mananciais são contaminados e as estruturas de edifícios tombados no centro histórico ficam abaladas. Ainda não existe no Brasil um aporte legal para orientar a atividade de ecoturismo. Afora isto, as discussões sobre desenvolvimento de ecoturismo não costumam combinar meio ambiente com desenvolvimento. Como afirma Butler (2000), as questões de meio ambiente são tidas como algo automático em desenvolvimento de ecoturismo, sem que se discuta sua utilização, os impactos e as formas de gestão. A utilização do meio ambiente mudou muito nos últimos anos e sua degradação está em ritmo cada vez mais acelerado. Assim, políticas públicas para o ecoturismo deveriam incluir mecanismos de gestão conciliada entre meio ambiente e ecoturismo.

São Tomé das Letras é uma cidade dividida. Os grupos de ecoturismo e de mineração são representados por nativos e forasteiros, respectivamente.[11] Há momentos de concórdia ou discórdia diretamente imbricados com as relações de conflito e as redes de afiliação de grupos (Simmel 1955). Segundo Simmel, o objetivo de um conflito é resolver divergentes dualismos (no caso de conflitos envolvendo turistas, forasteiros e nativos) para se atingir um consenso de grupo. O espaço urbano é um típico lugar para se encontrar relações de conflito por concentrar em um espaço reduzido um grupo de pessoas com diferenças de valores, biografias, trajetórias, expectativas, visões de mundo, enfim, "*The whole inner organization of urban interaction is based on an extremely complex hierarchy of sympathies, indifferences, and aversions of both the most short-lived and the most enduring kind*."[12] (Simmel 1955: 20)

Deste modo, o espaço urbano se apresenta como campo de possibilidades para o conflito, porque o indivíduo se relaciona com diversos outros num espaço limitado. Simmel aponta que as pessoas que vivem em cidades estão em contato diário com diversos estímulos que saturam e criam "antipatias" ou impedimentos a relacionamentos mais intensos. Os conflitos se intensificam em cidades pequenas porque o campo de possibilidades de distanciamento é reduzido e as interações mais intensas. É em São Tomé das Letras que isso se torna mais evidente. O espaço urbano, no ano de 2000, possuía apenas 4 mil habitantes. Todos esses habitantes se conhecem e sabem a que grupo pertencem. O conflito em torno da atividade de mineração é constante e o ecoturismo rapidamente expandindo-se no município aumenta a animosidade entre os grupos. As características de identificação de cada grupo social são expressas pela sua preferência política, econômica, social e cultural.

Como na maioria das cidades de Minas Gerais que têm atividade de extração mineral, a preservação do patrimônio histórico, arqueológico, artístico, cultural, natural e paisagístico fica em segundo plano diante do desenvolvimento econômico da região proporcionado

11. Os termos "nativos" e "forasteiros" foram adaptados dos termos "*established*" e "*outsiders*" respectivamente, utilizados por Elias (2000). A relação entre nativos e forasteiros se dá de forma muito semelhante ao analisado por Elias. Os conflitos e as identidades de grupo também respeitam essa diferenciação, que é baseada em local de origem, identidade funcional, crença religiosa e posicionamento político.

12. "Toda a organização interna de interações urbanas é baseada em um complexo sistema hierárquico de simpatias, indiferenças e aversões tanto das mais simples como das mais difíceis de se resolver" (Tradução do Autor)

pela mineração. A prefeitura de São Tomé das Letras ignora a destruição ambiental e patrimonial da cidade.

A Câmara Municipal de São Tomé das Letras criou recentemente um grupo de trabalho que tinha por objetivo averiguar o estado de conservação do patrimônio local e possivelmente propor alternativas para sua preservação. A iniciativa pretendia verificar a possibilidade de constituir um Parque Ecológico e integrá-lo como atrativo ecoturístico, que teria como objetivo principal limitar o avanço da mineração em direção ao espaço urbano e também o avanço da cidade em direção à área natural. Com o rápido desenvolvimento do ecoturismo no município, novas casas[13] estão sendo construídas, cada vez mais próximas das áreas de mata nativa, contribuindo para a destruição da originalidade da cidade. Os vereadores estão em confronto direto com o prefeito e contam com o apoio do setor de ecoturismo que demonstra preocupações com a proteção ao patrimônio natural. A parte da população que trabalha nas mineradoras é a que teme as novas restrições, porque elas podem representar no futuro próximo o fim dos seus empregos.

Todo o engajamento em torno da criação de um parque ecológico decorre da preocupação em proteger o patrimônio natural. O patrimônio arquitetônico da cidade está ameaçado e o turismo pode ser um fator catalisador de uma mudança na política local. A grande maioria dos turistas visita São Tomé das Letras atraída por sua paisagem pitoresca. Como dito antes, o maior interesse dos turistas está nas belezas naturais do município, porém uma recente mudança no perfil do visitante vem aos poucos mudando a forma como se percebe o patrimônio histórico-arquitetônico. Até 2001, o acesso a cidade era feito por estrada de terra que, durante a época das chuvas, só permitia a passagem de caminhões ou veículos de tração nas quatro rodas. Isso limitava muito a vinda de turistas. O perfil dos visitantes era o de pessoas jovens (entre 16 e 23 anos), aventureiras, que viriam a qualquer custo. Com o asfaltamento, o perfil do turista se diversificou e a cidade passou a receber turistas mais velhos (entre 27 e 60 anos) interessados em aproveitar os bons restaurantes e bares e apreciar a arquitetura em pedra e as construções do período Barroco. As casas de pedra encantam e dão um certo ar de bucolismo, como se lá estivesse parado no tempo. Esse patrimônio arquitetônico ainda é a primeira foto que o visitante vê nos guias turísticos da cidade.

Com a intensificação do turismo ocorre um aumento no fluxo de informações, bens e serviços em São Tomé das Letras que vão sendo incorporados ao *ethos* da cidade (Appadurai 1996). Por exemplo, a prestação de serviços se diversificou oferecendo maior amplitude de opções de hospedagem, alimentação e lazer. Hoje, encontra-se em São Tomé das Letras restaurantes de comida japonesa, creperias, pizzarias, cafés e churrascarias; pousadas com piscina aquecida e café da manhã completo; passeios turísticos em *vans* e jipes, atividades de lazer como shows de rock no meio das pedras, competições de enduro e *mountainbiking*, passeios ciclísticos e vários pontos para prática de esportes radicais. Algumas destas novidades podem parecer comuns por serem encontradas em várias outras cidades, mas quando foram introduzidas em São Tomé das Letras, causaram um impacto na vida local. Os moradores locais assimilam com muita facilidade as novidades trazidas pelos turistas. A assimilação desses fluxos, segundo Appadurai (1996), representa a participação do município em uma estrutura de poder maior, a nível global. Turismo em geral é uma atividade globalizante, onde interesses locais são subordinados a interesses federais

13. As novas casas são de turistas que vêm para finais de semana, de moradores locais, que mudaram da zona rural, ou de pessoas que trabalham no comércio.

e internacionais. Partindo dessa perspectiva, a preservação do patrimônio, o desenvolvimento de ecoturismo e a atividade de mineração devem ser compreendidos como partes desse campo relacional das lógicas de mercado. Ecoturismo e mineração estão em consonância com interesses de mercado que visam a exploração de recursos locais, seja pelo modo extrativista ou pelo modo conservacionista. A preservação do patrimônio representa o interesse de manter estático um período da história, para que seja consumido como mercadoria por turistas.

O turismo é uma importante fonte geradora de renda e de desenvolvimento para o município. O governo do estado de Minas Gerais tem incentivado os municípios com potencial turístico a traçarem um plano de exploração turística e desenvolverem programas que promovam o turismo sustentável. Para isto o governo estadual mapeou o estado, classificando regiões com potencial turístico. São Tomé das Letras passou então a constar nos roteiros turísticos do estado de Minas Gerais e da EMBRATUR e passou a receber visitantes de várias partes do mundo durante feriados prolongados como o do Carnaval ou da Festa de Agosto. Americanos, canadenses, argentinos, venezuelanos, bolivianos, alemães, espanhóis, japoneses, coreanos e outros visitam a cidade com interesse no esoterismo e na natureza do lugar. Como turistas, esses visitantes vêm a essa remota cidade no sul de Minas Gerais com vontade de conhecer mais um lugar, distante e diferenciado (MacCannell 1999). Os motivos que levam turistas a viajar, segundo MacCannell (1999) são variados, mas têm relação com uma necessidade de compreender o mundo a sua volta. O turista move-se por diferentes estruturas totalizantes.

Fazer turismo consiste em ir e voltar modificado. Os sentimentos e atitudes são vislumbrados pela pessoa – admitindo-se que, na viagem, as pessoas são estimuladas por diferentes elementos e de forma distinta daquela experimentada no seu cotidiano – e o que era esperado pode ser, de forma imediata ou gradual, confrontado com o que foi vivido. Ou seja, a viagem leva a pessoa a provar suas expectativas e verificar os resultados. Analisando essas expectativas e resultados, o indivíduo verifica as modificações pelas quais passou. A sensibilidade de cada indivíduo permite que, em diferentes graus, se consiga vivenciar diferentes situações e se perceba diferentes aspectos da cultura local. De qualquer forma, os visitantes costumam gostar de suas visitas a São Tomé das Letras.

Políticas públicas e sustentabilidade

O patrimônio pode ser compreendido a partir de dois modos distintos: ao mesmo tempo em que é um empecilho, também pode ser considerado como um atrativo. É um empecilho porque não permite às mineradoras ampliar suas áreas de mineração, apresenta dificuldades para as prefeituras realizarem obras de infra-estrutura e impõe restrições para certos setores como agricultura, pecuária, comércio e turismo. É um grande atrativo pelo valor histórico que possui e pela autenticidade que concede ao local. A indústria do turismo está sempre em busca do que pode ser considerado autêntico e passível de se tornar uma *commodity*. O turismo pode promover a valorização do patrimônio e criar uma demanda de preservação. Assim ocorre com centros históricos, como na cidade de Ouro Preto e em Tiradentes, também no estado de Minas Gerais.

A criação da necessidade de preservar e conservar esses patrimônios natural, arqueológico e histórico-arquitetônico depende da criação de consciência por parte da sociedade civil, empresários e governo em torno da preciosidade desses bens e de sua condição frágil. Também são

necessárias medidas eficientes para a proteção desse acervo. A modernização, exemplificada por ruas asfaltadas, prédios novos, mineração, comércio, indústria e agricultura extensiva, não são compatíveis com as necessidades de conservação do patrimônio histórico. Essa dicotomia entre o antigo e o novo cria conflitos de interesse e portanto é necessário uma ação combinada, onde as iniciativas de preservação estão em consonância com as inovações propostas pela sociedade que visam uma melhoria da qualidade de vida. A demanda pela preservação do patrimônio e sua *commoditização* pela indústria do turismo vêm contribuindo para que prefeituras e empresários revisem suas políticas para facilitar o acesso de turistas a esse patrimônio.

Turismo e preservação ambiental ainda são palavras novas no vocabulário dos governos locais desses dois municípios. As prefeituras ainda estão em processo de adaptação para incorporar o turismo como uma nova atividade econômica geradora de empregos e tributos. A iniciativa continua sendo do setor privado, que oferece serviços nessa área. Entretanto, cabe ao poder público regular a atividade para que não haja degradação do meio ambiente ou do patrimônio local. As assembléias legislativas têm se preocupado com a atividade.

Em São Tomé das Letras alguns vereadores vêm polarizando as discussões para a questão da preservação do patrimônio local. Em Lagoa Santa existe uma preocupação do IEPHA/MG na preservação dos sítios arqueológicos, que é respaldada pela prefeitura. Como o município de Lagoa Santa faz parte de uma APA, há um acompanhamento mais ostensivo por parte de órgãos públicos estaduais e federais como o IEPHA/MG, IBAMA, FEAM e UFMG. O município de São Tomé das Letras, por não fazer parte de uma unidade de conservação tal como a APA, não se beneficia da legislação ambiental complexa e punitiva criada para a gerência de unidades de conservação. O poder público estadual e federal está presente, mas de forma menos ostensiva. Isso tem levado a uma atitude mais pró-ativa da sociedade civil, o grupo mais interessado no desenvolvimento de um programa de ecoturismo sustentável.

Em ambas as localidades, o turismo é visto como uma excelente alternativa de renda para a população local, frente a diminuição (ou até decadência) de outras atividades econômicas que estão estagnadas ou em declínio. O turismo vem sendo estimulado pelos governos estadual e federal e possui uma demanda continuada e crescente. As pessoas viajam cada vez mais e mais longe, querem conhecer os mais diferentes lugares, vivenciar novas experiências e trazer para casa provas de sua jornada. No caso de Lagoa Santa e de São Tomé das Letras, o turismo é amparado por atrativos de grande potencial, infra-estrutura básica amparada nos hotéis e pousadas, restaurantes e bares, mão-de-obra disponível e barata, e localização privilegiada por estarem próximas de duas metrópoles nacionais.

Atualmente, o Brasil possui uma legislação ambiental muito avançada e completa, que incorpora questões pertinentes a todas as áreas de desenvolvimento econômico, propõe iniciativas interessantes de educação ambiental, prevê penalidades severas, entre outros. No entanto, a questão ambiental no Brasil ainda é tratada de forma marginal pelas diferentes instâncias governamentais e sua legislação, por enquanto em alguns casos, como os relatados aqui, ainda não soluciona todos os problemas existentes, ou não tem sua aplicação de modo eficaz. Todas as propostas de desenvolvimento de atividades econômicas como o ecoturismo ou turismo histórico-cultural, mesmo sendo consideradas pouco nocivas para o meio ambiente, se comparadas com atividades como a mineração ou agricultura, podem ter impactos diretos irreversíveis se não houver um plano de manejo e um monitoramento constante das atividades por órgãos fiscalizadores.

Como afirma Honey (1999), estamos num momento de mudança de paradigmas, onde ecoturismo e conservação devem incluir benefícios e participação ativa da comunidade local e de agentes de desenvolvimento ecoturístico, conservação ambiental e proteção ao patrimônio. "*Nature tourism has come to mean not just wilderness experiences but also activities that minimize visitor impact while benefiting both protected areas and the surrounding human population*"[14] (Honey 1999: 390). Esses novos paradigma e discurso são reflexos da necessidade de integrar elementos sociais, econômicos e ambientais quando do planejamento e implementação de atividades de ecoturismo. Uso de recursos naturais, manejo de áreas protegidas (no caso da APA – Carste de Lagoa Santa), e iniciativas de proteção ao patrimônio têm sido motivo de discussão entre governo, comunidades locais e setor privado por muito tempo. O que se faz necessário agora é uma ação combinada, visando a um desenvolvimento sustentado que inclua atividade industrial, ecoturismo e proteção ao patrimônio local.

Em suma, ao analisarmos atividades como o turismo e mineração e seus impactos sobre esses dois municípios, podemos refletir sobre alguns pontos importantes. O turismo tem surgido como principal alternativa às outras economias locais, como a agricultura e pecuária, hoje estagnadas; e representa um interesse maior do Estado de transformar as duas localidades em pólos turísticos locais com atrativos específicos e, conseqüentemente, vem causando importantes transformações socioeconômicas e culturais nas duas localidades. O patrimônio histórico e natural tem sofrido fortes impactos com o aumento de visitantes, falta de manejo de áreas vulneráveis como cachoeiras, grutas, pinturas rupestres. Os novos visitantes contribuem diretamente para a manutenção dos conflitos sociais entre moradores locais. Lagoa Santa e São Tomé das Letras são dois exemplos paradigmáticos de municípios que vêm tentando se adaptar à nova legislação ambiental sem interromper suas atividades econômicas. A sustentabilidade dessas atividades depende diretamente de uma atividade conjunta entre sociedade civil, governo local e empresários na implementação de políticas públicas que estimulem o desenvolvimento de atividades que sejam econômica e ambientalmente sustentáveis.

14. "Turismo de natureza representa não somente experiências do mundo selvagem, natural, mas também atividades que visem minimizar os impactos do visitante enquanto beneficiam tanto as áreas protegidas quanto as populações humanas vizinhas." (Tradução do Autor)

São Tomé das Letras and Lagoa Santa: mining, tourism, and threats to the historical and natural heritage.

abstract São Tomé das Letras thrives on mining, agriculture and tourism. Lagoa Santa thrives on mining, cement factories and agriculture. Mining is a threat to natural resources in both locations. These locations have distinct heritage landmarks. These heritage landmarks impose restrictions, crated to guarantee their preservation. Different local groups are in search for sustainable alternatives for the conservation of this heritage. The article makes a comparison of these two realities, trying to understand the sustainability of each mining town through the analysis of specific activities such as tourism, mining and the initiatives of preservation of cultural heritage. This article is based on ethnographic data focused on the social conflicts present in the two scenarios and the local public policies guided towards the development of sustainable economic activities for the environment and local heritage.

keywords Tourism. Environment. Heritage. Mining towns. Public policies.

Referências bibliográficas

ANDRADE, Mário de. 1974. *Aspectos da literatura brasileira*. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes.

APPADURAI, Arjun. 1996. *Modernity at Large: cultural dimensions of globalization.* Minneapolis: University of Minnesota Press, Public Works, v. 1.

BUTLER, Richard W. 2000. "Tourism and the Environment: a Geographical Perspective". *Tourism Geographies* 2(3):337-358

CANCLINI, Néstor García. 1994. "O Patrimônio cultural e a construção imaginária do nacional". *Revista do Patrimônio, IPHAN*, 23: 95-115

ELIAS, Norbert. 2000. *Os Estabelecidos e os Outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*, tradução de V. Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores.

FLEISCHER, DAVID I. R. 2003. *São Tomé das Letras: Uma etnografia de "ver para crer".* Dissertação de Mestrado. Brasília: PPGAS-UnB,

FLEISCHER, DAVID I. R. 2000. *Arqueologia em Lagoa Santa: tendão de Aquiles ou cabelo de Sansão.* Dissertação de Graduação. Brasília: DAN-UnB,

HONEY, Martha. 1999. *Ecotourism and Sustainable Development: who owns paradise?* Washington: Island Press.

IBGE. 2000. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) http://www.ibge.gov.br/

MACCANNELL, Dean. 1999. *The tourist: a new theory of the leisure class.* Berkeley: University of California Press.

MEC/SPHAN. 1980. *Proteção e Revitalização do Patrimônio Cultural no Brasil: uma trajetória.* Brasília: SPHAN-PróMemória.

MEC/SPHAN. 1982. *Bens Móveis e Imóveis Inscritos Nos Livros do Tombo do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional.* Brasília: SPHAN-PróMemória

ROJEK, Chris, e John URRY, (orgs.). 1997. *Touring Cultures: Transformations of Travel and Theory.* New York: Routledge.

SIMMEL, Georg. 1955. *Conflict and The Web of Groups Affiliations.* Nova York: The Free Press.

SOUZA, Hélio Antonio de. 1997. *Zoneamento Ambiental da APA – Carste de Lagoa Santa-MG*. Belo Horizonte: IBAMA-CPRM.

STOCKING Jr., George. 1985. "Essays on museums and material culture". *In* G. Stocking (org.), *Objects and others; essays on museum and material culture.* Madison: University of Wisconsin Press, pp. 3-14, série History of Anthropology, n. 3.

autor David Ivan Rezende Fleischer
Doutorando em Antropologia / State University of New York at Albany – E.U.A.

Recebido em 13/02/06
Aceito para publicação em 18/06/06

Encontros cartografados: reflexões sobre encontros entre meninos e educadores de rua

Julia Frajtag Sauma

resumo Este trabalho tem como objetivo principal conectar uma pesquisa de campo, sobre os encontros entre meninos e educadores de rua, com perspectivas teórico-metodológicas que visam re-situar a representação etnográfica. Para esse fim, ofereço um contraste entre recentes análises antropológicas sobre este tema, em que uma interpretação é elaborada a partir de termos como *família* e *identidade*, e uma análise que parte das relações sociais que ultrapassam esses conceitos. Desta forma, proponho tornar um pouco mais visíveis alguns dos múltiplos planos sociais que atravessam esse campo de pesquisa e de relações. Este artigo busca elaborar uma alternativa para a análise de fenômenos que são normalmente definidos por sua "carência" e esboça, assim, uma reflexão sobre a própria idéia de *uma* "realidade" etnográfica.

palavras-chaves Meninos de rua. ONGs. Antropologia urbana. Etnografia. Verdade.

Introdução

Os chamados "meninos de rua" sem dúvida constituem um desses temas sobre os quais é, ao mesmo tempo, muito fácil e muito difícil falar.[1] No Brasil, desde o famoso romance utópico de Jorge Amado, *Capitães de Areia* – que destacava a rebeldia e a beleza das relações estabelecidas nas ruas de Salvador –, até a década de 1980, com a atuação de ONGs com menores de rua nas diversas metrópoles do Brasil, a existência desse grupo de fantasmas sociais nunca deixou de nos lembrar as violências inerentes à nossa atual forma de socialidade. Até meados da década de 1990, a atuação de ONGs nessa área era considerada inovadora, fundada pela transformação e pela resistência. Porém, desde então esses primeiros impulsos, constitucionais e sociais, perderam sua força e, hoje em dia, em situações de violência urbana cada vez mais assustadoras, os nossos fantasmas urbanos que serviram e servem como objeto de tanto barulho continuam a perambular, roubar, viver e morrer nas "pistas"[2] das grandes cidades brasileiras[3].

1. Existe uma ampla discussão sobre como denominar este "grupo", sendo que, atualmente, os movimentos sociais que trabalham com as pessoas que dele fazem parte preferem chamá-las de "crianças em situação de rua", algo que em si mereceria uma análise. Neste trabalho, a falta de tempo e espaço não permitem tal elaboração, mas vale mencionar que um dos grandes problemas dessa expressão recai sobre a distinção entre crianças que moram habitualmente nas ruas e crianças que simplesmente trabalham nas ruas, uma questão que se manifestou durante os esforços para a quantificação do "problema" (Cf. Rizzini 1992; Hecht 1998). Já que este trabalho pretende se prender às experiências e opiniões dos atores dentro do campo mais do que às dos acadêmicos envolvidos nessa discussão, e visto que tanto os meninos como os educadores utilizam a expressão "meninos de rua", escolhi manter essa categoria tão polêmica.
2. Os meninos e meninas de rua costumam chamar a rua de "pista". Todas as palavras que estiverem entre aspas ao longo do texto vêm diretamente dos atores que moram ou trabalham no abrigo, podendo ser, assim, denominadas como categorias nativas – tanto dos meninos de rua quanto dos educadores. Os conceitos em itálico vêm dos autores que influenciaram este trabalho de diversas formas.
3. Para uma história mais detalhada do desenvolvimento desses movimentos e organizações sociais, cf. Gregori (2000).

Este trabalho apresenta uma reflexão inicial sobre alguns dos múltiplos elementos que se destacam em um grupo de meninos e educadores de rua que se encontram diariamente em uma praça da cidade do Rio de Janeiro, a partir de dados coletados durante dez meses de trabalho de campo desenvolvido entre eles. A maioria dos trabalhos desenvolvidos sobre esse tema tende a apresentar dados sobre diversos grupos de meninos e educadores. O foco deste trabalho sobre um grupo específico – e, mais significantemente, sobre os encontros desse grupo – visa estabelecer, além de uma visão mais complexa sobre as relações entre os atores, uma proposta metodológica potencialmente interessante para estudos urbanos, que pretende ser fiel às mais tradicionais metas antropológicas. O maior objetivo dessa proposta é multiplicar o potencial de descrição sobre a conexão entre diversos mundos, diversos planos aparentemente distantes.

Princípios teórico-metodológicos

Como fazer antropologia na cidade, nas chamadas *sociedades complexas*, sem a necessidade de utilizar tais expressões e as aspas que as acompanham? Será possível continuar com os tradicionais padrões metodológicos e teóricos, ou será que precisamos de uma revolução metodológica? Essas parecem ser algumas das grandes perguntas da disciplina. Acredito que a tradicional noção de *crise na disciplina*[4], usualmente ligada a essas questões, tem o efeito de limitar as experiências concretas de antropólogos contemporâneos, dentro e fora do campo. Penso que essa redução, essa aparente crise e a suposta necessidade de revolução resultaram em fragmentações antropológicas que, para utilizar os termos de Deleuze e Guattari, muitas vezes reterritorializam-se duramente. Uma dessas fragmentações é a divisão entre a antropologia teórica e a antropologia aplicada: o buraco negro e o muro branco do meu campo, uma das rostificações da antropologia.[5]

Há muito tempo – desde que iniciei meu trabalho de campo com meninos de rua, por volta de 2000 –, pergunto-me como atravessar esta divisão: a lacuna entre aqueles que analisam a experiência de crianças e adolescentes de rua quase como uma *realidade cultural* e aqueles que interpretam a mesma experiência como um *problema social* para o qual a pesquisa antropológica pode fornecer *soluções*. Minha experiência com meninos e adolescentes que vivem ou transitam pelas ruas do Rio de Janeiro indica, é claro, que nada é tão simples e, mais do que isso, que essas visões reduzem a experiência concreta dessas crianças e adolescentes a fórmulas unidimensionais: nem a versão *teórica*, nem a versão *aplicada* permitem-nos pensar a complexidade das forças que estão em jogo e, em vez de dar vida à experiência, esta é sufocada brutalmente.

Uma clara indicação dessa limitação aparece em trabalhos sobre meninos de rua que não conseguem se concentrar em um só grupo (dois exemplos recentes são Gregori 2000; Hecht 1998). A explicação para isso seria a necessidade de tentar quantificar a situação, uma prática sociologizante acompanhada por uma identificação imediata do objeto de pesquisa como um *problema social*, e, além disso, por uma negação da complexidade e dos múltiplos planos que existem nesse campo de pesquisa – como se, por ser um tema familiar, os pesquisadores não soubessem muito bem como conduzir uma análise verdadeiramente antropológica, isto é, uma análise que se detém na multiplicidade da socialidade dos atores em questão e que não se limita à visão dominante dos mesmos. Porém, sendo trabalhos antropológicos com base em pesquisas de campo, os autores também colocam a necessidade de demonstrar a heterogeneidade dos meninos e meninas de rua, suas práticas sociais, suas origens diferentes, sua *cultura*.

> A primeira implicação importante dessa descrição é a de desmistificarmos a noção corrente de que existe um comportamento genérico dos meninos de rua. Comparando esses agrupamentos, foi possível reconhecer que há uma significativa variação em seus modos de se relacionar. E, o que me parece mais intrigante: essa variação está diretamente ligada ao estabelecimento de contatos e de convívio com um contexto de interação específico (Gregori 2000: 123).

A meu ver, a simples constatação dos autores a respeito da convergência dos dois lados da moeda não resolve o problema. Essa solução descreve a heterogeneidade dos atores muito superficialmente a partir da diferenciação entre grupos e entre indivíduos, mas a *heterogênese*[6] implícita dentro dos grupos e dos indivíduos, em suas falas e em suas ações concretas, não é analisada. Duas saídas se apresentam para esses autores: no caso de um dado concreto a ser analisado, a interpretação se baseia em *semióticas significantes*[7] – normalmente ligada à *família* e à *identidade* -, no caso da constatação generalizada de uma falta de coerência nas falas dos meninos e meninas (e mesmo entre educa-

4. Como destacado por Goldman (1994), este é um tema que percorre toda a história da antropologia, desde Frazer, com o desaparecimento do objeto antropológico, até hoje, com o "seqüestro" do estudo antropológico pelo pensamento pós-moderno. O esforço aqui é de tentar incorporar estes movimentos e não simplesmente ignorá-los ou aceitá-los sem restrições.

5. No sétimo platô – *Année Zero: Visageité* – Deleuze e Guattari exploram a identificação de duas semióticas: a da significância e a da subjetividade, o muro branco e o buraco negro. Porém, eles também exprimem a clara interdependência entre esses planos e, portanto, colocam a necessidade de se pensar esse funcionamento como um rosto, *um sistema muro branco-buraco negro*. Esse é um sistema de índice que territorializa, que dá forma ao significado a partir da subjetividade e que, por função, orienta o significado: "Os rostos não são primeiramente individuais, eles definem zonas de freqüência e probabilidade, delimitam um campo que neutraliza de saída as expressões e conexões rebeldes às significações conformadas" (1980: 206 – tradução da autora). O sistema rosto combinado com o sistema paisagem formam os dois dispositivos de desterritorialização, horizontal e vertical, que forçam a reterritorialização de um sobre o outro, sobre a complementaridade ou sobre a sobrecodificação. Guattari sugere que essa máquina abstrata de rostificação entra em jogo em qualquer relação que envolve uma economia ou organização do poder – do desejo – e que essa engrenagem delimita o significado, neutralizando a "aspereza da alteridade" e reduzindo a vitalidade humana a uma série de dicotomias (*Ibidem*: 214-215) Aqui, a fragmentação da antropologia em, entre muitas outras, uma antropologia aplicada e uma antropologia teórica, neutraliza as diversas multiplicidades que podem, e devem, aparecer na representação antropológica. Assim, um rosto delimitado em que tipos de antropologia podem aparecer nega a possibilidade de uma antropologia que possibilite a suscitação de vários planos de imanência e a comunicação entre eles.

6. Em *Caosmose: Um novo paradigma estético*, Félix Guattari desenvolve a noção de *heterogênese*: uma categoria relacionada à de causa eficiente, correspondente à constituição de universos de referência. Como colocado pelo autor, a heterogênese é "uma dimensão de produção ontológica que implica que se abandone a idéia de que existiria um Ser subsumido às diferentes categorias heterogêneas de entes (...) Não existe uma substância ontológica única se perfilando com suas significações 'sempre já presentes' (...) Para além da criação semiológica de sentido, se coloca a questão da criação de textura ontológica heterogênea" (1992: 88-89). A *heterogênese* implica uma dinâmica de constante diferenciação, seguida por uma necessária singularização em novos territórios existenciais, que define os processos de desterritorialização e reterritorialização criativas.

7. Aqui as *semióticas significantes* 'que articulam cadeias significantes e conteúdos significados' se distinguem das *semióticas a-significantes* "que agem a partir de cadeias sintagmáticas, sem engendramento de efeitos de significação no sentido lingüístico" (Guattari e Rolnik 1986: 317).

dores), os autores se limitam a observar que o pesquisador tem que aprender a distinguir as mentiras e as fantasias da verdade.

> Acredito que desenvolvi a habilidade de distinguir precisamente quando as crianças estavam recontando fantasias, quando elas estavam falando o que elas achavam que seu interlocutor queria ouvir e quando estavam dizendo o que se poderia chamar de verdade. Mas, como qualquer etnógrafo, eu nunca tive certeza (...) Outras vezes, era impossível desembaralhar os fatos de uma teia de fantasias (Hecht 1998: 12; tradução da autora).

Esta resposta a problemas de campo muito comuns não me parece satisfatória se aceitarmos que o ofício principal do antropólogo é a descrição etnográfica, ou seja, a descrição e a apresentação amplas e detalhadas de qualquer objeto de pesquisa[8]. Quanto ao "problema" apresentado por Hecht – a saber, o das aparentes *contradições* nas falas e ações dos atores envolvidos –, acho improvável que um bom pesquisador de grupos indígenas possa perseguir tal questão com o propósito de distinguir o que é verdade e o que é fantasia nas narrativas de seus informantes. Dessa forma, a suposta familiaridade com o mundo dos meninos de rua prejudica o trabalho do pesquisador – são crianças, pobres e sobreviventes – e esse é um problema grave em muitos trabalhos de *antropologia urbana*. Minha preocupação deve-se à recorrência das descrições de *contradição* nas falas e ações dos meninos e meninas de rua, segundo os trabalhos de diversos autores, e pode ser traduzida na seguinte pergunta: já que estas *contradições* são tão normais e fazem parte do cotidiano, será que elas não estabelecem um dado significativo para análise? Parece-me que a *mentira* e a *fantasia* são dados muito interessantes para serem analisados e acredito que temos que ter mais cuidado com a idéia de estarmos fazendo antropologia *em casa*:

> Se os antropólogos, enquanto antropólogos, estão ou não em casa não deve ser decidido pelo fato de se chamarem de Malaios, de pertencerem aos Viajantes ou de terem nascido em Essex, mas pela relação entre suas técnicas de organização de conhecimento e o modo pelo qual as pessoas organizam o conhecimento sobre si-mesmas (Strathern 1987: 31; tradução da autora).

A questão da *interpretação* de dados concretos é um problema um pouco mais polêmico e complicado e, por falta de espaço e de tempo, não pretendo desenvolver uma elaboração muito detalhada desse debate. Porém, acredito que uma demonstração do problema, a partir de questões específicas do campo, pode tornar visíveis as dificuldades em questão.

A família é um dos grandes significantes da antropologia social e, junto com o parentesco, forma uma base importante para a interpretação antropológica. É claro que em pesquisas sobre crianças e adolescentes esse dispositivo é especialmente forte. Porém, este último não deve sufocar outros *planos*, quer dizer, outras relações significativas e seus vínculos não somente com a *falta* de uma família tradicional, mas também com seu ambiente mais imediato: a rua. Para isso, o uso dos conceitos de família ou de parentesco, assim como de outros significantes, em uma análise antropológica, precisa ser repensado.

8. Vale notar que o uso dos dois termos *descrição* e *representação* segue uma lógica específica sobre a descrição etnográfica, no sentido em que uma descrição pura de um objeto é impossível e, portanto, sempre representacional: "O estudo ou representação de outra cultura não é uma mera 'descrição' do mesmo jeito em que uma pintura não 'descreve' aquilo que está sendo descrito. Nos dois casos ocorre uma simbolização, que está conectada à intenção do antropólogo ou do artista de representar o objeto no primeiro lugar" (Wagner [1975] 1981:11 – tradução da autora).

Por exemplo, quando consideramos a relação entre meninos de rua, ou entre educadores de rua e os meninos e meninas de rua, a questão da família não pode se limitar à idéia de uma *substituição*; esses *movimentos* são muito mais complexos, muito mais ricos, e merecem uma maior atenção. Um dado que pode ilustrar essa observação são as usuais *interpretações* da existência de "mães-de-rua" entre meninos e meninas de rua. Esse fenômeno tende a ser pensado a partir da idéia de uma *simulação* ou *mimetização* do papel familiar de *mãe* para legitimar uma liderança entre as meninas de rua. Nesse sentido e diferentemente dos meninos, as meninas precisariam lançar mão de um código da sociedade para estabelecerem sua autoridade. Esta interpretação não se adéqua bem a meus dados de campo: em primeiro lugar porque encontrei tanto "pais-de-rua" quanto "mães-de-rua" e, portanto, esse fenômeno não se limita a uma questão de gênero. Além disso, ela me parece incompleta na medida em que analisa a parte *família* e *sociedade*[9] do dispositivo "mãe-de-rua", mas deixa de analisar amplamente um outro lado desse fenômeno: sua parte "de-rua", que é igualmente importante para a *produção da subjetividade* desses atores.

Por exemplo, para Gregori (2000), as relações ativadas por meninos na rua são relações de sobrevivência, de *viração* em circunstâncias difíceis e, certamente, ela tem razão. Porém, como também é descrito pela autora, para a maioria desses meninos e meninas, essa *viração* é o funcionamento prático de uma vida toda. Então, por que a experiência de vida deles pode ser descrita como uma *simulação*, como algo artificial, sem um valor independente? Acredito que esse é um problema inerente à tentativa de elaborar uma *interpretação* da alteridade de relações entre pessoas, como meninos e meninas de rua. Esse dispositivo analítico não permite uma descrição ampla dessas relações e tende a jogá-las contra o muro branco, as semióticas significantes, que formam as relações sociais com as quais ficamos mais tranqüilos, nesse caso, a família. Assim, noções como *simulação* e *substituição* são utilizadas para demarcar esta falta de valor, própria às relações em questão.

Gregori interpreta a posição "mãe-de-rua" da seguinte maneira: a menina constrói sua posição através de regras com conteúdos convencionais (como o de não poder usar drogas, por exemplo). Ela exerce o papel de punir os seus "filhos" nos casos freqüentes de desobediência. Segundo a análise da autora, o conteúdo da regra importa, mas não exprime uma crença efetiva, já que as próprias "mães-de-rua" não seguem suas regras. Para garantir a eficiência da substituição, diz Gregori, precisa-se estabelecer a autoridade e a legitimidade do papel a partir da punição e que, portanto, esta prática ilustra a fixação de referências em um universo social cujos códigos não são reconhecidos publicamente.

Além de congelar relações familiares em um padrão normativo, vemos que a autora se fixa na relação dos meninos com a *sociedade*, mas ela não descreve esse fenômeno a partir da relação entre esses indivíduos publicamente desconhecidos e, assim, ela não reconhece a importância dessas relações. As descrições antropológicas das relações de rua dessas crianças e adolescentes tendem a destacar sua qualidade temporária, normalmente baseada nas falas dos seus informantes tiradas de entrevistas gravadas. Meninos e meninas de

9. Segundo as idéias de Guattari, essas noções seriam algumas das máquinas sociais da representação antropológica. "A mecânica é relativamente fechada sobre si mesma: ela só mantém com o exterior relações perfeitamente codificadas. As máquinas consideradas em suas evoluções históricas, constituem, ao contrário, um *phylum* comparável aos das espécies vivas. Elas engendram-se umas às outras, selecionam-se, eliminam-se, fazendo aparecer novas linhas de potencialidades... As máquinas (técnicas, teóricas, sociais, estéticas) nunca funcionam isoladamente, mas por agregação ou por agenciamento" (Guattari e Rolnik 1986: 320).

rua, quando entrevistados formalmente, não falam tanto de suas relações com outros "de-rua"[10] como da importância de ser independente e de "se virar". Contudo, durante os dez meses do meu trabalho de campo, constatei que, muitas vezes, essas falas não encontravam total concordância com as ações concretas dos meninos e meninas. Além disso, quando conversavam – fora de uma situação de entrevistas – o assunto ao qual eles mais se referiam dizia respeito às suas relações com seus amigos "de-rua". Vêem-se logo os problemas de uma pesquisa que não se detém em um só grupo e que, por isso, se baseia sobretudo em entrevistas.

Os meninos e meninas com quem encontro falam constantemente da importância de suas mães: "mãe só tem uma, tia". Quando são perguntados sobre a sua "mãe-de-rua", indicam a diferença entre a mãe biológica e a de rua. Em certos momentos eles glorificam a mãe biológica, mas, em muitos outros, eles a criticam e guardam presentes para levar às suas "mães-de-rua". Como esses movimentos coexistem? Qual seria o mais legítimo? Seriam essas descrições contradições de viradores profissionais? São questões difíceis, mas, como explicitado por Wagner (1974), não acredito que o papel do pesquisador se defina por uma determinação da *realidade*, portanto, a pergunta mais eficiente seria a primeira: Como esses dois planos funcionam ao mesmo tempo? O que temos são dois movimentos e acredito que esses se preenchem e se elucidam através das noções de molaridade e de molecularidade desenvolvidas por Deleuze e Guattari[11].

Segundo a proposta destes autores, esses movimentos são simultâneos: um depende do outro para sobreviver, para existir. Portanto, voltando ao exemplo, no movimento molar, um movimento de encontro e visibilidade, temos a glorificação da mãe tanto nas falas dos meninos e meninas quanto em sua conexão para a criação da figura "mãe-de-rua": uma evidência do uso de *semióticas significantes*. Ao mesmo tempo, temos um movimento molecular – um movimento de agenciamento e invisibilidade (pública) – nas ações afetivas deles com suas "mães-de-rua" e a rejeição da mãe biológica, da casa e de tudo que é representativo disso. Nesse último movimento, a idéia de simulação não é suficiente, pois, como eles mesmos colocam, não se trata de uma substituição – eles só têm uma mãe –, mas da criação de um novo plano de relação. Desse modo, a *heterogênese* das relações vem a funcionar na criação de uma linha de fuga de um território já existente – o de mãe em todos os seus sentidos molares – para a produção de um novo território existencial – o de "mãe-de-rua" – por uma reterritorialização flexível na conexão entre relações heterogêneas onde encontramos o funcionamento de *semióticas a-significantes*.

Enquanto a "mãe-de-rua" ou o "pai-de-rua" têm o papel de proteger e punir, eles também são punidos e protegidos por seus "filhos-de-rua". Assim, o conflito e a facilidade com que os meninos e meninas rompem com suas "mães-de-rua" não representa simplesmente a conseqüência de uma *substituição* ou *simulação* temporária, mas sim um elemento definitivo das relações entres esses atores. Brigar com sua "mãe-de-rua" ou seu "pai-de-rua" não quer dizer somente quebrar com uma autoridade, pois essa posição é definida tanto pela ação e pela relação entre os meninos e meninas, quanto pela relação entre esse papel e a "real" posição de mãe ou de pai. Se a "mãe-de-rua" faz algo de errado nos olhos de seus "filhos-de-rua", sua posição muda instantaneamente, algo que não acontece com a mãe ou pai biológico. Além disso, romper com uma "mãe-de-rua" ou o "pai-de-rua" não significa deixar de conviver com ele ou ela, deixar de se relacionar, como é o caso entre muitos meninos e meninas de rua e seus pais biológicos enquanto os meninos estão na rua. Embora os meninos e meninas falem da maior importância da mãe biológica, suas ações concretas demonstram igual importância dada às suas relações com as crianças, os adolescentes e os adultos com quem eles convivem na rua. Dessa forma, a noção de uma *simulação* me parece fraca, pois esta interpretação subordina as relações de rua às relações de família e, neste sentido, limita a criatividade dessas relações moleculares, que são definidas por sua flexibilidade.

A importância dada às relações de família – não somente por antropólogos, mas também dentro do que Guattari chama de CMI (Capitalismo Mundial Integrado) e, especificamente, nesse campo de relações entre população de rua e ONGs – fornece um meio de controlar o encontro com a molecularidade dos meninos de rua, mas também fornece a visibilidade da forma *heterogenética* em que essas relações se articulam com outras relações para o desenvolvimento subjetivo dos atores envolvidos. Essa visibilidade se coloca a partir do encontro das diversas relações sociais em jogo nesse meio: a família é somente uma delas, mas é uma *máquina social* especialmente pesada[12]. Esclareço, segundo o trabalho de Guattari, a subjetividade dos atores no campo é produzida e individuada por *agenciamentos coletivos de enunciação*; a subjetividade é:

> O conjunto das condições que torna possível que instâncias individuais e/ou coletivas estejam em posição de emergir como *território existencial* auto-referencial, em adjacência ou em relação de delimitação com uma alteridade ela mesma subjetiva.
>
> Assim, em certos contextos sociais e semiológicos, a subjetividade se individua: uma pessoa tida como responsável por si mesma, se posiciona em meio a relações de alteridade regidas por usos familiares (...) Em outras condições, a subjetividade se faz coletiva (...) o termo "coletivo" deve ser entendido aqui no sentido de uma multiplicidade que se desenvolve para além do indivíduo, junto ao *socius*, assim como aquém de pessoa, junto a intensidades pré-verbais, derivando de uma lógica dos afetos mais do que uma lógica de conjuntos bem circunscritos (Guattari [1992] 2000: 19-20).

Guattari sugere que a parte não-humana e pré-pessoal da subjetividade é essencial para o desenvolvimento da *heterogênese*, na medida em que as máquinas de subjetivação – da produção

10. Expressão utilizada por meninos e meninas de rua e por educadores, que marca uma distinção com os meninos de casa e os infratores. Esta expressão de pertencimento enfatiza a necessidade de nos determos mais sobre as relações desenvolvidas na rua e de sofisticar nossas descrições sobre as relações destes atores com a "sociedade".

11. Como dizem Deleuze e Guattari, "O homem é um animal segmentar" e a vida é segmentarizada, tanto espacialmente quanto socialmente. Os segmentos sociais, em qualquer situação, seguem flexivelmente os movimentos de fusão e fissão – e a comunicação entre estes segmentos se faz neste movimento –, sendo esta segmentaridade binária, circular ou linear. Para identificarmos algumas das patologias do nosso pensamento, começamos por identificar os tipos de segmentação que nos acometem. Em "Micropolitique et Segmentarité", o nono dos *Mille Plateaux* (1980), Deleuze e Guattari começam por binarizar e nos oferecem dois "tipos" de segmentaridade: uma primitiva e uma moderna, uma flexível e uma dura, uma molecular e uma molar. Esta dicotomia serve como salto para sua reflexão, que também começa oferecendo dois processos, dois movimentos diferentes da segmentaridade: a árvore e o rizoma. Acredito que esta conexão serve para chegarmos ao cerne do assunto, a árvore não sobrevive sem o rizoma e vice-versa, portanto toda sociedade, bem como todo indivíduo, é atravessada por dois tipos de segmentaridade, uma molar e uma molecular. Não se pensa em uma dicotomia, mas em uma política que é, ao mesmo tempo, *macro* e *micro*, homem e mulher e suas múltiplas combinações.

12. Algumas das outras *máquinas* sociais que funcionam amplamente nesse meio podem ser vistas no uso das seguintes noções: "educação", "delinqüência", "inclusão social", "solidariedade".

da subjetividade – não trabalham apenas nas relações interpessoais como também se colocam a partir de máquinas sociais – *mass-mediáticas* e lingüísticas. Segundo o autor, cada grupo social "veicula seu próprio sistema de modelização da subjetividade a partir do qual ele se posiciona em relação aos seus afetos, suas angústias e tenta gerir suas inibições e suas pulsões" (*Ibidem*: 21-22). Nesse caso, o que acontece quando reunimos sistemas de modelização da subjetividade heterogêneos em um encontro intenso e multiterritorial?

O projeto de abordagem de rua que é o foco dessa pesquisa faz essencialmente isso, não somente no sentido do encontro antropológico com os meninos de rua, mas, mais do que isso, no encontro molar entre meninos de rua, entre os meninos e os educadores, e entre cada um desses dois grupos com a assistente social, com as ONGs, com o governo, com o sistema capitalista. Não é suficiente identificar os meninos como *os pobres*, *os que sobrevivem*, *os que se viram*, e deixar de elaborar o funcionamento detalhado – nos micro-planos e nos macro-planos desse dado – como se fosse algo puramente explicativo de uma situação de origem e como se não afetasse profundamente o cotidiano dos atores de diversas formas.

Minha perspectiva se ajusta à tentativa de atravessar os dispositivos usuais da descrição para alcançar uma forma de explicitar a complexidade desses atores, em vez de reduzi-la às *interpretoses* e *significâncias*[13]. Busco, portanto, passar para o *funcionamento* concreto das diversas relações sociais envolvidas no encontro pesquisado, isto é, alcançar as *micropolíticas* em jogo nesse contexto. Assim, proponho oferecer uma breve *cartografia* de minha pesquisa de campo, que tem como objetivo a produção de um mapeamento de seus encontros e *agenciamentos*[14] sociais.

Verdade e mentira – um campo cartografado

Como dissemos acima, molar e molecular são planos de referência interdependentes, ainda que distintos[15]. Não se trata, de forma alguma, de opô-los como o mal ao bem, uma vez que constituem eixos necessários, ainda que os extremos de cada um deles tenham suas potencialidades perigosas: no molar – o muro branco, a falta de criatividade, a redundância; no molecular – o buraco negro, a loucura, a morte. Toda experiência precisa se reterritorializar, se molarizar, para criar e, ao mesmo tempo, todo território precisa se desterritorializar, produzir linhas de fuga, se molecularizar, para criar. Apesar das novas relações criadas, as experiências de rua dos meninos e meninas que acompanhei durante os últimos dez meses são muitas vezes violentas e tristes. Se tomamos como regra absoluta do etnógrafo que a representação da experiência dos nativos deve ser a base de qualquer pesquisa, tanto a idéia de que os meninos oferecem uma nova e melhor maneira de viver, quanto a noção de que a *identidade* e a *família* (ou melhor a falta dela) rege a vida deles, não têm coerência nenhuma. Como já indiquei no início do trabalho, a intenção é ultrapassar tanto descrições meramente culturalistas quanto aquelas que se fixam na pura negatividade da situação, quer dizer, que tratam meninos de rua como nada mais do que problemas sociais a serem resolvidos. Por conseguinte, tanto o molar quanto o molecular merecem suas elaborações.

Como já foi explicitado, a questão da *verdade* se coloca de forma instigante neste trabalho. Se apreendemos a noção de *verdade* usual como inerentemente molar, os atores do campo em questão se colocam da seguinte forma: os meninos são os sem-verdade; os educadores, por via de seus cargos, são os emissores da verdade; a assistente social, assim como a ONG e seus coordenadores são os produtores e os donos da verdade. A *verdade* é um bem importantíssimo para os seus produtores e donos porque ela define a existência e a coerência dos mesmos. Para os emissores, a verdade é um apoio fundamental em seu enfrentamento da molecularidade e os sem-verdade também utilizam a *verdade* como apoio em seu encontro com a molaridade apresentada no trabalho de "educação". A forma com que *essa verdade* permeia esse campo requer muita atenção, pois essa influência é central na atuação de projetos, governamentais ou não-governamentais, junto aos meninos e meninas de rua. Sem essa força, moldadora e delimitadora, a legitimidade desses atores seria impossível e, mais do que isso, o funcionamento do encontro entre os meninos e os educadores seria impensável. Se a verdade não é oferecida aos perdidos, aos que se desviaram do caminho comum, como encontrá-los? *Essa verdade* é uma potência *rostificadora* da experiência social[16].

Nessa linha, uma discussão mais ampla sobre a constituição dessa *verdade* molar, a partir de uma análise da noção de moralidade – tema que permeia todas as tentativas de "resgate"[17] de meninos de rua – é necessária, porém, por enquanto, deixo tal discussão para autores mais aptos (ver Nietzsche [1887] 1998; Donzelot [1977] 1980). Antes de mais nada, também precisamos reconhecer uma outra *verdade*,

13. No quinto platô "Sobre múltiplos regimes de signos", Deleuze e Guattari desenvolvem uma análise de quatro sistemas semióticos: o sistema presignificante, o significante, o contrasignificante e um possignificante. Eles identificam o sistema significante, que funciona a partir de significâncias e interpretoses infinitas, como "a neurose fundamental da humanidade". Um sistema semiótico despótico cujo funcionamento não permite linhas de fuga positivas, somente negativas, e que se baseia na identificação absoluta do excluído – o "contra-corpo", aquele que ultrapassa o nível de desterritorialização do signo significante no centro do sistema (1980: 144-47). Nas análises tradicionais do contexto em questão, a família muitas vezes funciona como este centro e as interpretações que dele se seguem prendem as relações analisadas a este signo.

14. Segundo Guattari, "um agenciamento comporta componentes heterogêneos, tanto de ordem biológica, quanto social, maquínica, gnosiológica, imaginária" (Guattari & Rolnik 1986: 317).

15. Os planos de referência molar (arborescente, organizador, significante, mecânico, linear) e molecular (rizomático, conectativo, a-significante, maquínico, superlinear), que Deleuze e Guattari utilizam na descrição de movimentos e formas relacionais, carregam uma qualidade fractal que não permite uma oposição dualista. Na descrição das multiplicidades que formam o inconsciente, Deleuze e Guattari, distinguem entre multiplicidades molares (extensivas, divisíveis, unificáveis, totalizáveis, organizáveis, conscientes ou pré-conscientes) e multiplicidades moleculares (libidinais, inconscientes e intensivas que não se dividem sem mudarem de natureza). Porém, eles advertem contra o estabelecimento de uma oposição dualista entre o molar e o molecular, que não seria nada melhor do que o dualismo entre o um e o múltiplo da psicanálise, que eles buscam ultrapassar: "Existem somente multiplicidades de multiplicidades formando um único agenciamento: bandos em massa e massas em bando. Árvores têm linhas rizomáticas e o rizoma pontos de arborescência". (1980: 47 – tradução da autora).

16. Ver nota 5.

17. Resgatar os meninos e meninas da rua é a concepção oficial do trabalho de abordagem de rua. Tanto a coordenação quanto os educadores usam essa noção, que faz parte de todo um vocabulário descritivo da situação desses meninos como um problema social, assim como a descrição deles como "crianças em situação de rua", "crianças em risco social", "crianças socialmente excluídas" e toda uma outra série de expressões que determinam, ou rostificam, a marginalidade dessas crianças e adolescentes e enfatiza a necessidade de reinserção total dentro das normas sociais e de socialidade capitalística: "A marginalidade chama o recentramento, a recuperação" (Guattari [1977] 1987: 46). No lugar de marginalidade, Guattari propõe a noção de "minoritário", que, em vez de considerar fenômenos sociais, como o dos meninos de rua, como uma carência, foca-se na maneira em que estas minorias sociais "exploram os problemas da economia do desejo (do sistema capitalístico) no campo urbano" (*Ibidem*: 47).

mais molecular, *maquínica*[18] e a-significante: a *verdade* como redefinidora de conceitos. Para facilitar, utilizaremos o exemplo anterior para tentar elucidar essa colocação e o problema antropológico em questão. Os termos *mãe* e *rua* – em seus aspectos molares, como *semióticas significantes* da família (o privado) e do espaço público – são utilizados criativamente pelos meninos e meninas de rua no termo "mãe-de-rua" para criar uma nova relação, uma nova socialidade. Se pensamos no termo como resultado das relações e não o oposto[19], no momento em que esse novo termo é estabelecido, por novas relações, ele também automaticamente redefine os anteriores para os atores em questão, já que as relações de *rua* mudam as relações de *casa* e vice-versa. Para usar uma noção wagneriana, no ato de se relacionar, distinções são feitas e estas fazem aparecer novas categorias. Com isso, parece-me necessário procurar a relação ou as relações por trás das distinções que criam os termos, em vez de os identificar de saída e, assim, molarizar um sentido definidor de cada termo (Wagner 1974; Strathern 1988).

O que isso tem a ver com a *verdade*? Tudo, já que a representação de qualquer fenômeno social é necessariamente difícil, como vimos no trabalho de Gregori, quando a verdade é definida pela alteridade. No caso citado, a dificuldade começa quando a noção de "mãe-de-rua" é tomada como uma identidade e não como o resultado de uma relação. Esse ato automaticamente define a "mãe-de-rua" como diferente da *mãe* e essa alteridade se consolida a partir da noção de *simulação*. Nessa perspectiva, a relação *mãe* é absoluta, é um fato concreto que não pode ser alterado ou transferido a uma relação tão temporária, tão insegura quanto "mãe-de-rua". Em *Defining Anthropological Truth*, Holbraad (2004) explicita a relação íntima entre a *alteridade* e a *verdade*, já que a primeira é necessariamente definida pela negação da segunda:

> Supostamente, se nosso objetivo é a explicação causal ou a interpretação adequada, estamos basicamente no negócio de "representar" os conceitos e práticas dos outros, que não são somente interessantes mas também disponíveis (compreensíveis) como negações dos nossos conceitos e práticas (Holbraad 2004; tradução da autora).

O autor defende a necessidade de ir além do conceito comum de *verdade*, que inerentemente se opõe à *falsidade*, para alcançarmos o objetivo definidor da antropologia, a saber, a representação dos fenômenos que observamos e dos quais participamos no trabalho de campo. O que precisamos, segundo o autor, é um conceito diferente de *verdade*. Para esse fim, e com base na idéia de que a criação de novos *sentidos* é um aspecto irredutível da vida social, Holbraad propõe a noção de *definição inventiva* que também distingue a noção de definição da noção tradicional de *verdade*. O autor define esse ato-conceito como "um ato-fala que inaugura um novo sentido através da combinação de dois ou mais sentidos anteriormente desconexos":

> Colocado como uma condição para sua própria definição, o definível toma precedência sobre seus definidores e, assim, não se pode dizer que esses últimos inauguram o anterior. Então, uma vez que definições inventivas são definidas como inaugurações – quer dizer, como invenções de (novos) sentidos –, segue que, diferentemente das definições verdade-funcionais, definições inventivas não são reivindicações-da-verdade (*Ibidem*; tradução da autora).

18. Para Guattari, a máquina social funciona a partir de um agenciamento maquínico com diversas outras máquinas sociais, aqui, a *verdade*, enquanto máquina social, é agenciada maquinicamente no ato de invenção do termo "mãe-de-rua", com a máquina público-privado, que é exposto pelos termos iniciais *mãe* e *rua*.
19. Ver Strathern (1988).

Holbraad desenvolve essa análise a partir de sua pesquisa sobre o culto do Ifá, em Cuba, para melhor descrever a maneira que os babalaôs utilizam a noção de *verdade* em suas afirmações sobre o caráter infalsificável dos pronunciamentos dos oráculos. Mas acredito que podemos utilizar a noção de *definição inventiva* quando consideramos novas maneiras de utilização de termos ou conceitos comuns. Esse seria o caso do termo "mãe-de-rua", pois, no ato da utilização desse termo por meninos e meninas de rua, tanto *mãe* quanto *rua* são colocados a partir de novos sentidos, novas experiências, novas relações. Assim, nesse plano descritivo, a proposta de *interpretação* – tanto pela confinação dessa categoria às meninas de rua, quanto pela adoção da noção de *simulação* e, portanto, pela insistência na noção de identidade – perde sua eficácia descritiva e representativa.

Vale enfatizar mais uma vez que Holbraad coloca, além de um novo parâmetro teórico, uma outra proposta metodológica, segundo a qual os pesquisadores devem voltar sua atenção para experiências mais fluidas e complexas, mais moleculares, do que aquelas por trás de noções molares, como a de identidade. O que não quer dizer, é claro, que noções molares como a de identidade não tenham seu lugar no trabalho antropológico, especialmente ao se considerar a maneira como tais conceitos são utilizados muitas vezes por nossos informantes, criando, assim, o campo em questão. Todavia, parece que essas noções têm ocupado, há muito tempo, um lugar hegemônico em pesquisas antropológicas, e que um equilíbrio precisa ser estabelecido. Além disso, tal esforço também envolveria uma reavaliação da maneira segundo a qual temos analisado noções molares. Quero dizer com isso que ao considerar-se a existência de relações moleculares as relações molares são necessariamente redefinidas e, por isso, precisam ser redescritas.

Para melhor pensarmos o uso metodológico da proposta de Holbraad, voltemos a outra situação, em que a noção de *verdade* tem um lugar central, a saber, a maneira pela qual as falas dos meninos muitas vezes não vão ao encontro de suas ações ou das informações obtidas por outros meios. Alguns antropólogos adotam a posição do serviço social em geral que é a de tentar distinguir a verdade da fantasia, ou da mentira. Contudo, enquanto esse método pode servir para os problemas muito práticos (molares) de assistentes sociais e educadores – como fazer uma visita domiciliar se o menino, um dia, fala um endereço e, no próximo dia, outro? –, o trabalho do antropólogo se coloca a partir de outro problema, a saber, qual é o lugar da mentira e da fantasia nas vidas dessas crianças, adolescentes e educadores?

A fim de esclarecer tal proposta, uma breve elaboração do campo em si é necessária. O projeto de abordagem de rua que faz o meu campo atende um grupo de meninos e meninas que, habitualmente, dorme em um local próximo ao centro da cidade do Rio de Janeiro. Atualmente, o projeto funciona com encontros diários, de segunda-feira à sexta-feira, das 10h00 às 12h30, e, nas terças-feiras, das 10h00 às 16h00. Nos dias de sol esse encontro acontece em uma praça pública onde existem três quadras de futebol, árvores com bancos e mesas na sombra para jogar damas, um parquinho para crianças, uma casinha para o guarda municipal (com banheiro e chuveiro) e um pequeno coreto (que normalmente serve como dormitório/banheiro para maiores de rua, mas que está sendo utilizado atualmente pelo grupo nos dias de chuva) sob o qual os garis da companhia municipal de limpeza guardam suas coisas.

Grande parte do trabalho é realizada na praça. As principais atividades desenvolvidas são o café da manhã, a higiene, o futebol, o desenho e a confecção de bijuteria – o futebol

atrai a maioria dos meninos. Eles demoram entre vinte e trinta minutos para andar do local onde dormem até a praça e fazem esta viagem todos os dias, cedo, em baixo do sol forte, muitas vezes descalços. As crianças, adolescentes e maiores que são atendidos pelos educadores, formam um grupo muito heterogêneo, em termos de idade, sexo, origem e hábitos.

A idade do grupo varia entre 7 e 25 anos (crianças, adolescentes e adultos), mas também existem bebês e crianças mais jovens, que dormem na rua com suas mães. A maioria dessas últimas está na faixa de 14 a 17 anos de idade. É difícil dizer exatamente, mas o grupo consiste em, aproximadamente, quatro meninos para cada menina. A maioria vem do Estado do Rio de Janeiro, muitos da Baixada Fluminense, mas também há meninos e meninas de diversos outros Estados. O grupo tem um núcleo pequeno que vive na rua constantemente. Mas uma grande parte dos meninos e quase todas as meninas passam boa parte do seu tempo na rua e voltam para a casa da família, ou de algum amigo, durante o fim de semana ou quando ficam doentes. Uma vez por semana, a prefeitura também faz um "recolhimento" das crianças e adolescentes de rua. A maioria já passou por abrigos e os meninos utilizam esses espaços, de vez em quando, para saírem da rua por algum tempo, por diversos motivos. Porém, essa ação voluntária raramente torna-se uma mudança absoluta; os meninos e meninas fogem dos abrigos com a mesma facilidade com que entram.

Comecei a acompanhar o encontro entre educadores e meninos na segunda semana de março de 2005. Marquei um encontro na praça com a assistente social que acompanha os educadores. No primeiro dia cheguei cedo demais. As crianças começaram a chegar antes dos educadores. Vi-os chegando, à distância e, para mim, pareceu claro que se tratava do grupo que eu estava esperando. Ofereço ao leitor uma imagem da chegada desses meninos.

Eu estava sentada em um banco, tentando ficar à sombra porque, às dez horas da manhã, o sol começava a queimar e esquentar a minha cabeça. A praça estava mais ou menos deserta e parecia um oásis no meio das ruas. Do raro comércio e dos prédios abandonados que rodeiam a praça – uma ilha com árvores e flores no meio de um mar de concreto quente –, provinham as poucas pessoas que passavam ou sentavam-se nos bancos, conversando, lendo o jornal ou dormindo. Um guarda municipal sentava perto do portão principal e garis tiravam folhas do gramado. Quando vi os primeiros meninos chegando, ainda à distância, no primeiro momento, na forte luz do dia, eles pareciam sombras magras e escuras atravessando as ruas, sombras que vinham de todas as direções para repousarem nos bancos da praça e se recuperarem: um *devir-sombra*[20], um *devir-molecular*, que se reproduz sem cansaço, sem direção; um bando que mina as "grandes forças molares: família, profissão e conjugalidade" (Deleuze & Guattari 1980: 285). Quase todos mantinham a mão

20. O "devir" está relacionado à economia do desejo: "Os fluxos de desejo procedem por afetos e devires, independentemente do fato de que possam ser calcados sobre pessoas, sobre imagens, sobre identificações. Assim, um indivíduo, etiquetado antropologicamente como masculino, pode ser atravessado por devires múltiplos e, aparentemente, contraditórios: devir feminino que coexiste com um devir criança, um devir animal, um devir invisível, etc. Uma língua dominante pode ser localmente capturada num devir minoritário" (Guattari & Rolnik 1986: 318) Segundo Deleuze e Guattari, o devir é necessariamente um devir minoritário e molecular: "uma irresistível desterritorialização, que anula de saída as tentativas de reterritorialização edipiana, conjugal ou profissional" (1980: 285 – tradução da autora). O devir-sombra dos meninos se refere a seus movimentos entre os territórios marcados por eles dentro da cidade, quando se esforçam para não serem detectados e preferem andar sozinhos ou em grupos pequenos. Este devir se opõe ao devir-menino e ao devir-bando que os fazem aparecer e dominar um determinado território ou momento.

na boca e logo pude reconhecer o *thinner*, pelo cheiro, que impregna até a pele dos meninos e queima seus pulmões e suas mãos. O cheiro começou a despertar-me outras sensações, mais concretas, como se o cheiro do *thinner* atravessasse o calor do dia e me acordasse. Comecei a perceber mais os detalhes da "ilha" que era a praça – o fedor de fezes, a boca de fumo, a pança do guarda – e, com isso, também via, pela primeira vez, os corpos, rostos, olhos embaçados e sorrisos perdidos dos meninos.

Cada encontro tem uma estrutura. Quando os educadores consideram que reuniram um bom número de meninos – decisão que também depende daqueles que chegaram, e, ainda, de os meninos acharem que outros virão – eles começam uma oração. Normalmente um educador puxa a oração começando com um curto discurso sobre o projeto, sobre algum acontecimento ou com uma história tirada da Bíblia. De vez em quando, os meninos também pedem para falar ou contribuem com o discurso do educador com exemplos pessoais do tema que está sendo tratado. Após esse discurso, a oração consiste em um "Pai Nosso" e uma "Ave Maria": um *ritornelo*[21], com uma força fenomenal para pacificar os meninos. Após a oração, os educadores servem o café da manhã: suco ou leite com achocolatado e biscoito ou pão com manteiga. Normalmente, todos repetem o lanche. A fome de alguns meninos é interminável. Eles comem rápido e brigam por quererem comer mais, mesmo quando não tem mais comida. No entanto, eles também dizem que não ficam sem comida porque várias "instituições" os ajudam na rua. Eles dizem que recebem café da manhã, almoço de uma igreja, lanche e jantar de diversas pessoas; o que é confirmado pelos educadores. Porém, estes últimos também falam que eles deixam de comer mesmo quando têm com o que se alimentar, porque o *thinner* suprime o apetite. Mas, quando eles param de cheirar, dizem que a fome é desesperadora. Também há aqueles meninos que gostam de dar demonstrações do seu autocontrole para os outros meninos e para os educadores, e, por isso, chegam falando alto: "Tia, eu só quero um pão e um copo de Nescau".

Terminando o café da manhã, os meninos correm direto para a quadra de futebol e se dispõem no jogo em times de cinco pessoas. Quando são poucos, os educadores também jogam; quando são muitos, a cada partida o time que perdeu sai e os que ficaram de fora formam um novo time. São poucos os meninos que não querem jogar, mas sempre há um ou dois. Já as meninas raramente jogam bola. Os que ficam de fora do futebol jogam vôlei, damas, dominó, bola de gude, fazem bijuteria, desenham e conversam com os educadores e a assistente social. Estes últimos tentam reconstruir as histórias de vida dos meninos – seus nomes reais (muitos usam apelidos ou nomes falsos), suas idades, suas naturalidades – e, a partir dessas informações, procuram oferecer algum tipo de ajuda às crianças ou adolescentes, tais como: documentos, visitas domiciliares, acompanhamento médico etc.

Enquanto o maior objetivo do projeto é o "resgate individual" dos meninos e meninas,

21. Deleuze e Guattari denominam quatro tipos de ritornelo: "(1) ritornelos territoriais que buscam, marcam e agenciam um território; (2) ritornelos de função territorializada que assumem uma função especial no agenciamento (…o ritornelo dos Amantes que territorializa a sexualidade do amado…); (3) os mesmos, quando estes marcam novos agenciamentos, passam a novos agenciamentos por meio de desterritorialização-reterritorialização; (4) ritornelos que colecionam ou juntam forças, no centro do território ou para sair do mesmo (estes são refrões de confrontação ou de partida que às vezes trazem um movimento de desterritorialização absoluta…)" (1980: 402-3; tradução da autora). Aqui a oração aparece como o primeiro desses ritornelos, como um ritmo de agenciamento territorializante: como um centro pacificante e extremamente frágil no meio do caos no início de cada encontro.

ou seja, tirá-los da rua, os educadores e a assistente social sabem que esse é um trabalho muito difícil e, portanto, também lhes oferecem o que é de mais valia: um lugar onde os meninos podem encontrar carinho e amizade. Embora esse último aspecto tenha também uma função molar de resgatar a auto-estima dos meninos com o objetivo maior de tirá-los da rua, molecularmente, no dia-a-dia, esses afetos se desenvolvem como base das relações nos encontros. Os meninos expressam enfaticamente que o que os educadores têm a oferecer é felicidade, carinho e respeito. Como uma menina falou: "São poucas as pessoas que falam com a gente da forma que vocês falam, sem preconceito. São poucas as pessoas que não vêem a gente só como meninos de rua, e que não se aproveitam, mas tentam ajudar; que fazem coisas legais com a gente".

Os educadores e a assistente social procuram desenvolver novas atividades para os meninos e meninas. Uma dessas tentativas foi a de promover um dia de celebração dos aniversariantes de cada mês. Essa comemoração oferece uma situação interessante para retomar a questão da *verdade* e da *mentira*.

Em um dos encontros, a assistente social, Luísa, me pediu para ajudar a recolher as datas dos aniversários. Então, escolhemos um dia em que muitos meninos estavam reunidos e, durante o jogo de futebol, pedimos a todos que dissessem suas idades e datas de nascimento. Foi um exercício interessante. Alguns dos meninos respondiam à pergunta diretamente, mas muitos tinham dificuldade em lembrar as datas, suas idades e especialmente o ano em que nasceram. A lista abaixo apresenta as datas de nascimento e as idades dos 16 meninos que estavam presentes naquele dia:

Sérgio: **22/12/?** – 22 ou 23 anos
Professor: 10/10/90 – 15 anos
João Grande: **21/08/82** – 23 anos
Pai-nosso: 08/06/81 – 24 anos
Silvio: **22/08/86** – 18 anos
Gato: **22/09/?** – 15 ou 16 anos
Pirulito: **22/07/87** – 17 anos
Daniel: 18/03/81 – 24 anos
Tiago: **22/08/80** – 25 anos
Pedro Bala: 31/12/? – 13 ou 14 anos
Chinês: 03/10/79 – 26 anos
Charles: 25/12/89 – 16 anos
Capixaba: 10/04/84 – 25 anos
Paulista: 24/10/90 – 15 anos
Gordinho: 12/02/90 – 15 anos
Sem-Pernas: 02/07/? – entre 15 e 18 anos

Em primeiro lugar, percebe-se que, nesse dia, havia uma proporção muito grande de maiores, o que não é recorrente. Além disso, enquanto eu perguntava sobre os aniversários, o que mais me chamou a atenção foi o fato que muitos dos meninos nos diziam datas parecidas (as que estão em negrito). Esses meninos eram os que tinham mais dificuldade em se lembrar das datas dos seus aniversários. Eles formavam um grupo coeso, que demonstrava intimidade entre si, tendo em vista que dispunham de muita convivência, de muito "tempo de rua" juntos. Todos responderam à pergunta individualmente sem antes conversar com os outros, com a exceção do João-Grande[22] que não pôde nos responder até que Silvio informou sua data, "só sei que meu aniversário é um dia antes do que o dele, tia".

Sabemos que alguns dos meninos, como Sem-Pernas, não gostam de revelar suas idades porque querem permanecer como menores de idade. Especialmente para aqueles que aparentam fisicamente serem menores, apesar de não o serem, essa é uma posição importante frente à polícia, que significa não ir para a cadeia junto com os adultos. Em outro plano, ser menor

22. Os nomes utilizados aqui são uma mistura de nomes comuns que coloquei no lugar dos nomes reais e, no caso dos apelidos, usei aqueles criados por Jorge Amado em *Capitães de Areia* (1937).

também significa: continuar a se relacionar com os outros menores, não ter que crescer, não ter que mudar ou "tomar uma atitude", continuar a ser um menino de rua.

A exemplo dessa necessidade de manter-se como um menor, relato a ocasião em que um senhor de mais ou menos 40 anos, morador de rua, veio me pedir uma quentinha no dia em que estávamos dando almoço aos meninos. Respondi a ele que primeiro iria servir comida aos meninos e que depois eu lhe daria de comer; em seguida, ele me respondeu: "mas eu sou menino, tia". Muitos dos maiores no projeto continuam se considerando meninos e, assim, problematizam a linha oficial da ONG segundo a qual o projeto tem como prioridade oferecer serviços exclusivamente aos menores. Os educadores lidam com essa dificuldade diariamente, sabendo que a passagem à maioridade para os meninos – e, especialmente, para aqueles que estão na rua desde cedo – não é somente uma mudança de idade ou identidade, mas uma mudança de relações, pois ser maior significa ter uma relação diferente com a polícia, com as ONGs, com o tráfico e com os outros meninos de rua.

Podemos considerar a maneira por que alguns maiores se declaram mais novos como uma mentira ou fantasia que faz parte de sua eterna *viração* e *sobrevivência*. Porém, uma análise das datas dos aniversários em si e da semelhança entre elas, também fornece outro plano interessante para a representação desses dados. Como já coloquei, os meninos que deram as datas semelhantes são meninos que moram há muito tempo juntos na rua. Também, como foi explicitado, a passagem do tempo é um dado problemático para os meninos. Além do exemplo referido acima, os meninos têm muita dificuldade em equacionar suas experiências com o tempo e demonstram a mesma dificuldade em falar sobre o futuro. O que importa para eles é o tempo em que convivem juntos. É a relação entre eles na rua que os leva a saírem de casa e a passarem as maiores dificuldades, e até morrerem, para estarem juntos: "Porque eu voltei para a rua? Para visitar meus amigos, meus irmãos, tia". Impressionante é a quantidade de meninos que estão em casa mas voltam para a rua, por alguns dias ou semanas, para visitarem seus amigos. Seria fácil dizer que é mais por causa das drogas. É certo que, em alguns casos, esse fator predomina, mas, em muitos outros, conheci meninos que não são usuários e que fazem essas "visitas" regularmente. Levando em consideração a importância dessas relações entre os meninos, podemos analisar a semelhança entre as datas de aniversário como uma expressão dessas relações, desse tempo juntos, e, sobretudo, como uma visualização da união entre eles, o *devir-bando* dos meninos. Para voltar aos parâmetros teórico-metodológicos anteriores, ser *menino de rua* é uma *identidade* que os torna visíveis para o mundo exterior e eles sabem como utilizar essa *identidade* – para dar medo ou criar pena dependendo do contexto –, mas também é um *agenciamento coletivo de enunciação*, é a produção de uma subjetividade e uma *definição inventiva* – aqui tanto ser *menino* como *de rua* são sentidos desterritorializados e reterritorializados pelos meninos, em relação.

O tempo também faz aparecer outra dimensão, a do tato, e, em conexão com isto, a corporalidade. Para pensar essas questões e, com isso, os movimentos molares e moleculares que as transversalizam, proponho que pensemos, provisoriamente, em dois *planos de imanência* (de vida): o plano estratégico e o plano tátil. O plano estratégico se refere às formas de socialidade que se baseiam na aplicação eficaz de recursos ou na exploração de condições favoráveis, visando o alcance de *determinados objetivos* – como no sentido de uma estratégia para sobreviver na rua, uma estratégia para sair da rua, uma estratégia para resgatar da rua ou até uma estratégia para o agenciamento – e que, portanto,

utilizam a temporalidade como eixo para movimento. Por sua vez, o tato é uma experiência que ocorre em um certo vácuo temporal, quer dizer, não depende de recursos ou de condições exteriores ao ator, mas da própria sensibilidade de cada ator ou grupo com relação ao seu ambiente físico ou relacional. Assim, o plano tátil indica formas de socialidade baseados na conexão criativa de diferentes experiências (táteis e estratégicas). Quanto ao campo em questão, o plano tátil se manifesta na maneira pela qual meninos e educadores se relacionam durante parte de seus encontros – fora de um contexto que depende do posicionamento social (condições) de cada ator (educador, menino, menina) e que se direciona sempre a um determinado objetivo –, nas conseqüências dessa situação (as histórias contadas, as amizades formadas), e, também, no modo que esses atores passam, constantemente e com facilidade dessa forma tátil de se relacionar a uma situação "educativa" muito tradicional e extremamente estratégica. Essas passagens dependem da sensibilidade de cada ator, em conexão com outros atores e outras experiências. Ao mesmo tempo, a criação de novos territórios existenciais, em que relações hierarquizadas podem existir ao lado de relações cuja natureza nega tais hierarquizações, depende da habilidade do ator em, estrategicamente, utilizar essas percepções para formar uma nova relação. Assim, o plano tátil e o plano estratégico podem ser entendidos através da relação interdependente e fractal entre a percepção e a criação. [23]

Geralmente falando, seria possível identificar os meninos como atuando em um plano mais tátil, no sentido em que a anti-temporalidade (e não a ausência de) e a corporalidade influenciam fortemente o estilo em que eles se relacionam. Já os educadores estariam associados ao plano estratégico, na maneira em que, *grosso modo*, eles conceitualizam a razão do seu trabalho e os fatores que regem a concepção oficial de sucesso em um atendimento: o futuro – planejamento para, auto-estima para, responsabilidade para etc. Porém, o que também interessa é o modo como esses dois planos se cruzam molarmente, se agenciam e se articulam molecularmente no encontro entre meninos e meninas de rua e educadores de rua. Nesse sentido, as datas de aniversário dos meninos fornecem uma situação interessante dessa articulação, já que, no plano estratégico, eles fantasiam sobre suas idades e datas de aniversário por uma razão muito prática – ser menor quer dizer ser protegido –, mas, em outro sentido, o plano tátil também se expressa na maneira em que as datas também descrevem a relação íntima entre os meninos.

Encontros Molares – Agenciamentos Moleculares

Na análise de Guattari, o Capitalismo Mundial Integrado (CMI) é diferente de um capitalismo universal hegemônico ou totalizado. O CMI precisa ser variado e controlar diferentemente cada situação, além disso, ele depende da existência de linhas de fuga para a constante renovação de sua força. Guattari diz, nos Anos de Inverno, que o CMI é um sistema vampírico e, portanto, em conexão com o platô do devir, ele é um sistema contagioso, um sistema molecular.

> O vampiro não se afilia, ele contagia. A diferença é que o contágio, a epidemia, põe em jogo termos completamente heterogêneos: por exemplo, uma homem, um animal e uma bactéria, um vírus, uma molécula, um micro-organismo (Deleuze & Guattari 1980: 295; tradução da autora).

23. A corporalidade é um tipo de experiência particularmente apto para uma descrição da tatilidade, porém, vale enfatizar que não se deve pensar que a tatilidade depende da corporalide – a tatilidade não é puramente física e também se manifesta através de outros sentidos.

Esse funcionamento vampírico, esse contágio, destaca um outro elemento central do CMI: a produção da subjetividade. O CMI, bem como sua habilidade reprodutiva, depende de um investimento profundo na construção da subjetividade e da flexibilidade, que, por sua vez, permite linhas de fuga, que permitem a vitalidade dos movimentos sociais...

As ONGs representam uma territorialização molar desta vitalidade, o que não quer dizer que os movimentos sociais também não façam esse movimento molar, ou que as ONGs não contenham elementos moleculares. Como já foi exposto, esses processos são interdependentes. Porém, acredito que, atualmente, as ONGs e a proliferação destas indica uma captura brutal e muito efetiva para a produção da subjetividade capitalística[24]. Segundo Hardt & Negri (2001), em uma reflexão sobre essa produção social, uma intervenção do Império se baseia numa intervenção moral:

> O que chamamos de intervenção moral é praticado hoje por uma variedade de entidades, incluindo os meios de comunicação e organizações religiosas, mas as mais importantes talvez sejam as chamadas organizações não-governamentais (ONGs), as quais, justamente por não serem administradas diretamente por governos, entende-se que agem a partir de imperativos éticos ou morais (2001: 54).

O "risco social" enfrentado pelos jovens em questão é o risco de exclusão de um sistema social – o CMI – e é fundamental entender o funcionamento dessa perspectiva: o significado é muito amplo e depende muito do contexto em questão. A noção de "exclusão social" é um dispositivo rostificador que funciona para a identificação de um "problema" e sua "solução". Como foi colocado por Hardt e Negri, essas organizações "lutam para a identificação de necessidades (...). Por meio de sua linguagem e de sua ação, eles primeiro definem o inimigo como privação e depois reconhecem o inimigo como pecado" (Ibidem: 55). A maior privação é a exclusão, porque só os incluídos, nessa perspectiva, podem ter acesso a tudo aquilo que o CMI oferece de "bom": casa, carro, família, emprego. Nesse sentido, a população de rua e, especialmente, as crianças são os mais excluídos, os mais "marginais", e vemos então que caímos em uma das divisões binárias mais clássicas, o bem e o mal, porque, no final, se inclusão é tudo de bom, exclusão só pode ser tudo de ruim. A legitimação moral do CMI – como a única opção possível – é concreta e profunda.

O funcionamento do CMI é sutil porque ele funciona na produção da subjetividade, contudo, seria pura teorização dizer que dentro do funcionamento de ONGs e outras organizações, as pessoas, por definição, atuam para cumprir todas as necessidades do sistema capitalístico. Na realidade, esse sistema tem suas brechas, especialmente em um encontro tão brutal entre molar e molecular, que se coloca no encontro entre o sistema capitalístico – as ONGs – e os meninos de rua. Muitas linhas de fuga são criadas e, por mais que estas tenham a tendência de se reterritorializarem duramente, existem momentos em que as linhas de fuga carregam o potencial de escapar ao muro branco e ao buraco negro. Portanto, as ONGs também carregam um potencial heterogênico. Esse potencial se revela na maneira em que os atores se conectam, tanto meninos quanto educadores, e tanto em suas relações interpessoais quanto com relação à situação social em que eles se encontram.

24. Guattari utiliza o conceito 'capitalístico' para enfatizar a maneira em que o CMI depende da construção de subjetividades.

Cada um dos meninos e meninas de rua e dos educadores tem suas histórias e suas experiências que repercutem no projeto de diferentes maneiras, segundo as relações que os meninos estabelecem entre eles, com os educadores e comigo, claro. Contudo, certos personagens parecem se conectar mais com minhas atuais reflexões, por motivos que logo se tornaram óbvios. Nesse momento, eu lhes apresento duas dessas pessoas: Pedro Bala (13 anos), menino de rua; e Maria, educadora e ex-menina de rua. A partir de uma breve descrição desses atores e da maneira pela qual eles se relacionam e se conectam com os diversos elementos do campo, pretendo esboçar uma visão mais clara das idéias colocadas neste trabalho.

Os três atuais educadores sociais (título oficial) do projeto em que realizei a minha pesquisa de campo são ex-beneficiários da ONG que financia o projeto e todos ainda fazem parte de outro projeto que visa fornecer "cidadania" através de seus trabalhos. Daniel nunca foi "de-rua", mas vem de uma comunidade-favela da Zona Sul do Rio de Janeiro. Samuel já morou na rua, mas não se considera como "ex-de-rua", mas como "ex-infrator" – por razões que não tenho espaço de elaborar no presente trabalho. Ele foi "acolhido" pela ONG e atualmente também coordena uma escolinha de futebol nos fins de semana, financiado pela mesma ONG, em um bairro no subúrbio do Rio de Janeiro. Maria morou durante cerca de dez anos na rua, no centro do Rio de Janeiro, e se considera "ex-de-rua". Atualmente, além de trabalhar no projeto de abordagem de rua, ela também cumpre diversos papéis em outros projetos da ONG. Dos três educadores, o único que chegou ao ensino superior foi Daniel, que atualmente cursa Serviço Social em uma universidade particular, financiado pela mesma ONG. A formação deles como educadores sociais se baseia em cursos informais de curta duração.

Maria foi para a rua com sua mãe, quatro irmãs e dois irmãos, aos seis anos de idade, após a separação dos pais, situação que deixou a mãe e as crianças desabrigadas. Sua mãe ainda conseguiu alugar um barraco em um bairro longe do centro do Rio de Janeiro, mas, nas idas e vindas da casa para a rua (onde ela vendia doces), eles acabaram perdendo o barraco e seus pertences. Logo que começaram a morar na rua, o irmão mais novo de Maria foi levado por um casal – ela diz que, na época, não existiam termos para se dizer que ele havia sido seqüestrado – e foi criado por outra família. Ela e suas irmãs só reencontraram este irmão muito tempo depois, quando ele já era adulto. O outro irmão mais velho morreu "por causa do sofrimento que ele passou na rua". Maria passou a ser responsável pelas suas quatro irmãs, já que a saúde de sua mãe também começou a ser prejudicada por viver na rua. Ela diz que foi "resgatada" da rua, por outro projeto que trabalhava com meninos e meninas de rua, na época, no centro do Rio de Janeiro. Também era um projeto de abordagem através do qual, após muito tempo e muitas "conquistas", ela conseguiu sair da rua. Começou a estudar e, para que tivesse uma ocupação e, assim, ficasse fora da rua, ganhou uma "função" dentro do projeto. Mas suas irmãs e sua mãe continuavam morando na rua. Foi só depois que Maria falou que não conseguia sair da rua sem sua família que o projeto levantou dinheiro e comprou um barraco numa comunidade-favela na periferia do Rio de Janeiro. Nessa ocasião ela tinha dezesseis anos de idade e, logo que se mudaram para lá, sua mãe faleceu. Maria ainda mora no mesmo bairro.

Quando Maria saiu da rua, uma de suas primeiras "funções" dentro do projeto, que a atendia na época, foi como auxiliar de educação em uma casa. Ela organizava atividades para meninos e meninas de rua durante o dia. Maria diz que um educador e coordenador do projeto,

Fernando – que também foi um dos fundadores da ONG para a qual ela trabalha atualmente – viu que ela tinha uma vocação para ajudar os meninos e meninas e sugeriu que ela começasse a aprender o cargo de educadora. Ela diz que uma das razões pelas quais ela se interessou por esse cargo foi por ver educadores fazerem e falarem coisas que ela não achava certo quando ela era menina de rua:

> A pior coisa que se pode falar para um desses meninos é que não tem mais jeito. Quando eu era menina de rua eu era muito danada e tomava muitas drogas. Eu ouvi educadores falarem que não tinha mais jeito para mim e sempre pensava que se eu fosse educadora não faria isso. Sempre tem jeito, ainda mais quando se fala de crianças.

Maria afirma que para quem já passou por isso é mais fácil entender o que os meninos pensam, como e porque eles reagem:

> A rua foi uma faculdade para mim. Para quem já viveu isso, é mais fácil entender a maneira em que esse meninos e meninas são violentados de todas as formas, não só de forma física, mas mesmo no olhar, na falta de respeito, no fato de você não ter onde chamar de casa ou paradeiro, porque quando você acorda de manhã as pessoas te expulsam e jogam um balde de água em você.

Maria fala que as pessoas que não conhecem os meninos não sabem de suas vidas e nem querem saber; dão dinheiro, mas querem distância:

> Comida eles arrumam em qualquer lugar, mas carinho e amor, tocar e ser tocado, isso é mais difícil e é isso que a gente dá a eles. E aqui você tem que saber com quem você trabalha, você é agredido, é um trabalho difícil. Eu sei porque eu passei por isso. Tudo tem sua teoria e sua prática, minha experiência de rua foi a prática, aqui é a teoria para mim.

Maria sabe mais do que ninguém das dificuldades da vida na rua, mas também ressalta que certas atitudes são difíceis de encontrar fora da rua:

> Você pode estar dormindo debaixo de um viaduto com outra pessoa que você não conhece e que está na mesma situação que você, mas, mesmo assim, o pouco que ela tiver ela divide com você. Enquanto tem muitas pessoas que têm condições muito melhores, que não te dão nada. Esse é o bom da rua, são as pessoas e a convivência com elas.

É evidente que a vida de Maria revela muitas "conquistas": o fato de ter tirado sua família da rua, de ter conseguido sua casa, de seguir com seus estudos e de "dar condições" a seu filho. Maria fala da dificuldade que teve em largar a rua e mudar de vida e de atitude. Porém, também podemos dizer que, por mais que ela tenha saído da rua, as condições em que ela saiu também são muito especiais. Maria não é mais de-rua, mas seu relacionamento com os meninos e as meninas de-rua continua. Essa possibilidade de manutenção de vínculo, nesses termos, não é comum. O encontro molar de Maria com a ONG, que lhe ofereceu sua saída de uma vida violenta e difícil, tanto fisicamente quanto conceitualmente, proporcionou condições para que ela continuasse a se relacionar com os meninos e meninas que ficaram na rua – não os da sua geração[25], mas a dos atendidos pelos projetos de abordagem – e, também, com os meninos e meninas com os quais ela

25. "Dos que ficaram na rua, muitos já morreram, muitas meninas viraram prostitutas, outros conseguiram um barraquinho, casaram e estão trabalhando, mas além dos educadores vejo eles pouco e somente por acaso".

conviveu na rua e que tiveram a mesma oportunidade que ela (Maria parece conhecer todos os educadores de rua da cidade) e organizações e coordenadores (antigos educadores) que também a atenderam quando era menina de rua.

Essa situação foi estimulada por Maria da mesma maneira intensa e tátil com que ela se relaciona com os outros e resultou em uma rede de relações impressionante, pois – além das relações do passado, no antigo projeto que a atendeu, e com todas as pessoas com quem ela conviveu naquela época – Maria também se relaciona ativamente com os meninos e meninas de rua que ela atende no projeto de abordagem atual.

Ela baseia muitas de suas avaliações sobre os meninos e outras pessoas no modo como eles olham e se movem: "eu sei quando um menino quer falar mas não sabe como, pelo seu olhar, pela sua forma de se mexer". Esse modo ilimitado e, por isso, molecular de se relacionar, tende a entrar em conflito com a visão mais "profissional" da assistente social que critica o fato de Maria não conseguir romper relações com meninos e meninas que já foram "resgatados" pela organização, mas que continuam a pedir apoio. Os meninos tendem a ligar para a Maria antes de ligar para a assistente social ou para os coordenadores. Um exemplo foi o caso de Regina, uma ex-menina-de-rua que foi atendida pela ONG no passado e que recebeu um barraco para ela e seus cinco filhos nesse atendimento. Recentemente ela engravidou novamente, mas a criança nasceu prematura de quatro meses e foi incubada. A primeira pessoa para quem ela ligou, a cobrar, do hospital, numa sexta-feira, foi para Maria, pedindo companhia e ajuda, pois, ela não tinha dinheiro nem roupas. A ligação caiu sem que Regina falasse o nome do hospital em que ela estava, Maria passou o seu fim de semana e feriado procurando a menina nos hospitais públicos da Baixada Fluminense e do Rio de Janeiro para levar roupas para ela e para a criança. Ao encontrá-la, além das roupas, ela também deixou um pouco de dinheiro e um cartão telefônico. "Uma pessoa não deixa de ser um atendido nosso só porque saiu da rua", ela me disse na ocasião. Certamente, essa atitude é estimulada até um determinado ponto, o que se vê na maneira pela qual ela foi atendida, mas Maria se ressente que as coisas tenham mudado e por isso se esforça para manter sua independência da ONG e de qualquer outra pessoa. Maria se orgulha por não ter que, fisicamente, depender de ninguém: "A única coisa que eu não sei fazer é mexer com computador, mas isso eu também vou aprender".

A forma como Maria pensa suas relações, tanto com os meninos como com os outros educadores, a assistente social e os coordenadores, e a maneira como ela age nessas relações – através do toque, do controle da distância física, de um olhar ou sorriso, da ausência de um limite de relação – é indicativo daquilo que nomeio de um plano tátil de relacionamento, um agenciamento molecular de fluxos heterogêneos. Porém, também é importante destacar o plano estratégico: no modo como ela afirma sua independência e auto-suficiência, no jeito assertivo com que ela se relaciona com os outros e nas suas falas a respeito de como ela teve que ser "resgatada" da rua – "eles me mostraram quem eu era com um espelho e, assim, levantaram minha auto-estima". Movimentos molares e moleculares funcionam no processo de *definição inventiva* (que ao meu ver não se restringe somente a conceitos ou palavras, como também se desenvolve na forma pela qual os atores se relacionam) simultaneamente nas ações e nas falas de Maria.

Os meninos e meninas de rua que conheci no projeto de abordagem apresentam esses mesmos movimentos: o plano tátil, muitas vezes, parece escamotear o plano estratégico; o molecular parece afogar o plano molar, mas em seus encontros altamente molares com os

educadores de rua esses dois planos aparecem e, assim, eles fazem funcionar e aparecer a potência de redundância, de loucura, de morte e de criatividade, tudo ao mesmo tempo.

Pedro Bala tem mais ou menos treze ou quatorze anos de idade. Ele mora na rua desde os 5 ou 6 anos de idade. Sua mãe também morou na rua durante muito tempo. Atualmente ele tem pouco contato com sua mãe, que mora em um pequeno barraco em um antigo galpão abandonado onde cerca de 30 famílias construíram suas pequenas casas de madeira e papelão, ao lado de uma das novas e enormes construções laranjas do prefeito César Maia. Ele tem um irmão mais velho, Anderson (de 25 anos), que também mora na rua há muito tempo e que participa dos encontros regularmente, mas, atualmente, ele está ficando mais tempo na casa de sua mãe. Os dois fazem parte de um núcleo estabelecido dentro do grupo maior de meninos e meninas que se reúnem com os educadores diariamente. Os outros meninos, no entanto, também costumam se diferenciar dos dois irmãos por serem mais escuros e por terem uma família visivelmente muito pobre. Todos conhecem a mãe dos dois irmãos, que, segundo os meninos, é alcoólatra e costuma procurá-los onde os meninos costumam dormir. A maioria dos meninos vem de famílias de baixa renda da Baixada Fluminense e não do centro do Rio de Janeiro. A visibilidade da situação familiar de Pedro e Anderson parece diferenciá-los. Pedro Bala raramente falta aos encontros com os educadores que têm um carinho muito especial por ele, mas ao mesmo tempo todos (educadores e meninos) identificam Pedro como um menino que perturba muito – ele está sempre brincando e provocando o grupo como um todo. Nessas situações, os meninos tendem a chamar a atenção de Anderson para controlar seu irmão. Em outras ocasiões mais sérias, os meninos tentam bater em Pedro, mas ele é muito rápido e ao mesmo tempo Maria diz que os outros meninos "têm pena do Pedro Bala", por causa de sua situação extrema – Pedro e Anderson são dois meninos que perturbam muito os educadores e a função molar do projeto porque eles não acreditam que os meninos tenham uma saída. De fato, apesar da gozação dos meninos, Pedro e Anderson despertam muita simpatia dentro do grupo e até as meninas de rua tentam sugerir a Pedro que ele deve conversar com sua mãe, mas ele se recusa.

Nos encontros, Pedro Bala se faz sempre notar em função da maneira como se relaciona com todos, tanto educadores, quanto meninos. Ele fala pouco, a não ser quando está brincando com alguém no futebol. Mas ele abraça, morde, beija e belisca o tempo inteiro. A relação com o Pedro é intensa e acontece quase completamente a partir do corpo. O que ele mais gosta de fazer nos encontros, além de jogar futebol (ele é um artilheiro e goleiro talentoso), é ficar pendurado no pescoço de um educador ou menino, mordendo, beliscando e beijando. Ele nunca freqüentou a escola. Assim como Anderson, ele aprendeu na rua a ler um pouco e a contar. Diferentemente de seu irmão e de todos os outros meninos do grupo, Pedro nunca usou drogas e nunca volta para casa. A pista é o reino de Pedro Bala, ele passeia pelas ruas, sozinho ou com seus amigos. Ele degusta todos os prazeres e sofrimentos que as ruas do Rio de Janeiro têm a oferecer. Ele também é um observador astuto e suas observações se molarizam em seus lindos desenhos e sob a forma de agressão verbal e física. É difícil imaginá-lo fora da rua e a rua sem Pedro Bala. Os educadores identificam essa situação e a maior frustração é não ter o que oferecer a um menino como ele, além de muito carinho.

Pedro, sua maneira de se relacionar e viver, pode ser muito bem considerado como o exemplo por excelência do plano tátil. Sua corporalidade e espontaneidade indicam isso e, com certeza, seria difícil encontrar tantos elementos desse território como encontramos

em suas ações. Porém, sua fala e sua identificação absoluta com a rua, que também se evidência na sua total lealdade aos educadores e aos encontros com eles, demonstra a maneira com que o plano estratégico funciona em seus relacionamentos e em suas experiências de rua. Uma indicação desse plano molar é a maneira como, apesar de todas as suas brincadeiras, Pedro é um dos meninos que mais leva a sério o momento de oração e o respeito pelos educadores – tudo que ele parece querer é se agenciar.

Pedro Bala é independente, foge das tristezas que encontra na casa de sua mãe. Anderson nunca consegue convencer seu irmão a voltar para o pequeno barraco que sua mãe oferece como alternativa. Apesar de suas tentativas de se agenciar com o exterior (da rua), Pedro faz sua vida inteiramente na rua, porque a vida que ele conhece e que ele criou está na rua. Sua afetividade com outros meninos e meninas, com os bebês das meninas de rua e com os educadores indica seu território existencial. A molecularidade de suas relações se reterritorializa na rua e, por enquanto, somente na rua.

A situação dos meninos e meninas de rua que conheci nesses últimos dez meses é difícil e violenta. Ela não representa de forma alguma uma realidade utópica. Ao mesmo tempo, não deixa de ser palco para uma criatividade que revela formas de relacionamento com os quais talvez tenhamos muito a aprender. Nessa linha, o trabalho que continuo a desenvolver tem como uma de suas motivações principais um desejo de afetar os leitores, sejam eles antropólogos, outros acadêmicos ou pessoas que se interessam por esses atores, por razões profissionais ou não, da mesma maneira como fui afetada pelas amizades que esses meninos, meninas e educadores me ofereceram durante meu tempo de pesquisa de campo.

Cartographic meetings: reflections on meeting between boys and street educators

abstract This work has as its objective the connection between a fieldwork about the meetings between street children and educators and theoretic-methodological perspectives that aim to relocate ethnographic representation. For this end, a contrast is offered between recent anthropological analyses about this theme, in which an interpretation is elaborated through the use of terms such as *family* and *society* and an analysis that begins with the social relations that run through these terms and beyond. As such, an attempt is made to elicit the multiple social planes and relations that cross this theme. This article tries to elaborate an alternative for the analysis of phenomena that are normally defined by their "lack of…" and thus outlines reflections about the very idea of *one* ethnographic "reality".

keywords Street children. NGOs. Urban anthropology. Ethnography. Truth.

Referências bibliográficas

AMADO, Jorge. [1937]. *Capitães de Areia*. Rio de Janeiro: Record, 1991.

DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. 1980. *Mille Plateaux: Capitalisme et Schizophréne*. Paris: Minuit.

DONZELOT, Jacques. [1977]. *A Polícia das Famílias*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1980.

GOLDMAN, Marcio. 1994. *Razão e Diferença: Afetividade e relativismo no pensamento de Lévy-Bruhl*. Rio de Janeiro: Grypho.

GREGORI, Maria Filomena. 2000. *Viração: Experiências de meninos nas ruas*. São Paulo: Companhia das Letras.

GUATTARI, Félix. [1977]. *Revolução Molecular. Pulsações Políticas do Desejo*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

_____. 1986. *Les Années d'Hiver*. Paris: Barrault.

_____. [1992]. *Caosmose: Um novo paradigma estético*. São Paulo: Editora 34, 2000.

GUATTARI, Félix & ROLNIK, Suely. *Micropolítica. Cartografias do Desejo*. Petrópolis: Vozes, 1986.

HARDT, Michael & NEGRI, Toni. 2001. *Império*. Rio de Janeiro: Record.

HECHT, Tobias. 1998. *At Home in the Street*. Cambridge: Cambridge University Press.

HOLBRAAD, Martin. 'Defining Anthropological Truth'. *Paper for Truth Conference, Cambridge, September 2004*. Disponível em: http://abaete.wikicities.com/wiki/Defining_anthropological_truth_%28Martin_Holbraad%29

NIETZSCHE, Friedrich. [1887]. *Genealogia da Moral: Uma Polêmica*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

RIZZINI, Irene et alli. 1992. *Childhood and Urban Poverty in Brazil: Street and Working Children and their Families*. Florence: UNICEF ICDC.

STRATHERN, Marilyn. 1987. "The Limits of Auto-Anthropology". In: Anthony Jackson (eds.), *Anthropology at Home*. Cambridge: University of Cambridge Press.

_____. 1988. *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press.

WAGNER, Roy. 1974. "Are there social groups in the New Guinea Highlands?" *In:* M. J. Leaf (ed.), *Frontiers of Anthropology*. New York: D. Van Nostrand.

_____. [1975]. *The Invention of Culture*. Chicago: The University of Chicago Press, 1981.

Agradecimentos

A Marcio Goldman, pela orientação sempre inspiradora; a Luciana França, Virna Plastino e Camila Medeiros Pinheiros, pelas revisões; aos educadores e aos meninos e meninas pelas lições e pelo carinho. Este trabalho é dedicado aos meninos, e amizades, que perdemos e que recebemos nesse último ano.

autor Julia Frajtag Sauma
Mestranda em Antropologia Social / MN-UFRJ

Recebido em 15/02/2006
Aceito para publicação em 25/07/2006

Cantoria de Pé de Parede: a atualização da cantoria nordestina em Brasília

Patrícia Silva Osório

resumo Formada por um contingente migratório bastante significativo, notamos na dinâmica urbana da cidade de Brasília a presença de grupos que atualizam manifestações culturais identificadas com seus contextos de origem. Este artigo se ocupa de um desses grupos, os cantadores nordestinos – também conhecidos como repentistas – e de um evento em particular, a Cantoria de Pé de Parede. Analisando o cenário no qual a manifestação é atualizada, as formas poéticas utilizadas, a importância da comensalidade e da idéia de conterrâneo, o objetivo é indicar algumas facetas do modo como esses poetas populares constroem imagens acerca da cantoria, da tradição, de Brasília e do Nordeste.

palavras-chave Cantadores nordestinos. Performance. Tradição. Pertencimento.

Em 1957, quando a nova capital federal era formada pelo Núcleo Bandeirantes e por quatorze acampamentos, foi realizado um primeiro recenseamento que indicava a presença de quatro mil pessoas. O contingente populacional compunha-se basicamente por trabalhadores não qualificados (cujas procedências eram predominantemente dos Estados de Goiás e Minas Gerais) que vinham trabalhar na construção civil (Sousa 1983: 34). Em 1958, chegaram cerca de cinco mil nordestinos, impulsionados pela grande seca que assolava a região Nordeste. À medida que crescia a população, aumentava o estabelecimento de moradias por invasão. Visando solucionar o problema habitacional da nova capital, surgem as cidades-satélites: em 1958, Taguatinga; em 1959, Sobradinho; em 1960, o Gama (Ribeiro 1982: 119). Em 1971, uma enorme invasão, resultado da destruição de antigos acampamentos era transferida para uma área nas proximidades de Taguatinga. Assim nasce a Ceilândia, conhecida na época pelas siglas CEI, Centro de Erradicação de Invasões. A CEI se transformou na residência de muitos trabalhadores nordestinos da construção civil.

A Ceilândia é o local apontado pelos cantadores como sendo um reduto da cantoria nordestina. Nos finais dos anos sessenta (nas imediações do que hoje é o centro comercial da cidade), os encontros eram feitos no "Bar do Galego". Após alguns anos de funcionamento, o estabelecimento mudou de proprietário e foi renomeado como o "Bar do Gouveia", mas os encontros não pararam. Atualmente, o ponto de encontro da cantoria nordestina não é nos bares. Foi construído um local específico para a divulgação da cantoria: a Casa do Cantador.

Existem outras Casas do Cantador distribuídas pelo Brasil: Teresina, São José do Egito, Campina Grande, Rio de Janeiro, etc. Da mesma forma que a Casa do Cantador na Ceilândia, elas surgiram com o objetivo de divulgar e manter manifestações culturais ligadas à literatura de cordel e à cantoria nordestina. No entanto, a Casa do Cantador localizada no Distrito Federal apresenta uma particularidade frente às demais: ela é uma instituição pública. Financeiramente, a Casa depende exclusivamente das verbas liberadas pela Secretária de Cultura do Distrito Federal. Se por um lado tal peculiaridade pode implicar no enfretamento de sérios problemas financeiros, vivenciados constantemente pela instituição, por outro

lado, o fato de ser uma entidade pública significa muito para os cantadores nordestinos em Brasília.

O "mito" de fundação da Casa do Cantador na Ceilândia marca o ano de 1985 como o pontapé inicial para a construção da entidade. Em 1985, aconteceu um Festival de Repente em Brasília, organizado pela Associação de Moradores da Ceilândia. Os cantadores do Nordeste se uniram aos que aqui estavam e foram à residência do então Governador do Distrito Federal, José Aparecido, reivindicar a construção da Casa do Cantador. A idéia era construir um espaço para hospedar cantadores nordestinos de passagem pela cidade, além de ser um local para a realização de grandes festivais e festas ligadas ao cordel e ao repente. No ano de 1986, a Casa do Cantador foi inaugurada pelo Governador e pelo Presidente da República, José Sarney.

As dependências do prédio são amplas. No térreo, anfiteatro, cozinha, dois banheiros, salas para a diretoria, secretaria e biblioteca. No andar superior estão localizados os quartos e banheiros destinados aos cantadores em trânsito que se hospedam na Casa. O prédio da sede da Casa do Cantador segue os traços de Oscar Niemeyer. Dentre as várias construções que levam sua assinatura na capital do país, a Casa do Cantador é o único projeto do arquiteto situado numa cidade-satélite. Conhecida nos noticiários por ser um dos locais mais violentos do Distrito Federal, Ceilândia se orgulha da obra de Niemeyer. Frente aos graves problemas sociais, altos índices de homicídio e roubos, a Casa do Cantador é indicada por muitos ceilandeses como uma das melhores coisas que existem na cidade.

O mito de fundação desse espaço reservado à atualização da cantoria nordestina na capital federal nos coloca diante de algumas questões. A Casa foi inaugurada pelo Presidente da República. Foi fruto de um projeto assinado pelo mesmo arquiteto que projetou Brasília. Foram os cantadores que, unidos e mobilizados, fizeram a reivindicação ao Governador do Distrito Federal para a construção da Casa. A Casa do Cantador é apreendida como uma conquista. A ligação com o poder público assume um lugar importante na forma como os cantadores constroem a instituição. O fato de ser uma instituição pública sugere um reconhecimento formal por parte das instâncias administrativas e políticas. O relato de fundação da entidade faz parte de todo um contexto, acionado pelos cantadores, que pretende fixar jogos de intenções. O que denominamos "jogos de intenções" corresponde às expectativas desses migrantes; aos processos de autoconstrução de si mesmos como *nordestinos* e como *artistas*; aos significados de estar em Brasília; às adaptações e inovações que fazem no novo cenário; e ao que selecionam em seu repertório tradicional para a exibição pública. Estas são as questões que analisaremos nas próximas páginas.

Cantoria de Pé de Parede: o cenário, as formas poéticas e outros ingredientes do rito

Para a adaptação e inserção em novas situações, indivíduos ou grupos muitas vezes recorrem à idéia de tradição cultural. Em contextos migratórios, manifestações tidas como tradicionais convertem-se num estoque de símbolos necessários e eficazes. Lúcia Morales (1993) exemplifica a argumentação ao analisar a Feira de São Cristóvão, localizada no Rio de Janeiro. A concretização do evento e a história da migração nordestina para o Rio de Janeiro estão imbricadas. A Feira é vista pela autora como um fator de organização e atualização de uma tradição através da qual identidades são negociadas. É o espaço onde não apenas se comunica o que é ser nordestino, mas principalmente onde a experiência de ser migrante é apropriada para a

afirmação e legitimação de um lugar dentro da cidade de destino (*op. cit.*: 64).

A *Cantoria de Pé de Parede* é o principal evento da Casa do Cantador consagrado à atualização da cantoria nordestina na capital federal. Analisar esse evento nos direciona para a reflexão de temas relativos à reconstrução das idéias do *migrante nordestino* e da *cantoria nordestina*, e para as estratégias de inserção dos cantadores e da cantoria nos grandes centros urbanos.

Em todas as sociedades existem eventos que podem ser reconhecidos como rituais por serem considerados especiais (cf. Tambiah 1985; Peirano 2003). Atualmente, a antropologia argumenta em prol de uma definição etnográfica de ritual, apreendida pelo pesquisador em campo, junto à realidade observada. Cabe ao pesquisador desenvolver a capacidade de apreender o que os nativos estão indicando como sendo único, excepcional, crítico e diferente (Peirano 2003: 09). Na esfera da Casa do Cantador, o que me era indicado como sendo especial era a Cantoria de Pé de Parede. Sendo assim, tomo as noites de cantoria como o rito por excelência da Casa do Cantador.

Pensar a Cantoria de Pé de Parede como um evento ritual é sublinhar alguns de seus traços fundamentais. A Cantoria exerce o papel de reunir e congregar pessoas. Além disso, o evento desvela algo sobre seus praticantes. É um momento em que imagens são construídas e comunicadas. Imagens que se referem às afirmações da identidade nordestina, mas que também nos permite perceber que idéias sobre a tradição e o cantador estão sendo reavaliadas e ganhando novas nuanças. O evento ritual é pensado enquanto uma forma de comunicação, expressando representações sociais, edificações de imagens, modos de inserção e afirmação do indivíduo no meio urbano. É o momento privilegiado para a exibição do modo de fazer a cantoria, do ser cantador e para a consolidação de uma nova imagem dessa manifestação cultural e de seus promotores.

Por ser um evento especial, a Cantoria de Pé de Parede é caracterizada por uma forma específica. Ela é também um ato performático. Analisar uma performance é voltar a atenção ao poder simbólico da comunicação humana. De acordo com Victor Turner (1982), a comunicação simbólica não se limita às palavras. Cada cultura usa seu repertório sensorial para transmitir mensagens. Assim, gesticulações manuais, expressões faciais, posturas corporais, respirações, padrões de dança e movimentos sincronizados nos dizem muito sobre seus executores. O que o autor denomina "Antropologia da Performance" tem como objetivo trazer os dados/atos em sua plenitude, onde desejos e moções, estratégias pessoais e coletivas, situações de vulnerabilidade, cansaço e erros são levados em conta (*op. cit.*: 13). Não pretendo trazer aqui essas idéias com o objetivo de empreender uma possível Antropologia da Performance. Os estudos de performance não são utilizados com o propósito de contribuir para uma discussão teórica sobre o tema, mas apenas como um instrumento metodológico que possibilite ao pesquisador dar especial atenção à dimensão gestual, cenográfica e comunicativa dos eventos rituais.

Dito isso, a Cantoria de Pé de Parede é um ato que envolve o estranhamento do cotidiano, ou seja, acontece em ocasiões especiais; pressupõe responsabilidade para com uma audiência, competência comunicativa, preparação, organização, expectativas, reações da platéia e interações (cf. Bauman 1986; Finnegan 1992; Langdon 1999). De que modo essas características fluem na dinâmica do evento aqui analisado?

As Cantorias de Pé de Parede são eventos em que se apresentam dois cantadores entoando versos de improviso. As noites de cantoria têm início por volta das vinte ou vinte e

uma horas. Terminam quando os ouvintes se vão ou quando a dupla de cantadores se cansa. Normalmente, as cantorias não acontecem no anfiteatro da Casa, mas em um espaço improvisado próximo à cozinha. O local é preparado de modo especial. Existe um cuidado recorrente no que se refere à disposição das mesas e cadeiras no ambiente. As cadeiras reservadas aos cantadores ficam encostadas numa parede. As mesas destinadas ao público são distribuídas de modo que fiquem ao lado dos cantadores. A impressão que temos é a de que o cenário é organizado como se fosse um grande quadrado: num dos lados, os cantadores; no lado a sua frente, um espaço vazio; e nos dois lados restantes, a platéia.

A disposição espacial do cenário é arranjada para que os cantadores fiquem em evidência. Mesmo sem o recurso do palco, eles estão em destaque num dos cantos do salão. Na frente dos cantadores não é colocada nenhuma mesa, o espaço fica vazio. O público evita a circulação pelo centro do salão durante as apresentações. Apesar do barulho das conversas, a atenção da platéia está voltada aos cantadores. Porém, o cuidado maior com a organização da cena diz respeito apenas ao arranjo espacial das mesas e cadeiras de modo a evidenciar os cantadores no momento das apresentações. Não existe uma atenção especial com a decoração do ambiente. Não notamos o uso de bandeiras, quadros e outros objetos que pudessem nos remeter à cantoria nordestina. Poucos ingredientes no cenário fazem referência à cantoria ou ao Nordeste.

No momento das apresentações, os cantadores fazem uso de microfones para uma melhor recepção da voz. As cantorias são feitas ao som de violas ou violões, cujas afinações são bastante agudas e o acompanhamento musical é feito pelos próprios cantadores. Na Casa do Cantador, todos os cantadores aprenderam a tocar seus instrumentos de forma autodidata por meio da observação e da prática. Nenhum deles se considera músico. Segundo Dulce Lamas (1986), a relação entre melodia cantada e acompanhamento musical é relativa. O instrumento, executado pelo próprio cantador, destaca-se tão somente na introdução e nos pequenos interlúdios entre os cantadores (*op. cit.*: 38). O acompanhamento musical funciona como um acessório nas performances dos cantadores. O que é mais importante nas apresentações é a voz do poeta e o cumprimento de determinadas regras do jogo, envolvendo habilidades específicas e o manejo de determinadas formas poéticas.

As formas poéticas utilizadas numa cantoria nordestina são várias. Os versos cantados são construídos na forma de diferentes estilos, gêneros ou modalidades. São alguns desses estilos: 1) sextilhas – um dos gêneros mais preferidos e usados pelos cantadores. Geralmente é utilizado no início das cantorias. São estrofes de seis versos (pés ou linhas) em que cada verso tem sete sílabas e as rimas ocorrem entre as linhas pares; 2) martelo agalopado – ritmo mais acelerado. Compõem-se de uma estrofe de dez versos em decassílabos, obedecendo a seguinte ordem de rima: abbaaccddc; 3) galope à beira mar – estrofe de dez versos, obedecendo à rima abbaaccbba. O último verso deve terminar com a frase "beira mar" ou "beira do mar"; 4) mote – estrofe de dez versos que pode ser de sete ou de dez sílabas. Entrega-se ao cantador o conjunto dos dois últimos versos que termina a estrofe de dez linhas. Além dessas modalidades aqui citadas foram catalogados por pesquisadores do assunto mais de setenta estilos de cantoria. Entre eles estão a gemedeira, os quadrões, martelo alagoano, Brasil Caboclo, rebatido, mourão, etc. (cf. Mota 1987; Seraine 1983; Ramos 1991).

As sextilhas, os martelos e os galopes fazem referência a uma série de temas. Falar sobre esses temas é mencionar o próprio caráter da cantoria. "Pois, trata-se de um tipo de música

que se constitui na interação entre intérprete e ouvintes, em ocasiões específicas" (Travassos 1989: 116). As condições do evento condicionam o conteúdo e o desenrolar da cantoria. De acordo com as reações e respostas da platéia, os cantadores vão elaborando seus versos. Além de dominar a confecção de versos em diferentes modalidades ou estilos, os poetas precisam estar aptos para abordar qualquer tema que seja sugerido pelo público.

Os cantadores gostam de enfatizar que o "bom cantador" é aquele que canta temas atuais: assuntos políticos, econômicos e sociais do Brasil e do mundo. Segundo eles, os cantadores dos grandes centros urbanos não estão mais restritos aos "regionalismos", ou seja, não cantam apenas os aspectos da vida no sertão nordestino. Não foram somente os cantadores que mudaram para as metrópoles brasileiras. O público que comparece às cantorias também é outro. Mesmo constituída principalmente por nordestinos, a platéia da Casa do Cantador não quer que os cantadores mencionem (unicamente) assuntos regionais. Assim, é muito usual a construção de versos sobre personagens da história do Brasil ou personalidades em voga no momento, como Sadam Hussen e Bin Laden. Os cantadores cantam também eventos atuais da política nacional, como o Programa Fome Zero e o caso Waldomiro Diniz.

No entanto, apesar dos cantadores destacarem que cantam principalmente assuntos da atualidade, os conteúdos de suas composições são vários. As oposições entre o bem e o mal são freqüentes nos versos de improviso. A oposição ganha diferentes roupagens, podendo assumir a forma dos seguintes pares de oposição: Deus e o Diabo, o pobre e rico, o citadino e o matuto. Existem também versos dedicados aos assuntos religiosos. Quando os improvisos abordam tais temas, notamos a forte influência de uma moral cristã. Valores como o *perdão* e a *caridade* aparecem constantemente nas estrofes. Outro tema bastante comum é o próprio *desafio* entre os cantadores. O desafio é o momento dos cantadores estabelecerem abertamente uma peleja entre si, quando um pretende denegrir a imagem do outro por meio dos versos.

Além das formas poéticas citadas acima, os cantadores lançam mão de outros recursos em suas performances. Refiro-me às declamações de poemas. Nas noites de cantoria existem momentos dedicados às poesias recitadas individualmente pelos poetas. A declamação é feita de uma forma especial. Os poemas são ditos/cantados no mesmo ritmo das estrofes feitas de improviso, só que sem o uso de instrumentos musicais. Nesses momentos, apenas a voz do poeta ecoa pelo salão. A rima é pronunciada de modo cantado e bastante acentuada. Todas as poesias recitadas são de autoria de poetas populares nordestinos.

Nas apresentações, seja recitando uma poesia ou fazendo um verso de improviso, os cantadores estão sujeitos aos erros: não conseguir fazer a rima, não pronunciar as palavras de forma segura, etc. Os acontecimentos são imprevisíveis. Mesmo assim, a utilização de pausas, silêncios, repetições de palavras, não são recursos valorizados na performance. Essas eventualidades, quando acontecem, prejudicam a competência comunicativa do poeta frente a uma platéia em permanente estado de alerta.

Durante a performance, o público interfere por meio de palmas, risos e silêncio. A platéia avalia, discorda, corrige, aplaude e silencia de acordo com suas expectativas. O horizonte dessas expectativas abarca uma avaliação em que são consideradas: a rima dos versos; a velocidade com que o cantador elabora sua estrofe; a forma como o verso é cantado – visto que o cantador não pode gaguejar ou repetir palavras; a empatia e a identificação do público com o enredo da estrofe. A competência comunicativa do cantador depende de todo esse arcabouço de habilidades.

Apesar das conversas, a platéia está atenta à performance. Nas noites de cantoria é interessante notar o quanto o público direciona sua atenção ao enunciado dos cantadores. Esta atenção pode ser convertida numa tensão para o cantador, que a todo o momento se vê avaliado. O desempenho do poeta vai garantir a avaliação positiva ou negativa das pessoas que o assistem. O cantador que melhor comunica é aquele que tem rapidez na confecção das estrofes, que garante a continuidade temática dos versos e que pronuncia as palavras sem hesitação. Demonstro a questão com um exemplo vivenciado por mim, em campo. Numa noite de cantoria, foi dado aos cantadores o seguinte mote: "Zumbi dos Palmares é símbolo da escravidão". O primeiro cantador apresentou a sua primeira estrofe da seguinte forma:

Vejo humilde escravizado
Todos os familiares
Sou Zumbi de Palmares
Para defender seu estado
Veja ele contentado
Que andou na contra-mão
Sofreu muito lá no chão
Passou fome, andou de pés
Zumbi dos Palmares é
Escravo da escravidão.

Quando o primeiro cantador pronunciou o mote solicitado de forma errada, trocando "símbolo da escravidão" por "escravo da escravidão", algumas pessoas da platéia repetiram o "mote certo" a fim de que o cantador pudesse se corrigir na próxima estrofe, e para que segundo cantador não cometesse a mesma gafe. Mesmo assim, este emendou:

Eu quero seguir a esmo
Já botei no meu papel
Mas a Princesa Isabel
Que talvez seguiu a esmo
O negro é aquele mesmo
Que coloca o pé no chão
Se vive da escravidão
Preto da cor de café
Zumbi dos Palmares é
Escravo da escravidão.

O erro não somente persistiu como o cantador fez uso de palavras repetidas e alguns versos parecem não fazer muito sentido. Pelo salão, algumas vaias puderam ser ouvidas. Na platéia, a agitação era grande: risadas e comentários jocosos denegrindo a imagem dos cantadores que não conseguiam acertar o mote e nem fazer versos bem feitos.

A atenção do público, voltada ao enunciado dos cantadores, é garantida pelo uso de microfones que abafam as conversas e também pelas intervenções dialógicas feitas ao longo das performances. Os cantadores procuram estabelecer um diálogo com a platéia. O diálogo é estabelecido de diferentes formas. Uma delas acontece nos intervalos. Nesses momentos é fornecida uma série de explicações sobre a cantoria nordestina. As explicações são dadas por alguém especial, o diretor da Casa do Cantador, que fica durante o rito como o principal responsável por essa tarefa. É ele também quem recebe os presentes, assumindo a função de cicerone do evento. Abaixo, fornecemos um exemplo:

> Sejam bem-vindos! Toda a sexta-feira a gente tem um encontro daqueles que prestigiam a cantoria nordestina. Toda a sexta-feira a gente escala uma dupla. A dupla participa do início ao fim da cantoria (...). Muita gente não conhece as modalidades da cantoria. Sempre se começa com as sextilhas que é um verso feito em seis linhas. Agora, tem o galope à beira mar, tem o martelo agalopado, uma canção, um poema, um soneto... E quem souber pedir: "Quero que o cara fale sobre determinado assunto...", os poetas estão aqui à mercê de vocês para qualquer assunto.

Outras formas de diálogo com o público podem ser observadas ao longo de todo o evento. Ao recitar um poema nos intervalos da cantoria, o poeta procura chamar atenção do público, fazendo perguntas e dialogando abertamente com ele: "Vocês conhecem aquele poema? Não?! Então, eu vou recitar". O auditório também pode ser usado como testemunha de uma situação de diálogo. Por exemplo, os poetas podem narrar uma piada como se tivessem vivenciado a situação. É como se o fato acontecesse com o próprio contador da história. A idéia é a de compartilhar um enredo não anônimo, propiciando certa autenticidade ao relato e ao mesmo tempo despertando o interesse do público.

> Eu tava vindo agora lá do Nordeste e presenciei o acontecido. Vou contar... Tem alguém de menor aí? [pergunta à platéia] Como tem muito cantador que ganha dinheiro, às vezes aparece até cantador gago. Ele não era diretamente um cantador. É que tinha um outro rapaz que um dia falou para ele: "Vamos comprar duas violas e sair cantando?". O gago disse: "A... amos!". Aí, compraram duas violas. Na primeira fazenda que chegaram, o fazendeiro disse: "É cantador? Eu gosto demais! Ave Maria! Gosto demais! Vamos fazer uma cantoria hoje à noite. Vou mandar matar o carneiro, ajeitar o 'tundum'...". Como vocês sabem, tundum é o fígado do carneiro. O que aconteceu, então? À tarde, todo mundo foi jogar baralho. Caiu uma chuva daquelas e até molhou o baralho. Mais tarde, o dono da fazenda: "Epa, já tá cozido o tundum. Vamos comer? Mas antes vou pedir para os cantadores fazerem um refrão". Aí, o cantador que não era gago disse ao gaguinho: "O que eu disser você repete. O verso vai ser o seguinte: À tarde choveu e molhou o baralho, e daqui a pouco eu como tundum". O gago cantou: "A...arde ô... ôveu e ô...olhou o a.... aralho e a...aqui a ...ouco eu ...como o ...um".

É importante destacar que o diálogo não é estabelecido somente durante os intervalos da cantoria, por ocasião da recitação de poesias ou da narração de piadas. O auditório pode se transformar no próprio assunto da conversa, ou melhor, das sextilhas. Numa dessas situações a própria pesquisadora foi colocada no centro do debate:

Patrícia que é verdadeira
Veio aqui pra assistir
Ouvir repente bem feito
Pra depois que ela sair
Comunicar às colegas
Que faz gosto a gente ouvir

Patrícia que veio ouvir
Para nos apreciar
Não é Patrícia França
Nem é Patrícia Pillar
Mas gosta de cantoria
Por isso veio escutar

Segundo Paul Zumthor (1993), as intervenções dialógicas têm uma função pedagógica: é uma maneira de ensinar o momento e de advertir o público (:224). Na Casa do Cantador, elas são utilizadas como uma forma de chamar a atenção do público para o que está sendo enunciado pelos narradores. As intervenções dialógicas são apenas uma das várias estratégias acionadas pelo cantador para garantir a sua competência comunicativa.

Uma das questões mais interessantes nas apresentações dos cantadores refere-se ao uso do corpo. O corpo não é um recurso muito utilizado nas performances. Durante todo o momento em que estão cantando, eles permanecem sentados, tocando suas violas. O corpo fica quase que imóvel nas cadeiras. Às vezes, quando uma estrofe faz referência a alguma pessoa da platéia, o cantador pode trocar olhares com o endereçado dos versos. Mas

este recurso nem sempre é posto em prática. O cantador está concentrado nos versos construídos pelo poeta que está ao seu lado, formando a dupla. No entanto, eles também não se olham. O olhar está voltado para frente (lembrando que o cenário é organizado de modo que o espaço situado na frente dos cantadores esteja livre) e algumas vezes para o alto, sugerindo a busca por concentração e inspiração. A gestualidade expansiva não se faz presente nas apresentações. Porém, a "imobilidade" dos cantadores não é menos eficaz: ela direciona a dinâmica da performance à voz e às qualidades do poeta. "Os gestos – ainda que contidos – contribuem com a voz para fixar o sentido" (Zumthor 1993: 244).

Para Mário de Andrade (1984), a melodia da cantoria é algo fundamental nesta manifestação cultural. A monotonia da linha melódica facilita e torna mais clara a enunciação de textos em que importa muito o entendimento da palavra (*op. cit.*: 383). A melodia executada com poucas variações (assim como a gestualidade "contida" dos cantadores) direciona a atenção do público para o que o cantador canta. A voz é o fator constitutivo da performance. Podemos ilustrar a questão com o momento da recitação. As poesias são decoradas e recitadas sem o auxílio de livros. Se o poeta ou o intérprete lê num livro o que os ouvintes escutam, a autoridade provém do livro, objeto visualmente percebido no centro do espetáculo. Quando o poeta canta ou recita, mesmo que o texto não seja improvisado e sim memorizado, sua voz lhe confere autoridade (Zumthor 1993: 19).

A voz é utilizada pelo cantador de modo particular e em proveito de uma possível avaliação positiva sobre o seu desempenho. As palavras são pronunciadas de forma estridente. As estrofes improvisadas são emitidas de modo claro e em alto volume quando a rima é acertada. Quando o poeta não consegue a rima, o som é feito de modo rápido quase imperceptível, só é possível distinguir auditivamente o som da vogal ou das vogais em que a rima terminaria. Tal estratégia é uma forma de proporcionar uma recepção auditiva semelhante ao que se esperava. Assim, a palavra falta, mas a intenção da rima permanece.

A habilidade de fazer versos com rapidez, pronunciar as palavras sem hesitação e abordar temas que provoquem uma empatia com o público; a organização do cenário, que coloca o cantador no centro do espetáculo; as estratégias de utilização da voz; o andamento melódico da cantoria e a imobilidade gestual que direciona o foco da atenção para o poeta; são estratégias que garantem a competência comunicativa do cantador. A combinação desses e outros elementos, que veremos a seguir, possibilitam a eficácia do ritual.

A "tradição" da *Bandeja*

O público das Cantorias de Pé de Parede pode ser dividido em quatro categorias: 1) curiosos que pela primeira vez freqüentam a Casa. Normalmente, essas pessoas moram na Ceilândia, Taguatinga e imediações, sendo em sua maioria nordestinas; 2) estudantes universitários que em grupos ou sozinhos sentam nas mesas com seus cadernos, anotando os versos dos cantadores; 3) cantadores que prestigiam a cantoria de seus colegas; 4) e, finalmente, os *apologistas*, nordestinos admiradores da cantoria e que contribuem com os cantadores, depositando na *Bandeja* notas ou cheques, cujos valores variam de vinte a cinqüenta reais.

Para assistir às cantorias não é obrigatório pagar ingresso ou *couvert*. Porém, o diretor da Casa carrega consigo um caderno, onde são feitas anotações de temas solicitados pelo público aos cantadores, como também o registro dos presentes para que sejam convidados a "comparecer" no momento da *Bandeja*. Os presentes, convidados nominalmente pelo diretor, levantam-se

e depositam o dinheiro numa bandeja de palha colocada ao lado dos cantadores. A Bandeja é explicada da seguinte forma para o público:

> Quando a gente vai assistir a uma peça teatral, um filme, enfim, um *show*, a gente costuma sempre pagar na entrada. Aqui é ao contrário: não é na saída e nem na entrada, é no meio mesmo (...) Essa Bandeja é tradicional (...) Muita gente que não entende a cantoria nem o formato dela, chama a Bandeja de esmola, correr o chapéu. Não! Essa Bandeja é tradicional (...) A gente faz uma lista aqui (...) para ter mais praticidade (...). A gente sempre tem o Cristo, vamos dizer assim que começa (...) Eu vou chamar o Eron para batizar a Bandeja...

A explicação é uma das estratégias utilizadas pelos cantadores para valorizar uma manifestação cultural profundamente atrelada à idéia de subalternidade. A cantoria é uma manifestação pensada pelo senso comum e descrita por uma literatura especializada no assunto a partir da sua identificação com o meio rural e com setores subalternos da sociedade (cf. Andrade 1984; Barroso 1949; Campos 1973; Cascudo 2001; Maxado 1984; Mota 1987; Romero 1888). Para alguns desses autores, muitos cantadores utilizaram a cantoria como forma de renunciar à mendicância ou como uma possibilidade de abandonar os trabalhos na roça e sobreviver nos centros urbanos. No entanto, percebemos que a todo o momento, seja nas conversas ou na dinâmica dos eventos da Casa do Cantador, os cantadores procuram construir uma nova imagem da cantoria nordestina. O momento de explicação sobre a Bandeja é um exemplo dessa tentativa.

Os informantes evocam a idéia de tradição para tornar ímpar o momento da Bandeja. Para os cantadores, "correr o chapéu" é esmolar ou, na melhor das hipóteses, uma espécie de gorjeta. Diferente de uma simples gorjeta ou de uma esmola, a Bandeja é legitimada pela idéia de tradição. Não obstante, a "tradição" é pensada pelos informantes não tanto a partir de sua relação com o passado, ou seja, como algo concretizado no tempo. A tradição não se situa na duração, e sim na obviedade. A tradição é usual e comum. É tudo aquilo que fazemos porque devemos fazer. A Bandeja é tradicional, assim como é tradicional comprar um ingresso para ver um filme no cinema; assim como é tradicional pagar a entrada de um *show*. A Bandeja não tem nada de infame ou vil: o pedido de dinheiro manifesta-se numa relação entre iguais[1].

Algumas questões trazidas por Eric Hobsbawn (1997) podem ser úteis para pensarmos a maneira como a "tradição" da Bandeja é acionada nas Cantorias de Pé de Parede. Para o autor, a característica da tradição[2] é a invariabilidade de um passado que impõe práticas fixas. Já o costume tem a dupla função de motor e volante.

> Os estudiosos dos movimentos camponeses sabem que quando numa aldeia se reivindicam terras ou direitos comuns "com base em costumes de tempos imemoriais" o que expressa não é um fato histórico, mas o equilíbrio de forças na luta constante da aldeia contra os senhores da terra ou contra outras aldeias (...). O "costume" não pode se dar ao luxo de ser invariável (...).

1. Um exemplo dessa questão pode ser visto na análise de Paul Zumthor (1993) sobre os pedidos de dinheiro feitos no momento do canto por trovadores medievais na Europa (: 63).
2. Pensada no sentido de tradição inventada: "um conjunto de práticas (...) de natureza ritual ou simbólica que visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica (...) uma continuidade com o passado (...). Elas são reações a situações novas que ou assumem a forma de referência a situações anteriores, ou estabelecem seu próprio passado através da repetição quase obrigatória" (Hobsbawn 1997: 09-10).

> O direito comum ou consuetudinário ainda exibe esta combinação de flexibilidade implícita e comprometimento formal com o passado. Nesse aspecto, a diferença entre "tradição" e "costume" fica bem clara. "Costume" é o que fazem os juízes; "tradição" (no caso, a tradição inventada) é a peruca (...) e outros acessórios e rituais que cercam a substância, que é a ação do magistrado (*op. cit.:* 10).

A Bandeja se refere ao que fazem os cantadores. Ela não é acionada como um acessório simbólico. O seu sentido não tem uma função simbólica precisa. O seu uso no ritual tem um objetivo prático. Com o tempo, o costume da Bandeja pode até ter sido transformado num aspecto formalizado das Cantorias de Pé de Parede. No entanto, sua função é técnica, prática e de direito: a Bandeja é um pagamento pelos serviços prestados pelos cantadores.

A indumentária utilizada pelos protagonistas do ritual também pode ser citada como mais uma estratégia de construção de outras imagens acerca da cantoria e de seus executores. Sendo identificados com o contexto de um Nordeste pastoril, poderíamos imaginar os cantadores usando em suas apresentações roupas de couro e chapéu de vaqueiro. Mas, em todas as performances na Casa do Cantador, os cantadores trajam calças sociais, blusas de mangas compridas, cintos, sapatos engraxados e alguns capricham no perfume. Ivanildo Vila Nova, um dos mais respeitados cantadores da atualidade, numa entrevista ao Jornal do Brasil, comenta indignado e alinhado em paletó e camisa social: "você imagina que uma emissora de TV queria que a gente usasse chapéu de couro e peixeira?"[3]. Os cantadores residentes no Distrito Federal também se mostrariam indignados frente a tal proposta. As transformações ocorridas com a cantoria, principalmente quando seus praticantes atingiram os centros urbanos, implicou a apreensão de novos códigos típicos da modernização e identificados com os setores dominantes da sociedade nacional[4]. Os códigos dessa aparência não são aqueles do típico vaqueiro do sertão nordestino, e sim de uma sociedade urbanizada e muito diferente da realidade rural. Apropriando-se de alguns desses códigos, os cantadores se vestem nas noites de cantoria e acionam a "tradição" da Bandeja.

A indumentária utilizada nas apresentações e as explicações para o momento da Bandeja refletem a maneira como os cantadores tentam se construir: eles são artistas. A autoconstrução do cantador-artista implica a elaboração de uma série de noções e o compartilhamento de códigos sociais. O cantador-artista precisa ter uma preocupação excessiva com o uso correto da língua portuguesa e estar profundamente familiarizado com assuntos da atualidade política, econômica e social do país e do mundo. Pensar a cantoria enquanto arte é principalmente fazer menção a um determinado contexto: o urbano. Ao aproximar a cantoria da idéia de arte, os cantadores se afastam da vinculação ao ambiente rural. A formulação da noção de cantoria artística é uma forma de inserção numa nova realidade.

Conterrâneos e comensalidade

A Casa do Cantador pode ser pensada como uma forma de lazer, de entretenimento e de diversão no contexto urbano. No entanto, ela é principalmente um local de encontro, cujo motivo da reunião não é tanto o fato de que as pessoas ali presentes pertencerem ao mesmo

3. Entrevista dada à jornalista Helena Aragão (Jornal do Brasil), realizada em 19/06/04 e disponível em www.nordesteweb.com/not04_0604/ne_not20040618b.

4. Eduardo Diatahy Menezes (1999) mostra essas transformações e apreensões de novos códigos nas narrativas populares de versos escritos, como a literatura de cordel.

bairro, mas de estarem identificadas com um tipo de manifestação cultural, a cantoria nordestina.

A identificação com a cantoria nordestina leva à identificação com um espaço, o Nordeste. Conforme vimos, tal ligação não está expressa na decoração do ambiente. Eles não lançam mão de "objetos típicos" para compor o cenário das Noites de Cantoria. Os intérpretes não usam uma indumentária específica capaz de sugerir uma identificação com a região. Mecanismos desse processo de identificação podem ser analisados a partir da idéia do conterrâneo, da comensalidade e dos conteúdos de algumas composições dos cantadores.

Apesar de destacarem que não cantam apenas assuntos regionais, os versos entoados pelos cantadores que abordam o Nordeste têm um grande espaço nas Cantorias de Pé de Parede. Nas estrofes, o Nordeste aparece de forma genérica, ou seja, é uma categoria homogeneizante. A categoria iguala os vários Estados que compõem a região. Antes de serem paraibanos, pernambucanos e cearenses, eles são nordestinos.

O *Nordeste* aparece também com a denominação de sertão. Em grande parte dos versos, o Nordeste ou o Sertão é extremamente valorizado. Os cantadores elaboram um rol das melhores coisas que existem por lá. A lista engloba desde pratos típicos e festas populares até o "caráter" do povo. A idéia é a de criar a imagem positiva de um lugar e de sua gente, e de diferenciá-lo das demais regiões do Brasil.

Os exemplos são inúmeros no que se referem à retomada de traços considerados típicos da região. Os versos abaixo destacam a carne assada e o cuscuz. Tais pratos são tão valorizados no poema que a experiência de experimentá-los "propicia um encontro com seres divinos":

> Nosso sertão tem sossego
> Que eu quero sol e luz
> Tem carne assada na brasa
> Pra gente comer com cuscuz
> Quem vai ao sertão e volta
> Vê a cara de Jesus
> (Casa do Cantador – Francisco Nunes, 21/11/03).

A valorização não é só de objetos considerados típicos da região, mas também de seu povo. O tipo social do nordestino é construído a partir das seguintes qualidades: honestidade, força de vontade e capacidade de superar as adversidades:

> O Nordeste não engana
> Que se parece um porvir
> Honesto pai de família
> Vai o pão adquirir
> A mulher pegando o braço
> Pra ele também sorrir.
> (Casa do Cantador – Elias Ferreira, 21/11/03).

A experiência dos migrantes na construção de Brasília também é relatada de modo que sublinhe as características positivas do povo nordestino. Nas comemorações do aniversário de Brasília, realizadas na Casa do Cantador, um cantador improvisou:

> Essa data não é feia
> Que eu estou de cabeça erguida
> Parabenizo Brasília
> Por mais um ano de vida
> Por suor de nordestino
> Brasília foi construída.
> (Casa do Cantador – Francisco Nunes, 21/04/04).

Na idealização e extrema valorização de coisas e de pessoas, a esperança da volta para o sertão é outra constante (pelo menos no momento ritual):

> Eu estou feliz porque
> Estou na localidade

Mas do povo do Nordeste
Desse eu sinto saudade
De voltar para casa um dia
Eu tenho a maior vontade
(Casa do Cantador – Elias Ferreira, 21/11/03).

O sertão é de valor
É onde o povo me adora
Eu tenho a maior certeza
De quem só vive por fora
Pode não chorar com os outros
Mas chorar sozinho chora.
(Casa do Cantador – Chico Oliveira de Acopiara, 31/10/03).

Dentro do contexto da esperança da volta, do saudosismo e da valorização do Nordeste, para aqueles cantadores que aqui residem, cantando para o público da Casa do Cantador, Brasília assume uma função quase que utilitária. Seguindo o raciocínio dos poetas já citados anteriormente:

Distante do pessoal
Não sei se eu passei no teste
De tanto sofrer saudade
O meu compadre hoje investe
O dinheiro é em Brasília
E o sossego é no Nordeste.
(Casa do Cantador – Elias Ferreira, 21/11/03).

As apresentações feitas na Casa do Cantador podem ser de cantadores que moram em Brasília ou daqueles que estão de passagem pela cidade. No entanto, todas as apresentações na Casa do Cantador são de "cantadores do Nordeste". É feito um registro de todas as apresentações realizadas na Casa, onde são anotados os nomes das duplas e as siglas dos estados de origem de cada cantador. No registro, cantadores que aqui residem durante vinte anos não são catalogados pela sigla DF, mas sim pelas letras iniciais do estado em que nasceram. No início das apresentações, o diretor da Casa sempre apresenta os cantadores, fazendo referência aos seus estados de origem e completando como uma espécie de anexo ou apêndice, o fato de viverem *em Brasília*.

Durante o rito, nas conversas com a platéia ou com os cantadores, o "morar em Brasília" soa como algo que parece não dizer muita coisa: "moro trinta anos aqui, mas sou de Recife", "sou de Pernambuco, apesar de morar quinze anos em Brasília". Quando as pessoas chegam para a cantoria, são imediatamente indagadas a respeito da sua naturalidade, seja pelos cantadores ou pelo próprio público. A resposta à indagação é na maioria das vezes uma cidade nordestina, pelo menos essa é a resposta esperada por todos.

O ser de algum lugar do Nordeste assume um papel de destaque nas Noites de Cantoria. As pessoas fazem menção a essa questão nas conversas entrecortadas pelos sons das violas dos cantadores. A resposta dada à pergunta: "de onde você é?", é, sem dúvida, uma porta de entrada na Casa do Cantador.

Muitas pessoas são atraídas para a cantoria a fim de prestigiar e encontrar um conterrâneo cantador ou simplesmente para matar a saudade do Nordeste. E quando essa situação não acontece, o espectador pode ser motivo de espanto. Foi o que aconteceu comigo numa de minhas primeiras visitas à Casa do Cantador. Reproduzo abaixo um trecho de meu diário de campo:

Após sair da Rodoviária do Plano Piloto às dezenove horas, em um ônibus lotado, chego para uma noite de cantoria por volta das vinte horas. Cumprimento algumas pessoas no portão de entrada. Lá dentro, avisto o diretor da Casa, me aproximo e pergunto: "Lembra de mim?" Ele prontamente me responde: "Claro, você está fazendo uma pesquisa, né? Olha, se você quiser ficar um tempinho na biblioteca esperando a cantoria, eu abro pra você". Recuso, agradecida. Dou um giro pelas dependências. Leio a placa de inauguração e observo a escultura de um cantador esculpido em pedra. E assim permaneço... andando pela Casa. Um senhor que morava ali perto assistindo o DFTV [noticiário local] soube da cantoria, resolveu aparecer para conferir. Com muitas perguntas iniciou um diálogo comigo:
– Você gosta disso?
– Gosto, é legal.
– Será que tem que pagar alguma coisa?
– Não, acho que não.
– Onde você mora?
– No Plano Piloto.
– Você veio de carro?
– Vim de ônibus.
– Onde você nasceu?
– No interior do Rio.
– Mas, os seus pais são nordestinos, né?
– Não, eles são do Rio também.
Minha última resposta, o inquietou profundamente. O senhor aos gritos chamou sua esposa e filha, comentando perplexo: "Essa menina é doida. Vem lá do Plano só para assistir cantoria e nem é nordestina". Sua surpresa não se referia tanto ao fato da "menina" ter vindo sozinha de noite e de ônibus para um lugar "tão longe", mas principalmente por ter feito tudo isso não sendo nordestina e nem ao menos tendo pais nordestinos.

Além das conversas e dos versos cantados que ressaltam a importância do "ser do Nordeste", está presente no ritual outro traço evocativo das "coisas de lá". O ser nordestino se expressa através do idioma da comensalidade. A culinária da Casa do Cantador é um fator de atração dos nordestinos residentes em Brasília e de curiosos.

Durante as cantorias, os presentes podem saborear pratos considerados típicos do Nordeste, como a carne de sol e a buchada de bode. Para degustar a comida, os freqüentadores só precisam acionar um objeto bastante significativo: um sino de boi. Tocado o sino, você é prontamente atendido pela responsável por preparar os pratos ou por uma de suas ajudantes. É interessante perceber que nesta parte do ritual a utilização de um objeto que tem uma profunda ligação simbólica com o Nordeste pastoril é vista positivamente. O sino de boi é usado como um modo de divertir os convivas, que têm a possibilidade de fazer um pedido gastronômico de forma inusitada e particular. Diferentemente do uso de uma indumentária, capaz de aproximar os cantadores dos vaqueiros ou dos cangaceiros do sertão, o sino de boi é convertido num ícone positivo, capaz de tornar o ambiente típico e diferente.

Na Casa do Cantador não existe a idéia de restaurante. O "serviço" não recebe um nome especial do tipo: "Bar", "Cantina" ou "Cantinho da...". Os "fregueses" não comem em mesas previamente preparadas para uma refeição com saleiros, paliteiros, galheteiros e guardanapos. No "Bar", não é possível ver engradados ou copos sobre o balcão. O cardápio está resumido a uma cartolina, afixada numa parede, com as seguintes opções: buchada de bode, carne de sol, caldo de galinha, cerveja e refrigerante. Por um preço bastante acessível é possível saborear um farto "P.F." (prato feito). É o que muitos ouvintes e cantadores fazem por volta das vinte e duas ou vinte e três horas da noite.

O que pretendo enfatizar é a relação entre o que se faz e o que se come na Casa do Cantador. O ato de comer e cantar/ouvir estão imbricados na dinâmica do ritual. É como se você estivesse assistindo a cantoria e a comida fosse trazida a sua mesa. Tudo é feito num tom de informalidade, simplicidade e familiaridade. Muito mais que a noção de restaurante, a Casa cede espaço para a idéia de "cozinha". A cozinha é o ambiente familiar e aconchegante da casa, aqui com "C" maiúsculo. Vale

destacar que esse espaço é dirigido por uma mulher. A cozinha na Casa do Cantador é o único espaço feminino num grupo eminentemente masculino.

A sedução dos pratos servidos na Casa do Cantador é a sensação de comer num ambiente descontraído e aconchegante. Uma sensação que se aproxima do "comer em casa". Outra imagem sedutora dos pratos é a da fartura. Não se privilegia a escolha de cerâmicas coloridas ou talheres lustrosos. Enfim, nada é chique, mas tudo é farto. A visualidade dos pratos servidos na forma de "P.F." é a de uma "montanha" interminável de comida. As imagens de fartura e da "casa" ajudam a estabelecer a idéia positiva do grupo. A suculenta buchada de bode, servida sem grandes ostentações, mas com muita fartura e familiaridade, reforça a construção da boa imagem do grupo.

A comida é um tempero fundamental das relações estabelecidas nas noites de cantoria. Comer num lugar público, por mais perto da casa que ele esteja, requer o conhecimento de um idioma cultural. Isso implica o como comer. Na Casa do Cantador, come-se em companhia de outras pessoas. A comensalidade é um veículo privilegiado para o estabelecimento de laços sociais.

"Encher a barriga ou encher a pança é um ato concreto destinado à saciedade do corpo, mas é também um modo de se referir a uma ação simbólica" (Da Matta 1994: 52). Em determinados eventos, a comida pode abrir uma brecha no mundo diário, engendrando ocasiões em que relações sociais devem ser saboreadas e prazerosamente desfrutadas (*op. cit.*: 54). Na Casa do Cantador, fazer uma refeição não é um ato desprovido de uma ação simbólica. Não se come sozinho. O comer não é um ato individual e sugere tentativas de aproximações entre as pessoas e o desfrute de relações afetivas. Numa das noites na Casa do Cantador, um pouco antes da cantoria começar, fui surpreendida por um senhor que se prostrou na minha frente com um prato de comida. A Casa estava vazia, no salão estavam apenas dois cantadores ocupados em arrumar a aparelhagem de som e o diretor que corria de um lado para outro, ajeitando os últimos preparativos para apresentação. O senhor, que eu já tinha visto algumas vezes na Casa, disse: "será que eu posso sentar com você?". E logo em seguida se explicou: "É que eu não consigo jantar sozinho". Sem esperar minha resposta, foi logo sentando e gritando para a responsável pela cozinha: "traz mais um prato aí". O senhor preferiu rachar o seu "P.F." com uma quase "estranha" a ter que se sentar numa mesa e comer sozinho.

Vários elementos que compõem uma noite de cantoria na Casa do Cantador nos permitem pensar as relações das pessoas que ali estão com o Nordeste: a música; as letras das canções; as comidas que compõem o cardápio afixado numa das paredes do bar com carne de sol e buchada de bode; o sotaque das pessoas; frases do tipo: "vim porque sou baiano" ou as falas do diretor, momentos antes dar início às apresentações: "aqui é um espaço para reunir, uma referência para os nossos conterrâneos...".

Rosani Rigamonte (1996) ao traçar alguns itinerários dos migrantes nordestinos na cidade de São Paulo, aponta o forró como uma via de acesso para mapear a presença cultural nordestina na capital. Segundo a autora, as festas de forró podem ser realizadas em lugares improvisados e pequenos, ou seja, são festas para encontrar amigos, para bater papo, divertir-se entre conhecidos e conterrâneos. A autora aponta também para espaços cujos limites não estão restritos a uma rede local, como o caso do Centro de Tradições Nordestinas (CTN), que reúne cerca de vinte mil pessoas nos finais de semana. Neste espaço, as pessoas, mesmo não se conhecendo, se reconhecem enquanto partícipes de uma tradição e de uma trajetória comum (*op. cit.*: 251).

Em seu estudo sobre a cantoria nordestina em São Paulo, Maria Ignez Ayalla (1988) afirma que a atualização da manifestação em alguns bares no bairro do Brás permite o encontro entre conterrâneos e reforça a sua condição de manifestação artística regional, consolidando os vínculos com a cultura nordestina (: 94). Na capital federal, o reconhecimento de uma tradição (nordestina) é um dos motivos para as reuniões na Casa do Cantador. A "tradição" é reconhecida pelo sotaque, pela música, pela dança e pelas comidas típicas.

Nesses encontros se reúnem não apenas nordestinos no Distrito Federal, mas também não nordestinos que vivenciam os eventos, avaliam, elaboram e comprovam imagens referentes aos seus praticantes. As Cantorias de Pé de Parede realizadas pela Casa do Cantador são momentos privilegiados para a construção, afirmação e a possível comprovação de uma série de representações. Além de imagens sobre o Nordeste, essas representações abarcam noções sobre a definição de uma manifestação cultural específica; sobre a idéia de cantador e a tentativa de construí-lo como um artista.

Conclusão

Ao mencionar que eu estava fazendo uma pesquisa sobre cantadores, muitas pessoas manifestavam reações de desagravo: "poxa! Como você foi escolher esse tema? Repentista é muito chato!". Para essas pessoas, os repentistas eram aqueles que entoavam versos em troca de algum trocado, importunando turistas nas praias do Nordeste ou nos centros das grandes cidades. Nesse contexto, a cantoria nordestina é vista como uma manifestação banal e muito próxima do ato de mendicância. Os cantadores são vistos como analfabetos e profundamente vinculados ao sertão nordestino. Bem, os cantadores que eu estudei procuram se construir de uma forma completamente contrária a essas versões.

Diferente das imagens que colocam os cantadores como espécies de ambulantes que fazem suas apresentações nas ruas, praças e praias, os cantadores nordestinos têm um local especial para as suas apresentações, a Casa do Cantador. Diferente das praias, das ruas e dos bares, a Casa do Cantador é pensada como um centro cultural, um espaço construído para a valorização e atualização de uma dada manifestação cultural em Brasília, a cantoria nordestina.

Na percepção dos cantadores, a boa cantoria nordestina é aquela em que existe uma preocupação com o uso de um português considerado gramaticalmente correto (os bons cantadores não são mais analfabetos, têm "estudo"); o bom cantador é aquele que detém um arcabouço de informações sobre fatos importantes da humanidade no que se refere às esferas políticas, econômicas e sociais (não estão mais presos aos "regionalismos"). A própria indumentária utilizada nas apresentações reflete a maneira como esses cantadores tentam se construir. Eles não querem ser identificados com o vaqueiro típico do sertão nordestino, mas com os códigos de uma sociedade urbanizada e com os valores da classe média. Para os cantadores a ameaça à preservação da cantoria parece ser a não "modernização" de seus promotores.

O cenário, o domínio de formas poéticas e de habilidades específicas, o conteúdo dos versos, a comensalidade, a vestimenta, a utilização da idéia de tradição são ingredientes que compõem as noites de Cantoria de Pé de Parede e que ajudam a formar o *mote* das mensagens comunicadas pelos cantadores durante a atualização da cantoria nordestina em Brasília. Analisar o manejo e a manipulação desses elementos nos remete às lutas pelo reconhecimento de imagens, representações e processos identitários. Promovendo uma dada manifestação cultural, os cantadores objetivam a inserção em novos espaços e lutam pelo

reconhecimento de um fazer entendido como artístico, técnico, aprimorado e moderno, reinventando a imagem da cantoria e conseqüentemente daqueles que a exercem.

Cantoria de Pé de Parede: updating the Northeastern singing in Brasilia

abstract Brasilia is a city whose population is formed by migrants. In its urban dynamics we observe groups, who revive and recreate culture manifestations, which are characteristic of their places of origin. This essay analyses one of these groups, *cantadores nordestinos* (Northeastern improvisers), and one event, *Cantoria de Pé de Parede*. While we describe the scenery where performance takes place, the particular poetic forms which are used, the importance of the idea of the fellow countryman and commensality, we also try to show some ways in which these popular poets build images of tradition, of poetic improvisation (*cantoria*), of Northeastern Region and of Brasilia.

keywords Northeastern improvisers. Performance. Tradition. Belonging to a community.

Referências bibliográficas

ANDRADE, Mario de. 1984. *Os Cocos*. São Paulo: Duas Cidades; Brasília: INL, Fundação Pró-Memória.

ARAGÃO, Helena. 2004. "Notícias – Rap Repentistas". *JB Online*. Rio de Janeiro, 19 jun. 2004. Disponível em: <http://www.web3.com.br/not04_0604/ne_not_2004618b.htm>. Acesso em: 20 nov. de 2004.

AYALLA, Maria Ignez Novais. 1988. *No arranco do grito: aspectos da cantoria nordestina*. São Paulo: Ática.

BARROSO, Gustavo. 1949. *Ao som da viola*. Rio de Janeiro: Departamento de Imprensa Nacional.

BAUMAN, Richard. 1986. *Story, performance, and event: contextual studies of oral narrative*. Cambrigde: Cambrigde University Press.

CÂMARA CASCUDO, Luis. [1954]. *Dicionário do Folclore Brasileiro*. São Paulo: Global, 2001.

Da MATTA, Roberto. [1984]. *O que faz o Brasil, Brasil?* Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

FINNEGAN, Ruth. 1992. *Oral Traditions and Verbal Arts.* New York: Routledge.

HOBSBAWN, Eric. [1983]. "Introdução: A Invenção das Tradições". *In:* E. Hobsbawn e T.Ranger (orgs.), *A Invenção das Tradições*. São Paulo: Paz e Terra, pp. 9-23, 1997.

LAMAS, Dulce Martins. 1986. "A cantoria tradicional no nordeste brasileiro: suas características poético-musicais". *Revista Brasileira de Música*, XVI: 30-41.

LANGDON, Ester Jean. 1999. "A Fixação da Narrativa: do mito para a poética de literatura oral". *Horizontes Antropológicos*, 5 (12): 13-36.

MAXADO, Franklin. 1984. *O Cordel Televivo: futuro, presente e passado da literatura de cordel***.** Rio de Janeiro: CODECRI.

MENEZES, Eduardo Diatahy. 1999. "Das Classificações por Ciclos Temáticos da Narrativa Popular em Verso: uma querela inútil". *Horizontes Antropológicos*, n. 12: 279-294.

MORALES, Lúcia Arrais. 1993. *A Feira de São Cristóvão: Um Estudo de Identidade Regional*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: PPGAS – UFRJ, datilo.

MOTA, Leonardo. [1921]. *Cantadores*. Belo Horizonte: Editora Itatiaia Limitada, 1987.

OSORIO, Patrícia Silva. 2005. *Modernos e Rústicos: Tradição, Cantadores Nordestinos e Tradicionalistas Gaúchos em Brasília*. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Brasília: PPGAS-UnB, datilo.

PEIRANO, Mariza. 2003. *Rituais Ontem e Hoje*. Rio de Janeiro: Zahar.

RAMOS, José Crispim. 1991. *A Bahia e os Repentistas*. Salvador: Escola Gráfica N. Senhora de Loreto.

RIBEIRO, Gustavo Lins. 1982. "Arqueologia de uma Cidade: Brasília e suas Cidades Satélites". *Espaço e Debates: revista de estudos regionais e urbanos*, 2 (6): 113-124.

RIGAMONTE, Rosani Cristina. 1996. "Severinos, Januárias e Raimundos: notas de uma pesquisa sobre migrantes nordestinos na cidade de São Paulo". *In* J. G. C. Magnani e L. L. Torres (orgs.), *Na Metrópole: textos de antropologia urbana*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Fapesp.

ROMERO, Sylvio. 1888. *Estudos sobre a Poesia Popular do Brazil***.** Rio de Janeiro: Laemmert & Companhia.

SERAINE, Florival. [1968]. *Antologia do Folclore Cearense*. Fortaleza: Ed. UFC, 1983.

SOUSA, Nair Heloísa Bicalho de. 1983. *Construtores de Brasília: estudo de operários e sua participação política*. Petrópolis: Vozes.

TAMBIAH, Stanley Jeyaraja. 1985. *Culture, Thought and Social Action: An Anthropological Perspective*. London: Harvard University Press.

TRAVASSOS, Elizabeth. 1989. "Melodias para a improvisação poética no Nordeste: as toadas de sextilhas segundo a apreciação dos cantadores". *Revista Brasileira de Música*, XVIII: 115-129.

TURNER, Victor. 1982. *From ritual to theatre: the human seriousness of play*. New York: Performing Arts Journal.

ZUMTHOR, Paul. [1987]. *A Letra e a Voz: a "literatura" medieval*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

Nota

Este artigo é uma versão revisada e resumida do segundo capítulo de minha tese de doutoramento em Antropologia, intitulado "A Cantoria de Pé de Parede: o rito por excelência da Casa do Cantador". A tese – *Modernos e Rústicos: Tradição, Cantadores Nordestinos e Tradicionalistas Gaúchos em Brasília* – foi defendida em 2005 no Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília.

autor Patrícia Silva Osório
Doutora em Antropologia Social / UnB

Recebido em 15/02/2006
Aceito para publicação em 21/06/2006

Tatuagem e autonomia: reflexões sobre a juventude

Andréa Osório

resumo Pesquisa realizada em dois estúdios de tatuagem da cidade do Rio de Janeiro apontou para a predominância da prática na faixa etária dos 20 aos 29 anos. Cerca de 60% do público de um dos estúdios é formado por jovens entre 16 e 29 anos. Por trás da sedução que a tatuagem exerce sobre a juventude, parece estar um processo de marcação social – sobre o corpo – de autonomia pessoal, que foi nomeado na literatura dedicada ao estudo da tatuagem contemporânea como *posse de si*, conceito que remete à emergência de um processo de individualização, em que a tatuagem pode se apresentar como signo propício a uma prova pessoal (e social) de força e coragem ou como epíteto de uma rebelião silenciosa contra instâncias de controle do indivíduo, sobretudo a família.

palavras-chave Tatuagem. Juventude. Autonomia.

"Menino do Rio
Calor que provoca arrepio
Dragão tatuado no braço
Calção, corpo aberto no espaço"
Caetano Veloso

Introdução

Quando Petit, o "Menino do Rio" que Caetano Veloso cantou em versos, fez sua aparição na Praia de Ipanema com o célebre "dragão tatuado no braço", ele não foi o primeiro de sua geração a associar *surf* e juventude ao uso de tatuagens (Marques 1997). Contudo, foi um pioneiro e serviu de ícone na difusão da prática tanto entre jovens quanto entre as camadas médias cariocas. A partir de Petit e da cultura de massas, construiu-se um imaginário ligando a tatuagem à juventude no país. Além dos surfistas, outros grupos jovens, como os *punks* do ABC paulista, fizeram uso da marca (Marques 1997).

Em observação de campo em dois estúdios de tatuagem na cidade do Rio de Janeiro entre 2003 e 2004, percebi que os grupos de cultura jovem não formam a maioria da clientela. Em um dos estúdios pesquisados, próximo às praias de Copacabana e Ipanema, os surfistas são um grupo visível entre os clientes, mas não constituem o público majoritário. Por outro lado, o mesmo imaginário que associa a prática a estes grupos, normalmente associa-a a um universo masculino e os próprios grupos jovens são pensados como fundamentalmente masculinos[1] ou sem maiores reflexões a partir do recorte de gênero, como por exemplo em Vianna (1985) sobre o universo *funk* carioca, Caiafa (1988) sobre os *punks* cariocas, Costa (1993) sobre os "carecas" paulistas e Abramo (1994) sobre *punks* e *darks*. Em campo, identifiquei um público majoritariamente feminino e que não podia ser associado a nenhum grupo jovem específico.

Analisando fichas de cadastro de clientes de um dos estúdios pesquisados, localizado no bairro da Tijuca, Zona Norte[2] carioca, observou-se que as mulheres formam cerca de 70% dos clientes, número observado por outros tatuadores em outros estúdios, como Emerson, tatuador da Rocinha[3], que afirmou ao

1. Conforme também observado por Weller (2005).
2. Área da cidade de baixo poder aquisitivo, embora a Tijuca sobressaia aí como região de classe média.
3. Antiga "maior favela da América Latina", hoje com *status* de bairro, encravada no morro entre os bairros da Gávea e São Conrado, Zona Sul carioca, áreas extremamente valorizadas da cidade.

site Beleza Pura[4] que 70% de seus clientes são mulheres (Leal 2005). Estas fichas de cadastro apontaram, ainda, para faixas etárias dominantes no público local, outras que não aquelas consideradas "jovens". Estes dados indicaram a necessidade de se repensar a tatuagem não mais como uma prática de juventude, mas como um processo de marcação corporal que tem atingido estratos populacionais que não estão relacionados às culturas jovens.

Fonseca (2003), em levantamento quantitativo das fichas de cadastro de clientes[5] de um estúdio pesquisado na cidade de Florianópolis, observou que as faixas etárias não-jovens sofreram um incremento e os homens deixaram de ser o público majoritário em função do crescimento da clientela feminina[6]. Quanto à mudança na faixa etária, o levantamento da autora demonstra que não houve clientes acima dos 40 anos entre 1997 e 1998, situação que mudou paulatinamente a partir de 2000, ano em que já houve um cliente nesta faixa etária; em 2001, 7 clientes; em 2002, 12. A expressividade daqueles abaixo de 20 anos, por outro lado, caiu. Em 1997, eram 142 indivíduos, contra 135 dos 20 aos 39 anos. Em 2002, eram 90 abaixo dos 20 anos contra 235 acima, com uma super-representação da faixa de 20 a 24 anos: 113 indivíduos.

Há ainda muitos jovens que buscam a tatuagem como prática de modificação corporal. Entre os casos observados em campo, os recém-completos 18 anos são, muitas vezes, comemorados pela aquisição da marca. Os 18 anos têm sido uma idade-limite, na medida em que uma Resolução Municipal impediu a prática para menores de 16 anos, e entre os 16 e 17 anos apenas com termo de responsabilidade assinado pelo responsável. Ainda assim, os estúdios pesquisados implementaram regras próprias, ainda mais rígidas: naquele pesquisado na Zona Sul, menores não são tatuados, enquanto no estúdio pesquisado na Zona Norte[7] o termo deve ser apresentado pelo próprio responsável.

Esta situação indica uma tutela por parte da família que é vista por alguns como incômoda. Parece ser a necessidade de romper com este *status* de menoridade, não no sentido jurídico, mas valorativo, que leva alguns a se tatuarem assim que os 18 anos chegam. Ou seja, a marca parece ser um indicativo de liberdade – aqui uma liberdade sobre o próprio corpo que se conjuga a uma liberdade por escolhas. Trata-se de um processo análogo ao que se observou entre algumas mulheres de diversas faixas etárias em que a resistência da família, sobretudo nas figuras do pai e do marido, teve que ser enfrentada com afirmações como "esse corpo é meu", indicando não apenas a necessidade de uma autonomia individual, mas a dificuldade de se adquirir/exercer esta autonomia.

Perfil etário e de gênero

O levantamento efetuado no cadastro de clientes do estúdio pesquisado na Tijuca[8], referente aos meses de setembro e dezembro de 2003 e janeiro de 2004, demonstrou uma variação interessante quanto à faixa etária da clientela. Dezembro é considerado pelos tatuadores do estúdio um mês de alto movimento. Os meses do verão, os que o antecedem e o mês de julho são considerados mais proveitosos financeiramente[9]. O total do mês de setembro foi de 159 respostas sobre idade em 162 fichas[10], enquanto o de dezembro foi de 254 em um total de 262 fichas e o de janeiro foi de 166 respostas em 180 fichas, conforme a tabela 1 e o gráfico 1 acima.

A construção de faixas etárias é, até certo ponto, arbitrária. A busca por um critério que permitisse a organização de tais dados levou em consideração a preponderância numérica de casos em determinadas idades, que foram agrupadas. Entre os 16 e 17 anos é possível ser tatuado com a apresentação de uma autorização dos responsáveis. A partir dos 18 anos, construí faixas que possibilitassem tanto uma diferenciação numérica visível ao leitor, quanto a que público é realmente majoritário e em que faixa etária.

O que se torna mais relevante, ao meu ver, é saber em que medida a tatuagem é hoje uma prática de juventude e em que medida ela tem sido buscada por sujeitos mais velhos. Embora as definições de juventude tenham sido recorrentemente baseadas em uma dicotomia entre a faixa etária e alguns marcos de transição para a idade adulta[11] (Pais, Cairns e Pappámikail 2005), não

4. Ligado ao *site* do projeto Viva Favela do Viva Rio, ONG carioca. O projeto privilegia as comunidades de favelas e assim o faz também o Beleza Pura, mas voltado ao universo da estética.
5. Entre 1996 e 2002, exceto 1999.
6. O ano em que as mulheres se tornam maioria no estúdio pesquisado por Fonseca (2003) é 2000, mantendo-se maioria nos dois anos subseqüentes.
7. Embora a comparação entre Zona Norte e Sul cariocas seja bastante presente na Antropologia Urbana brasileira, esta linha de análise não foi privilegiada no presente trabalho em função da baixa diferenciação observada entre os clientes dos dois estúdios pesquisados.
8. No estúdio pesquisado na Zona Sul, percebi que raramente os clientes preenchiam tais fichas, enquanto na Zona Norte nenhum cliente deixava de preenchê-las. Assim, não foi possível pesquisar o cadastro do estúdio observado na Zona Sul.
9. Segundo os tatuadores, em função da remuneração salarial adicional recebida no período de férias.
10. Comparando-se os dados quantitativos de Fonseca (2003), que são anuais, com minha amostra, que é mensal, observa-se que o estúdio da Tijuca que pesquisei atende mensalmente uma proporção de clientes semelhante a que o estúdio catarinense pesquisado pela autora atende anualmente.
11. São eles: fim do processo de escolarização, primeiro emprego, saída da casa paterna, primeira união conjugal e primeiro filho, com um sentido linear dos acontecimentos que têm se perdido nas últimas décadas em virtude de fatores como novos arranjos con-

Tabela n. 1– Faixa etária dos clientes do estúdio pesquisado na Zona Norte.

FAIXA ETÁRIA	MÊS /ANO			TOTAL
	SETEMBRO/ 2003	DEZEMBRO/ 2003	JANEIRO/ 2004	
16-17	4 (2.5%)	6 (2.4%)	1 (0.6%)	11 (2%)
18-19	16 (10%)	10 (4%)	12 (7.2%)	38 (6.6%)
20-25	57 (35.8%)	78 (30.7%)	46 (27.7%)	181 (31.3%)
26-29	20 (12.6%)	49 (19.3%)	29 (17.5%)	98 (17%)
30-39	36 (22.6%)	87 (34.2%)	52 (31.3%)	175 (30.2%)
40-49	19 (12%)	17 (6.7%)	22 (13.2%)	58 (10%)
50-59	6 (3.8%)	4 (1.6%)	3 (1.8%)	13 (2.2%)
60 ou mais	1 (0.6%)	3 (1.2%)	-	4 (0.7%)
TOTAL	159 (100%)	254 (100%)	166 (100%)	579 (100%)

Gráfico n. 1 – Faixa etária dos clientes do estúdio pesquisado na Zona Norte, em números absolutos, nos meses pesquisados.

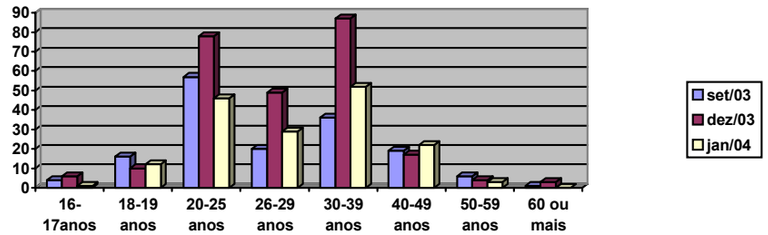


Gráfico n. 2 – Percentuais de clientes no estúdio pesquisado na Zona Norte, nos meses citados, agrupados em dois grupos etários, com corte aos 25 anos.

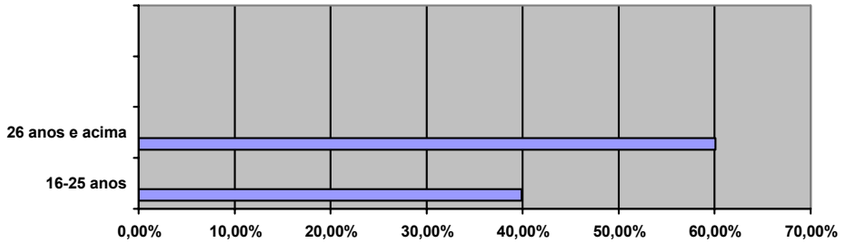
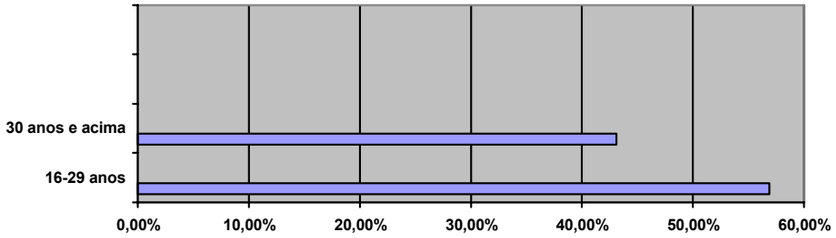


Gráfico n. 3 – Percentuais de clientes no estúdio pesquisado na Zona Norte, nos meses citados, agrupados em dois grupos etários, com corte aos 29 anos.



é possível neste trabalho operar a partir destes marcos, uma vez que os dados que permitiram a construção de um perfil de clientes são majoritariamente quantitativos, o que me leva a uma abordagem mais etária e geracional do que dos marcos da transição à idade adulta. Desta forma, agrupei os resultados finais em dois blocos: um que vai dos 16 aos 25 anos e outro que vai dos 26 em diante. Esta escolha se alinha com a indicação etária da OMS sobre o escopo etário da categoria "juventude" como sendo constituído de indivíduos entre 10 e 24 anos, embora alguns autores possam utilizar outro escopo[12].

Segundo os dados levantados, dos 16 aos 25 anos tem-se um total de 230 clientes (39,9%). Acima desta faixa, ou seja, dos 26 em diante, há um total de 349 casos (60,1%), conforme pode ser observado no gráfico nº 2. Se o cálculo fosse efetuado com um grupo de 16 aos 29 anos, este total se alteraria para 338 clientes jovens (56,9%), contra 250 a partir dos 30 anos (43,1%), conforme pode ser observado no gráfico n.º 3. A faixa entre 26 e 29 anos, portanto, é o diferencial para se definir se a tatuagem é hoje procurada por jovens ou não-jovens.

Pode-se observar na tabela acima que o público preponderante está entre os 20 e os 39 anos, com uma ligeira vantagem para as faixas entre 20 e 25 anos e entre 30 e 39 anos. Esta última faixa é, talvez, aquela que cause alguma surpresa, pois os 30 anos não costumam ser considerados como juventude, muito embora os marcos da passagem à vida adulta venham se tornando tardios, ou seja, sendo alcançados em idades mais avançadas. O avanço etário da juventude, conforme apontado por diversos autores (Pais, Cairns e Pappámikail 2005), envolve dependência financeira, maior tempo residindo na casa paterna/materna, instabilidade profissional no mercado de trabalho, mais anos de escolarização e, para alguns (Singly 1993), relações afetivas instáveis – marcos mais relevantes do que a idade do indivíduo. Outros autores (Lyra *et al.* 2002) apontam, inclusive, para a criação de novas categorias classificatórias para este fenômeno, como "adultescência", "pós-adolescência" e "geração canguru"[13]. Para outros, contudo, mais surpreendente pode ser a existência de casos de tatuagem em indivíduos acima dos 60 anos.

Quanto ao gênero, atualmente o público feminino tem sido maioria nos estúdios (Mifflin 1997; Leitão 2002). Em conversas com tatuadores cariocas, a informação foi confirmada. Esta parece ser uma mudança no quadro dos tatuados, pois historicamente a tatuagem ocidental esteve mais ligada ao universo masculino, sobretudo nas figuras dos marinheiros, dos militares e dos criminosos[14]. A partir das fichas de cadastro de clientes preenchidas em um dos estúdios pesquisados, pode-se observar esta maioria feminina, que constitui uma média de 70% da clientela daquele estúdio[15].

As tatuagens mais populares entre as mulheres, segundo as fichas de cadastro pesquisadas, seguindo a classificação dos próprios tatuados, são a borboleta (13,7%), a estrela (12,9%) e a flor (11,5%). Evocam valores da feminilidade: frágeis, delicados, pequenos. As tatuagens mais populares entre os homens, segundo as fichas pesquisadas, são os ideogramas japoneses (14,4%), as tribais (11,4%) e as letras/frase/escrita (10,6%).

Outra variação quanto ao gênero[16] é o tamanho da tatuagem: as femininas costumam ser menores do que as masculinas. A região do corpo a ser tatuada também pode diferir entre homens e mulheres, havendo regiões que são preferidas por elas e outras por eles, e ainda algumas tatuadas por ambos. Segundo o levantamento efetuado, as regiões mais tatuadas pelas mulheres são as costas (26,4%), seguidas por pescoço/nuca (23,6%) e por calcanhar/pé (9,5%). Entre os homens, o braço emerge como preferido absoluto (61,7%), evocando a noção de força física como um valor masculino.

Família, Estado, mercado de trabalho e tatuagem

Embora o consumidor da tatuagem não seja essencialmente adolescente, estúdios e poder público desenvolveram uma série de restrições para o seu atendimento. A partir de agosto de 2004, a Prefeitura do Município do Rio de Janeiro determinou que menores de 16 e 17 anos podem ser tatuados desde que responsáveis assinem um termo de responsabilidade. Apesar das restrições e do baixo número de clientes nesta faixa etária (2%), pode-se encontrar nos próprios estúdios quem tenha feito a primeira tatuagem em idade inferior aos 16 anos.

Em uma tarde de observação na Zona Norte, ouvi a história de Márcia[17], uma moça de 28 anos, casada, mãe de dois filhos, microempresária. Estava fazendo sua terceira tatuagem. A primeira, contou, fizera aos 13 anos. Já estava desgastada e ela pensava em retirá-la com *laser*. Não queria retocá-la nem cobrir com outro desenho, pois achava a região tatuada exposta, à mostra com certos tipos de roupa. A tatuagem localizava-se nas costas, perto do ombro. Segundo disse, esteve em um evento com clientes de

jugais, uma nova moral sexual pós-década de 1970, a atual dificuldade de inserção no mercado de trabalho e, conseqüentemente, de estabilidade financeira (Vieira 2006).

12. Pais, Cairns e Pappámikail (2005), por exemplo, para efeitos de pesquisa tomaram a faixa de 16 aos 34 anos.

13. Embora os autores não indiquem o sentido desta última expressão, parece se tratar de uma crítica à saída considerada tardia da casa paterna/materna.

14. Ver Gilbert (2000) e Le Breton (2002), entre outros.

15. Em setembro de 2003, foram 80,2% de mulheres; em dezembro de 2003, foram 70%; em janeiro de 2004, foram 65,5%.

16. Para uma reflexão mais aprofundada, ver Osório (2005a) e Osório (2005b).

17. Todos os nomes são fictícios.

sua empresa e, sentindo calor, retirou o casaco. O vestido que usava deixava a tatuagem à mostra, o que foi observado por algumas pessoas e automaticamente transformou-se em assunto entre elas. O comentário que recebeu e reproduziu para mim foi o seguinte: "Nossa, você tem tatuagem? Mas nem parece!".

A tatuagem executada sobre a adolescente de 13 anos passou a ser vista como um transtorno 15 anos depois em função das exigências do mercado de trabalho, ainda que Márcia não fosse empregada, mas microempresária. O ato de tatuar-se, contudo, não causou nenhum arrependimento, visto que ela fez mais duas tatuagens. A diferença era, apenas, na escolha da região do corpo: tatuava-se em regiões em que pudesse esconder a marca. O desejo de escondê-la não é particularidade sua, mas uma preocupação de vários tatuados, sempre em função do mercado de trabalho[18].

O comentário recebido por Márcia deixa transparecer que a tatuagem não é tão bem aceita quanto se imagina atualmente: não apenas há situações em que ela *deve ser escondida*, como o fato de ter de sê-lo envolve uma percepção real, factual, e não imaginária, de que a tatuagem pode causar transtornos. Uma marca mal-vista no mercado de trabalho, que deve ser escondida, torna-se um adorno charmoso na praia, ou em outras situações, como o flerte, por exemplo (Leitão 2003).

Em outra ocasião, antes de serem tornadas públicas as novas determinações municipais sobre o funcionamento dos estúdios, observei um caso correlato no mesmo estúdio. Maria, 16 anos, acompanhada pela mãe, queria ser tatuada. O recepcionista encaminhou mãe e filha para que conversassem com o proprietário do estúdio. Este não se recusou a tatuar Maria, argumentando para mim que, se ele se negasse a atendê-la, ela procuraria um outro estúdio ou outro profissional. Em seu estúdio, disse-me, tinha a certeza de que ela seria bem atendida, com profissionais capacitados e material esterilizado. Ao mesmo tempo em que não queria perder a cliente, ele se preocupava com o que Costa (2004) chamou de biossegurança.

Durante a conversa com Maria, alertou-a que pensasse bem sobre qual desenho gostaria de tatuar e em que parte do corpo. O ingresso no mercado de trabalho foi o alvo dos alertas sobre o local escolhido. Segundo ele, deveria optar por uma região que não lhe causasse transtornos futuros. Sobre o desenho, disse que aquela tatuagem seria carregada pelo resto da vida, que escolhesse algo de que não se arrependesse, pois os gostos da adolescência nem sempre são os mesmos da idade adulta. Neste ponto, a mãe de Maria concordou e disse que a mentalidade da adolescência e os interesses deste período nem sempre acompanham as mudanças da vida. Apenas depois de tantos alertas, perguntou-se a Maria o que ela desejava tatuar: "uma estrela", respondeu. O dono do estúdio relaxou, pois ficou de acordo que era um desenho difícil de causar arrependimento.

Na medida em que os desenhos escolhidos pelas mulheres, especialmente criados para elas e classificados nos estúdios sob a categoria "desenhos femininos", envolvem representações de feminilidade, estes desenhos são formados por um escopo restrito de possibilidades que envolvem, fundamentalmente, animais e insetos considerados não-agressivos, flores e desenhos infantis, como bonecas, querubins e personagens de gibis e desenhos animados (Meninas Superpoderosas e Hello Kitty, entre outros). Os desenhos infantis são aqueles mais passíveis de causarem "arrependimento", pois se imagina que não farão sentido para o(a) (corpo) adulto(a).

Há uma representação social sobre a adolescência presente nas histórias acima que parece ser um dos fatores de preocupação quanto à tatuagem em menores. O adolescente – e o jovem de um modo geral – é visto como uma

18. Para maiores considerações, ver Osório (2006).

força transformadora, mas também como um elemento desordenado e caótico: não pensa no futuro, não pensa em seu ingresso no mercado de trabalho e por isso pode se arrepender de se tatuar em locais visíveis, ou mesmo de se tatuar; sua mentalidade e interesses podem mudar, pois é um ser incompleto e inexperiente, que viveu poucos anos. Enquanto ele muda e a juventude passa, a tatuagem permanece. Por isso deve-se pensar bem, escolher com cautela e refletir. Mas, como indica Almeida (2001), mesmo para pós-adolescentes, nem sempre a tatuagem é o resultado de um processo reflexivo.

Segundo Lyra *et al.* (2002), idéias sobre a adolescência normalmente evolvem concepções de crise, desordem, irresponsabilidade e risco (de gravidez, de contágio por HIV, de uso de drogas e de uso/vitimização por violência). Conforme os autores (Lyra *et al.* 2002: 12), o adolescente é um "sujeito permanentemente em risco, submetido a uma condição especial". O risco que o adolescente representa a si e à sociedade é o que leva a idéia de prevenção. No caso das tatuagens, esta prevenção tomou a forma de uma ação estatal regulatória.

Embora os cuidados gerados pelo Estado na aplicação de tatuagens em jovens tenham dado aos pais a última palavra sobre o assunto, durante o campo no estúdio da Tijuca não percebi nenhum conflito geracional na escolha pela tatuagem. Nunca ouvi nenhum cliente comentar posições contrárias oriundas da família, a não ser no caso de mulheres adultas com relação a seus maridos. Aqui, a questão da independência financeira feminina como relacionada à sua emancipação se torna bastante visível, bem como a separação entre estas esferas da independência e da autonomia (Vieira 2006).

O caso mais paradigmático, neste sentido, foi o de Cândida, 38 anos, casada, mãe e trabalhando fora de casa em profissão não especificada. Chegou ao estúdio no final da tarde, vinda diretamente de seu trabalho. Havia marcado hora para ser atendida, mas não havia informado a ninguém de sua família que seria tatuada naquela ocasião. Quando o marido lhe telefonou para saber onde estava, disse-lhe que seria tatuada em um estúdio. O marido foi contra. A cena sucedeu da seguinte forma: o marido desligou o telefone; voltou a ligar e Cândida tentou explicar-lhe que era *seu* o corpo que seria marcado e que *ela* desejava uma tatuagem; o marido contatou os pais dela que, também contrários, tentaram demovê-la de suas intenções por telefone; ao final da sessão de telefonemas, ela comentou comigo: "O corpo é meu, o dinheiro é meu, ninguém tem nada a ver com isso. Agora você vê: eu tenho 38 anos e não posso tomar minhas próprias decisões!".

Cândida sofreu reprimendas em duas instâncias: como esposa e como filha. No primeiro caso, conquanto participando da "família conjugal moderna", ou família nuclear, observa-se a força do marido como autoridade, o que faz pensar no que Vaitsman (1994: 33) chamou de "um individualismo patriarcal, legitimando as relações hierárquicas entre homens e mulheres, nas esferas pública e privada". "Aquilo que, realmente e de forma mais evidente, pertence ao indivíduo – seu corpo e seu esforço" (Vaitsman 1994: 28) –, a família de origem e a família nuclear à qual Cândida pertence tentaram simultaneamente roubar-lhe, ou negar-lhe. Sendo esposa, Cândida não cessou de ser filha, ainda sob a vigilância zelosa, embora distante, dos pais.

Entre os clientes mais jovens, todavia, a família não era mencionada. Diversas vezes, na verdade, observei moças jovens comparecerem ao estúdio acompanhadas pelas mães, o que indica uma aceitação da prática, mas também, gostaria de sugerir, sendo uma prática atualmente majoritariamente feminina, tem se tornado parte das práticas femininas de embelezamento e, portanto, um momento passível de ser compartilhado entre mãe e filha. Na maior parte das vezes, vi as mães aguardarem suas filhas na sala de espera.

Em alguns casos, a mãe se tornava conselheira, observando o processo de tatuar e interferindo, quando achava necessário. Esta interferência diz respeito, sobretudo, ao que será tatuado (desenho) e onde (local do corpo). De fato, observei que as mães que desempenham este papel de "conselheiras" exercem um controle sobre os corpos de suas filhas. A mãe no estúdio de tatuagem desempenha uma dupla função: ela dá apoio, mas também controla, restringindo a escolha do desenho e do local do corpo a serem tatuados (Osório 2005b).

No caso de adolescentes, a companhia de um dos responsáveis é condição *sine qua non* para a tatuagem. No estúdio da Zona Sul, os menores não são nem tatuados nem se aplica *piercings*, mesmo com o acompanhamento de um dos responsáveis. Neste estúdio, observei um caso em que a mãe era contra a tatuagem, mas observei também clientes sendo acompanhadas pelas mães. Nice, cliente na Zona Sul, fez sua primeira tatuagem em janeiro de 2005: o nome de São Judas Tadeu na nuca. Devota do santo, esperava para tatuar sua imagem em outra ocasião, o que realmente ocorreu. Na época de sua primeira tatuagem morava com a mãe, contrária aos desenhos permanentes no corpo, e se afligia em ter que esconder a marca. O irmão era cliente do estúdio e a havia levado até lá, em companhia de sua noiva, que também seria tatuada. Nice havia escolhido a nuca propositalmente, pois os longos cabelos serviriam para esconder a marca do olhar cuidadoso e vigilante da mãe. Embora o irmão fosse tatuado, a mãe de ambos não poupava críticas à escolha do filho e Nice pretendia fugir às situações de constrangimento materno ocultando a marca. A vigilância e a atenção sobre os filhos permanecem como característica da família (brasileira).

Em reportagem de capa para a revista *Vida* de agosto de 2004 (Almeida 2004), veiculada semanalmente pelo *Jornal do Brasil*, em função da Resolução Municipal carioca, o conflito geracional se tornava mais evidente, mesmo que se tratasse do uso do *piercing* e não da tatuagem. Apresentados na reportagem como grupos geracionais em conflito, percebe-se como os pais faziam uso de percepções médicas do corpo para confrontarem os usos que os filhos – jovens – fazem dele. O corpo emerge como o local da disputa e do controle.

Ao longo da reportagem, percebe-se que os pais entrevistados, embora apelem para questões de "risco à saúde", não estão apenas preocupados com os malefícios físicos que tal prática pode vir a trazer, mas também com as suas implicações morais. Os pais se referem a "problemas", nunca especificados, o que leva a uma idéia de que ou não há argumentos substanciais e a noção de risco está vinculada a um medo difuso[19], ou se trata de uma alusão a possíveis estigmas (Goffman 1975) tampouco determinados. Observe-se que, na medida em que concepções de juventude envolvem a idéia de que os jovens podem romper com códigos morais vigentes mais conservadores e que formam uma espécie de grupo de risco (Lyra *et al*. 2002), é justamente a implicação moral de seus atos o que preocupa os pais. Se a desconfiança quanto à assepsia e a capacitação do *piercer* podem ser contornadas com a aplicação da jóia feita por um médico, salvando o jovem dos "riscos à saúde", a desconfiança moral não pode ser contornada.

Na revista, apenas adolescentes do sexo feminino foram entrevistadas[20]. Um único rapaz mencionado é primo de uma das entrevistadas, todas menores de 18 anos. Ao final da reportagem, as opiniões de um médico e de um psicólogo dão pistas sobre as diferentes visões: de um lado os pais e o discurso médico se alinham em uma voz quase uníssona; de outro, os filhos e o psicólogo apresentam as modificações corporais como fruto da sociedade e da cultura.

A professora Maristella Almeida Cunha, mãe de uma adolescente que fez um *piercing* aos 13 anos, contou à revista *Vida* como se preocupou com o que considerou "despreparo para algum imprevisto. Não havia *kit* de primeiros socorros, nem um profissional de saúde (...)" (Almeida 2004: 17), apesar de ter considerado o local bastante asséptico. Logo após, ela concluiu: "Não considero o *piercing* um adorno bonito. Ao contrário, acho vulgar" (Almeida 2004: 17).

O *designer* gráfico Cláudio Novaes, pai de uma adolescente de 14 anos que teve a jóia colocada em seu umbigo, tinha como argumentos contra a prática "perigos [não especificados] à saúde", o peso de ser uma marca definitiva[21] no corpo e a imaturidade da filha para cuidar do local perfurado. A solução para as aflições do pai zeloso foi procurar um cirurgião que colocasse a jóia na menina. A preocupação de Cláudio fora reforçada, segundo a reportagem, por um evento familiar. O primo de sua filha, Daniel Viana, colocara um *piercing* na língua, aos 17 anos, sem o conhecimento dos responsáveis. Segundo Daniel, o profissional "esterilizou os instrumentos e me mostrou que a agulha era descartável (...)" (Almeida 2004: 19), o que lhe fez confiar no processo. Contudo, segundo a repórter, ele teve "uma leve inflamação no local" (Almeida 2004: 19), o que fez a mãe do rapaz, médica, determinar a retirada da jóia, alegando, segundo Daniel, que ele estava propenso a desenvolver um câncer na língua. O rapaz argumentou que, sendo fumante, a mãe corria mais riscos de ter a doença do que ele.

Vânia Maria de Oliveira, dona-de-casa, negou às filhas de 13 e 16 anos permissão para se submeterem ao *piercing*. Segundo ela, "isso é só um modismo. Vai passar como todas as modas. Além disso, existem riscos à saúde delas. (...) Se permitisse que elas colocassem o *piercing*, estaria trazendo problemas para todos nós" (Almeida 2004: 18). A filha de 16 anos argumentou que o *piercing* pode ser retirado, diferentemente da tatuagem, que é permanente: "Tatuagem, não. É uma marca para sempre" (Almeida 2004: 18). Neste caso, o *piercing* está em contraposição à tatuagem na percepção adolescente, mas não na materna. Esta diferença é utilizada como argumento para uma prática vista pelos pais não apenas como perigosa, mas como de mau gosto, vulgar, fruto de uma moda que, como todas as modas, há de passar um dia.

Sobre esta categoria, "moda", é interessante observar que a palavra traz em si a idéia de algo passageiro, idéia compartilhada pela filha. Ao mesmo tempo, "moda" ganha um tom pejorativo, de algo que influencia os sujeitos para além de sua capacidade reflexiva e crítica, o que é indicado pela noção de que um *piercing* poderia trazer problemas a toda a família e não apenas às meninas. Sendo algo passageiro para Vânia, ela não lhe dá valor, prevendo que o tempo dará cabo dos desejos das filhas. A adolescente, contudo, utiliza o mesmo argumento para tentar convencer a mãe de que os eventuais problemas também seriam passageiros, pois a jóia pode ser retirada. Não creio, contudo, que se tratem dos mesmos "problemas". Quando a adolescente compara tatuagem e *piercing*, trazendo à tona a diferente natureza das práticas quanto à sua permanência, o que faz é elaborar uma reflexão sobre elas. Ela se coloca em posição desprivilegiada para decidir sobre algo que pode marcá-la por toda a vida, como a tatuagem, mas não para decidir sobre o *piercing*, por sua qualidade não-permanente.

19. Gonçalves (2005), sobre o medo que os pais têm de que seus filhos sejam vítimas da violência urbana, percebe também que o medo é de origem difusa, como se o risco fosse difuso.
20. O estudo dos usos relativos ao *piercing* não é objeto da pesquisa aqui apresentada, portanto não possuo informações sobre o perfil dos adeptos, sua faixa etária ou gênero majoritário.
21. O *piercing* não é definitivo. Segundo o *piercer* que trabalhava no estúdio pesquisado na Zona Sul, poucas semanas após a retirada da jóia, independente de quanto tempo ela permaneça no corpo, são suficientes para a oclusão do furo. Contudo, alguma marca pode ser deixada na pele.

No conflito de gerações, são noções morais de gosto (o vulgar e o modismo, por exemplo) que parecem exprimir os prós e contras para *piercings* e tatuagens – e possivelmente outras práticas de modificação corporal, mas gostaria de sugerir que o que está em jogo é, de fato, o grau de autonomia dado ou negado aos filhos. Quando o gosto adolescente e o gosto paterno entram em conflito (no caso paterno, relacionado a questões morais), lança-se mão dos "riscos à saúde" para coibir as intenções dos mais jovens. Em sujeitos acima desta faixa etária, não há como proibir a prática, mas a atuação repressiva da família opera mais diretamente com as noções de gosto e de risco, como que escondendo por trás do embate a questão central da autonomia.

Não se trata, aqui, de negar a preocupação dos pais quanto ao bem-estar de sua prole, nem tampouco observar seu papel exclusivamente sob a ótica da imposição de limites. Pelo contrário, apontei neste trabalho como as mães, especialmente, podem apoiar as filhas na decisão de adquirir uma tatuagem. O que a reportagem apresenta é uma visão que os pais têm da juventude e de modificações corporais que se tornaram populares recentemente, tanto quanto de seu próprio papel regulatório como pais, cuidando tanto da saúde quanto do comportamento moral de seus filhos. Este papel da família não é recente, mas é um produto das transformações sociais entre os séculos XVIII e XIX na Europa, popularizadas nos preceitos higienistas (Donzelot 1986).

Um cliente do estúdio pesquisado na Zona Sul, Francisco, indicou como viveu o processo familiar contrário à tatuagem. Morando sozinho desde seus 19 anos, tatuou-se sem o conhecimento de seus pais. O desenho gravado no braço era escondido pelas mangas de camisa. Quando se tornou mais confiante de seu desejo por novas marcas, Francisco tornou-se, ao mesmo tempo, mais relaxado no encobrimento da tatuagem. A mãe, ao perceber o desenho, disse-lhe que era bonito, mas que esperava que fosse o único. A cada nova tatuagem, contou ele, a mãe reforça o desejo de que não se tatue mais. Seu pai, por outro lado, foi mais enfático na crítica ao filho: disse-lhe que "quem pinta o corpo é índio", indicando a velha diferenciação entre hábitos civilizados, de bom gosto, e hábitos selvagens, que devem ser evitados.

Moda ou "coisa de índio", trata-se de algo que não nos pertence e que, por isso, deve ser abandonado. Trata-se, justamente, de uma diferença cultural. O pai do cliente observa a prática como culturalmente mais alinhada com outros povos, operando uma desvalorização da mesma. É justamente nesta falta de percepção da tatuagem como uma nova prática corporal, alinhada com uma nova cultura do corpo, que os pais de adolescentes encontram argumentos para se oporem aos *piercings*, desvalorizando-os a partir da noção de que se trata de uma moda. Tenho sugerido aqui, contudo, que se trata menos de uma questão de "gosto" ou de "risco" do que da percepção da família de que se tatuar é uma forma de exprimir individualidade e que o *piercing* constitui, neste processo de individualização e exercício de autonomia, espécie de meio caminho andado.

Mudança de *status*

Em outras ocasiões, vi meninas com os recém-completos 18 anos irem ao estúdio para serem tatuadas. Mônica foi ao estúdio da Tijuca para se dar de presente de aniversário, como contou, sua primeira tatuagem. Havia atingido à maioridade três dias antes. O namorado foi acompanhá-la na aventura. Escolhera tatuar um leão por ser o seu signo astrológico. O tatuador escolheu um leão filhote como modelo e teve a preocupação de torná-lo "um desenho feminino", conforme disse a Mônica, ou seja, sem traços de agressividade. A moça escolheu a panturrilha como local a ser marcado, na parte lateral, um pouco acima do tornozelo.

Marcela, por sua vez, fora para sua primeira tatuagem acompanhada por uma amiga de cerca de 35 anos, que já possuía algumas. O desenho era um presente de aniversário, cujo valor seria dividido entre as duas. Escolheu um gnomo sentado em um cogumelo, mas pediu ao tatuador que diminuísse o desenho. Escolheu as costas (omoplata) para tatuá-lo, mesmo local em que Márcia fizera sua primeira tatuagem.

A panturrilha que Mônica escolheu tatuar é um local tão visível quanto as costas onde Márcia e Marcela fizeram suas primeiras tatuagens. Sendo a tatuagem um adorno corporal, que o tatuado entende como uma espécie de embelezamento de seu corpo, convém perguntar se a primeira marca não é escolhida justamente em algum lugar de fácil visibilidade, para que esteja à mostra, identificando o antes não tatuado a um agora-tatuado. A idéia de ser tatuado pode envolver noções de que o tatuado é uma pessoa alheia às imposições sociais[22], que tem personalidade para ir contra elas – o que de fato nem sempre ocorre, dada a preocupação em poder esconder os desenhos –, de que é autêntico e original. Ao mesmo tempo em que a panturrilha de Mônica e as costas de Márcia e Marcela podem ser facilmente deixadas à mostra, também podem ser escondidas pelas roupas. Márcia, contudo, não viu muita praticidade em ter que esconder sua primeira tatuagem, em um local mal escolhido segundo sua visão atual.

Para Marcela e Mônica, os 18 anos foram marcados pela idéia de liberdade: a liberdade de se tatuarem, a autonomia sobre seus corpos, a liberdade de fazerem dele o que quisessem, sem a presença de nenhum responsável, mas com o apoio de uma amiga ou um namorado. Ou seja, liberdade e autonomia, mas não isolamento. Ambas pareciam igualmente realizadas por passarem por aquele processo, como se ele fosse a prova, espécie de marca de uma mudança de *status*, que mostra ao mundo este novo *status* recém-adquirido. Muito mais do que tatuadas, estavam informando, por meio de seus corpos, que eram pessoas "maiores", ou seja, com um grau de autonomia antes inexistente.

Ao invés de um isolamento no ato de serem tatuadas, apresentaram uma sociabilidade intrageracional, como que marcando, além do corpo, uma prática associada ao indivíduo e não a processos coletivos. Torna-se interessante, aqui, diferenciar esta situação daquela na qual a mãe acompanha a filha, quando a relação intergeracional marca um processo coletivo feminino de práticas corporais e não necessariamente um rompimento com um *status* de menoridade. Convém questionar, aqui, o quanto a companhia do responsável freia a sensação de autonomia em adolescentes de 16 e 17 anos que desejam ser tatuados. Por outro lado, alguns autores têm apontado para a relevância do apoio familiar no cotidiano de jovens que não residem mais com suas famílias, casados ou não (Singly 1993). Se a família apóia a emancipação, pode perfeitamente bem apoiar a tatuagem, respeitando a escolha do adolescente, seja ela encarada como uma busca pelo exercício de autonomia ou não.

A tatuagem como marca de mudança de *status* não é exclusividade dos jovens. No estúdio pesquisado na Zona Sul, observei Nice, já recém-casada, adquirir tatuagens após a saída da casa materna e da mudança de seu *status* de solteira para casada (uma das tatuagens era o nome do marido). Em outra ocasião, conheci um senhor recentemente aposentado que fazia sua primeira tatuagem com o significado, segundo ele, de um recomeço em sua vida, portanto marcando igualmente uma mudança de *status*.

Estes casos ensejam uma idéia de tatuagem como rito de passagem (Van Gennep 1978). O rito, porém, não parece ser constituído pelo processo de ser tatuado, mas ostentar a tatuagem pode se tornar uma forma de marcar esta mudança de *status*. Conforme Van Gennep

22. Posições contrárias oriundas da família e do mercado de trabalho, entre outros.

(1978), a marca corporal faz parte de alguns destes ritos[23]. Os ritos de passagem são formados por três estágios, por assim dizer: separação, margem e agregação. A marca corporal, neste contexto, é a marca de agregação. No caso dos 18 anos recém-completos, de agregação ao universo da maioridade.

Autonomia, corpo, individualismo e posse de si

O individualismo na juventude incorre em elementos como o valor dado à autonomia, à diversão e à experimentação, bem como às idéias de escolha, auto-realização e autenticidade (Pais, Cairns e Pappámikail 2005). No caso da tatuagem, é necessária uma leitura conjunta sobre individualismo e usos do corpo. Em meu argumento, a tatuagem entre alguns jovens tanto quanto entre algumas mulheres – embora aqui eu tenha privilegiado os primeiros como foco da análise – expressa uma busca, ou um exercício, de autonomia pessoal, conceito relacionado, conforme visto, ao de individualismo e de experimentação. O corpo pode ser, nestes casos, um dos espaços desta experimentação tanto quanto da marca desta autonomia. A auto-realização, a experimentação e a autonomia passam pelos usos que o sujeito faz de seu corpo.

Observei em campo uma visão dos tatuadores que opõe modismo e originalidade. Esta é mais valorizada do que aquele. Embora se trate de uma oposição que se refere aos desenhos escolhidos e à natureza desta escolha (desenhos "da moda" *versus* desenhos cujo significado é pessoal)[24], pode-se muito bem ampliar esta visão identificando na própria marca a conferência de um *status* positivo, do ponto de vista do tatuado, no sentido de que lhe confere originalidade, associada a uma noção de individualidade. Não se trata, necessariamente, de observar a tatuagem como expressão de um Eu interior, de uma identidade que aflora na pele. A escolha de desenhos cujos significados são pessoais denota, ao contrário, um uso reflexivo da escolha, amparado de certa forma em escolhas racionais. Originalidade e autenticidade não são sinônimos. Um desenho original é aquele sem cópia, ou seja, individual, que ninguém mais possui. Ele distingue seu portador. Autenticidade é uma noção que remete à idéia de uma identidade latente, conforme Singly (1996).

A tatuagem relacionada à autonomia foi caracterizada na literatura dedicada ao estudo das tatuagens sob o conceito de *posse de si* (Benson 2000; Le Breton 2002), segundo o qual os tatuados marcam seu corpo como uma forma de afirmação de propriedade sobre ele. Noção amparada em um contexto individualista, em que a autonomia pessoal é valorizada e buscada, traz questões relacionadas à dinâmica entre indivíduo e sociedade, mas também controle e resistência, superfície e profundidade e, ainda, corpo/mente (Eu interior).

Para Benson (2000), é em um contexto individualista ocidental que a tatuagem passa a adquirir este uso de *posse de si*, identificando o corpo não mais como um objeto e sim como pertencente ao Eu, ao sujeito. Trata-se de uma marca que emerge à superfície vinda das profundezas do Eu, em uma espécie de grito por autonomia.

Para Le Breton (2002), o conceito é percebido na disputa geracional entre jovens e pais. A disputa pelo controle daqueles, que passa pelo controle de seus corpos, faz com que busquem na tatuagem uma forma de marcar o pertencimento de seus corpos a si mesmos, e não mais a seus pais. Diz o autor: "os corpos legados pelos parentes são modificados para se fazerem definitivamente seus [dos jovens]"[25] (Le Breton 2002: 172). "A marca corporal assinala o pertencimento a si. Rito pessoal para se transformar transformando a forma de seu corpo"[26] (Le Breton 2002: 175).

23. Para exemplos concretos ver Borel (1992) e Gell (1993).
24. Pessoalmente atribuído ao desenho ou a uma fase de vida que o tatuado diz que o desenho representa.
25. *"Les corps légué par les parents est à modifier pour le faire définitivement sien"*.

A marca dá posse ao corpo, uma posse requisitada pelo sujeito frente a determinadas instâncias (controladoras) da sociedade. No caso dos jovens, esta instância é a família e é compreensível que o seja, uma vez que a saída da casa paterna/materna e a independência financeira constituem marcos da transição para a idade adulta e, conseqüentemente, de independência e ganho de autonomia. Assim, ao mesmo tempo em que marca a mudança de *status*, atesta o tomar posse de seu corpo como uma forma de autonomia pessoal.

O mercado de trabalho, por outro lado, é uma instância reguladora cujo poder não pode ser questionado, tampouco o é. Em campo, observou-se todo um processo de racionalização na escolha dos locais a serem tatuados, em função não apenas da família, mas sobretudo do mercado de trabalho. Este aceita os tatuados apenas na medida em que suas tatuagens possam ser consideradas discretas, o que na maior parte das vezes significa pequenas[27] e cobertas, conforme reportagem de Calaza (2005) para o jornal *O Globo* demonstrou.

Contudo, conforme vem sendo apontado pela literatura dedicada ao tema das tatuagens, hoje as mulheres constituem a clientela majoritária da prática. Assim, pode-se sugerir aqui, também, que a tatuagem como signo de autonomia opera dicotomicamente tanto em termos geracionais quanto em termos de gênero. Em outras palavras, os jovens aos quais me refiro no presente artigo são, em sua maioria, *as* jovens. Dadas as relações de gênero no Brasil, onde uma igualdade entre os sexos não foi alcançada, pode-se propor que, para elas, alcançar uma autonomia tem um sentido particular, na medida em que as moças costumam ser mais controladas do que os rapazes. De fato, a pesquisa de campo apontou para um constrangimento sofrido por algumas mulheres adultas (economicamente ativas, casadas e mães) ao fazerem suas tatuagens, constrangimento este causado tanto pela família de origem quanto pelo marido/namorado/companheiro. O controle dos corpos femininos é exercido de uma forma que não se opera sobre os homens (Bourdieu 2003) e este controle é uma das principais formas de controle dos sujeitos.

Autoridade, autonomia e controle corporal são questões relacionadas que se tornam explícitas em contextos de punição física[28] e marcação punitiva. Em qualquer caso de marcação punitiva, o que está em jogo é o poder de controle da autoridade que pune sobre o indivíduo. A marcação é um meio de estigmatizar e identificar (Anderson 2000). Se ela é permanente, significa que a identidade atribuída por meio da marca também é pensada como permanente por aquele que a produz. Gustafson (2000) afirma que a marca[29] é envolta em um processo pedagógico que visa alterar a mentalidade, a noção de si e o poder pessoal. Logo, a marca auto-imposta pode funcionar de igual

26. *"La marque corporelle signe l'appartenance à soi. Rite personnel pour se changer soi em changeant la forme de son corps"*.
27. Daí, provavelmente como mais uma variável na construção desse novo público da tatuagem, a grande procura feminina por tatuagens: suas áreas do corpo tatuadas e seus desenhos são sempre pequenos e o jogo de revelar/esconder é utilizado por elas em aspectos outros que não o profissional, tais como o flerte e a sedução. Ver Leitão (2002).
28. Gonçalves (2005) chama a atenção para o uso da punição física de crianças e jovens de classes populares por seus pais, especialmente as mães, que, segundo a autora, defendem tais métodos vistos por elas como educativos, crendo que são capazes de forjar o bom caráter, apontando para um caminho de retidão moral. Embora não se possa afirmar que o público pesquisado tenha sido *educado* desta forma pela família, fica o registro de que a família pode utilizar a força física como punição.
29. Tatuagem e *branding* (marca a ferro quente).

forma, alterando a mentalidade e a noção que o sujeito tem de si, bem como seu poder pessoal. Neste caso, sugiro um aumento desse poder e a formação de uma percepção de autonomia pessoal. O corpo pode ser marcado como propriedade alheia ou como propriedade do Eu. Ele torna aparente uma condição social, isto é, torna visível, através de símbolos, o *status* social do sujeito.

A análise de Foucault (1997) aponta claramente para esta tensão inscrita no corpo, pois ele é o limite entre o Eu (mental individual) e o Mundo (social)[30]. No corpo, a pele se apresenta como o limite extremo (Gell 1993), que toca a esfera interna (do indivíduo) e externa (do mundo). Sendo o limite, pode-se sugerir que é sua região mais sensível, onde as lutas entre controle e autonomia se dão mais fortemente e as marcas de um e de outro são dispostas como troféus.

Considerações Finais

Rompendo com um senso comum que pensa a tatuagem como um adorno corporal utilizado por indivíduos do sexo masculino participantes de grupos jovens, observei, em campo, que o público atual da prática é outro e que seu uso vai além do embelezamento. O universo da tatuagem, conforme indicado de forma rápida, é generificado, ou seja, constituído por separações entre os gêneros. Embora não haja uma separação análoga baseada nas categorias adulto e jovem, a geração e a faixa etária parecem apresentar distinções interessantes quanto aos usos. Entre estes usos, destaquei aqueles observados entre os jovens, mas não necessariamente exclusivos deles.

30. Basicamente em contexto moderno-individualista, pois, como apontam o próprio Foucault (1997) e também Rodrigues (2001), em contexto pré-moderno não há esta construção individualista do corpo e seus usos e percepções são distintos.

Foi apenas a partir de uma visão dada pelo trabalho de campo que se pôde constituir algumas das idéias aqui apresentadas. Em primeiro lugar, a tatuagem não é um adorno caracteristicamente jovem, mas é popular entre os jovens. Em segundo lugar, coube observar em que situações a juventude foi um fator associado à prática. A partir destes dois eixos, então, identifiquei casos em que a marca envolve a mudança de *status* e outras situações em que ela se apresenta em meio a um conflito ou tensão pelo poder de modificar o próprio corpo. Em ambos os casos, há um uso político do corpo acenando para as relações de poder existentes no cotidiano dos sujeitos. Estas relações são mantidas especialmente em duas esferas: na família e no mercado de trabalho.

Utilizando a restrição ao uso de *piercings* como um contraponto, indiquei como a permanência da marca nem sempre é a questão-chave quanto à interdição de seu uso. Em outras palavras, as restrições impostas aos adolescentes que querem um *piercing* parecem ser da mesma natureza que aquelas impostas sobre quem deseja uma tatuagem e é constrangido pelo poder público ou pela própria família. Na busca pelo direito à marca, então, os tatuados empreendem uma busca pelo poder de modificar seus corpos. A autonomia sobre o corpo é uma autonomia sobre o indivíduo. Trata-se, portanto, de uma marca que, mais que um adorno, enseja uma reflexão sobre liberdade, controle e resistência.

Sobre os jovens observados em campo, está clara a relação entre maioridade e autonomia como causas de uma mudança de *status*. Entre outros jovens, possivelmente, a autonomia não é o fator determinante da aquisição da marca, com isso apontando para a autonomia como necessidade de alguns, não de todos, e para a tatuagem como processo que marca esta autonomia para alguns, mas não para todos. Existem múltiplos usos possíveis para a tatuagem, incluindo aqueles relativos ao embelezamento e à sedução.

Não coube tratar de cada um deles, mas indicar um caminho reflexivo para se compreender sua importância e seu uso entre os jovens.

Os embates percebidos na aceitação ou não da tatuagem e no desejo por ela não são oriundos do próprio universo da tatuagem, mas reflexo da sociedade, das relações familiares e da inserção dos indivíduos no mercado de trabalho, seu imaginário e suas aspirações. Assim, o corpo e em especial a tatuagem permitem uma reflexão sobre instâncias de controle do indivíduo que são instâncias de controle corporal, bem como a relação que este indivíduo pode manter com tais instâncias. O corpo emerge como espaço de uma luta simbólica, política, por individualidade. Nesta luta, autonomia, originalidade, distinção, liberdade, controle e resistência são elementos constitutivos do processo experimentado: em alguns casos causa, em outros conseqüência do desejo de ser tatuado.

Tattoos and autonomy: reflections about youth

abstract Research carried through in two tattoo studios in the city of Rio de Janeiro pointed to the predominance of customers between 20 to the 29 years. About 60% of the public of one of these studios is formed by customers between 16 and 29 years. As a background of the seduction that tattoos exerts on youth, it seems to be a process of social marking - on the body - of personal autonomy, that was nominated in the literature dedicated to the study of the contemporary tattoos as self possession. It is a concept related to the emergency of an individualization process, where tattoos can be presented as a propitious sign of a personal (and social) proof of force and courage, or as a quiet rebellion against instances of individual, specially the family.

keywords Tattoo. Youth. Autonomy.

Referências bibliográficas

ABRAMO, Helena. 1994. *Cenas juvenis – punks e darks no espetáculo urbano*. São Paulo: Scritta.

ALMEIDA, Maria Isabel Mendes de. 2001. "Nada além da epiderme: a performance romântica da tatuagem". *Psicologia Clínica,* 12 (2): 103-123.

ALMEIDA, Aline. 2004. "No ringue com o *piercing* – a moda do adereço perfurante divide os pais, que temem pela saúde dos filhos." Revista *Vida* do *Jornal do Brasil*, ano 1, n. 36: 16-20, 14 ago.

ANDERSON, Clare. 2000. "*Godna*: inscribing indian convicts in the nineteenth century" *In* Jane Caplan (org.), *Written on the body – the tattoo in european and american history*. New Jersey: Princeton University Press, pp-102-117.

BENSON, Susan. 2000. "Inscriptions of the Self: reflections on tattooing and piercing in contemporary Euro-America." *In* Jane Caplan (org.), *Written on the body – the tattoo in european and american history*. New Jersey: Princeton University Press.

BOREL, France. 1992. *Le vêtement incarné – les métamorphoses du corps*. Paris: Calmann-Lévy.

BOURDIEU, Pierre. [1998] *A dominação masculina*. Rio de Janeiro: Bertrand, 2003.

CAIAFA, Janice. [1985] *Movimento punk na cidade – a invasão dos bandos sub*. Rio de Janeiro: Zahar, 1988.

CALAZA, Luciana. 2005. "Com o dragão tatuado no braço – aumento do número de pessoas com tatuagem e piercing gera polêmica no mercado de trabalho." *O Globo*. Boa Chance: 1. 1º maio.

COSTA, Márcia Regina. 1993. *Os 'carecas do subúrbio' – caminhos de um nomadismo moderno*. Petrópolis: Vozes.

COSTA, Zeila. 2004. *Do porão ao estúdio – trajetórias e práticas de tatuadores e transformações no universo da tatuagem.* Dissertação de Mestrado. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, datilo.

DONZELOT, Jacques. [1980] *A polícia das famílias*. Rio de Janeiro: Graal, 1986.

FONSECA, Andrea Lisset Perez. 2003. *Tatuar e ser tatuado – etnografia da prática contemporânea da tatuagem, estúdio: Experience Art tattoo – Florianópolis – SC*. Dissertação de Mestrado. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, datilo.

FOUCAULT, Michel. [1975]. *Vigiar e punir*. Petrópolis: Editora Vozes, 1997.

GELL, Alfred. 1993. *Wrapping in images – tattooing in Polynesia.* Oxford: Clarendon Press.

GILBERT, Steve. 2000. *Tattoo history – a source book*. New York: Juno Books.

GOFFMAN, Erving. [1963] *Estigma - notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1975.

GONÇALVES, Hebe Signorini. 2005. "Juventude brasileira, entre a tradição e a modernidade". *Tempo Social*, v. 17, n. 2, novembro/2005: 207-219.

GUSTAFSON, Mark. 2000. "The tattoo in the later roman empire and beyond" *In* Jane Caplan (org.), *Written on the body – the tattoo in european and american history*. New Jersey: Princeton.

LE BRETON, David. 2002. *Signes d'identité – tatouages, piercings et autres marques corporelles.* Paris: Métaillé.

LEAL, Mariana. 2005. "Pele ilustrada". *In Beleza pura*. Espelho meu. Disponível em: <http://www.belezapura.org.br>. Acesso em: 17 fev. 2005.

LEITÃO, Débora Krischke. 2002. *O corpo ilustrado - um estudo antropológico sobre usos e significados da tatuagem contemporânea.* Dissertação de Mestrado. Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, datilo.

LYRA, Jorge *et al.* 2002. "'A gente não pode fazer nada, só podemos decidir sabor de sorvete'. Adolescentes: de sujeito de necessidades a um sujeito de direitos". *Caderno Cedes*, v. 22, n. 57, agosto/2002: 9-21.

MARQUES, Toni. 1997. *O Brasil tatuado e outros mundos*. Rio de Janeiro: Rocco.

OSÓRIO, Andréa. 2005a. "O frouxo e o carniceiro: dor e concepções de gênero em dois estúdios de tatuagem cariocas". *Revista Gênero*, v. 5, n. 2, 1. sem. 2005: 113-135.

_____. 2005b. "O gênero da tatuagem: pensando masculino e feminino em estúdios no Rio de Janeiro". *Revista Contemporânea*, ano III, n. 5, dezembro/2005. Disponível em: <http://www2.uerj.br/~fcs/contemporanea/n5/artigosorio.htm>. Acesso em: 20 jun. 2006.

_____. 2006. *O gênero da tatuagem – continuidades e novos usos relativos à prática na cidade do Rio de Janeiro*. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: IFCS–UFRJ, datilo.

PAIS, José Machado; CAIRNS, David; PAPPÁMIKAIL, Lia. 2005. "Jovens europeus: retrato da diversidade". *Tempo Social*, v. 17, n. 2, novembro/2005: 109-140.

RIO DE JANEIRO (Município). 2004. Secretaria Municipal de Governo. "Resolução SMG "N" n. 690 de 30 de julho de 2004. Dispõe sobre a regulamentação para o funcionamento dos estabelecimentos executores da atividade de interesse à saúde em aplicação de *piercing* e tatuagem, e dá outras providências." *Diário Oficial Eletrônico do Município*. Disponível em: < *http://www.rio.rj.gov.br/dorio* >. Acesso em: 30 ago. 2004.

RODRIGUES, José Carlos. 2001. *O corpo na história*. Rio de Janeiro: Fiocruz.

SINGLY, François de. 1993. *Sociologie da la famille contemporaine*. Paris: Nathan.

_____. 1996. *Le soi, le couple et la famille*. Paris: Nathan.

VAITSMAN, Jeni. 1994. *Flexíveis e plurais – identidade, casamento e família em circunstâncias pós-modernas*. Rio de Janeiro: Rocco.

VAN GENNEP, Arnold. [1909] *Os ritos de passagem*. Petrópolis: Vozes, 1978.

VIANNA, Hermano. 1985. *O mundo funk carioca*. Rio de Janeiro: Zahar.

VIEIRA, Joice Melo. 2006. "Transição para a vida adulta, família e curso de vida". *XXV Reunião Brasileira de Antropologia*. CD-Room.

WELLER, Wivian. 2005. "A presença feminina nas (sub)culturas juvenis: a arte de se tornar visível". *Revista Estudos Feministas*, 13(1), janeiro-abril/2005: 107-126.

autor **Andréa Osório**
Doutora em Antropologia / UFRJ

Recebido em 10/02/2006
Aceito para publicação em 01/07/2006

A etnografia como categoria de pensamento na antropologia moderna

Gilmar Rocha

resumo As inúmeras possibilidades e problemas colocados pela etnografia à reflexão epistemológica na antropologia fazem dela uma importante categoria de pensamento, por meio do qual se revela o sentido do ofício ("fazer") dos antropólogos. Assim, a etnografia pode ser vista como um gênero de performance cujo significado ultrapassa as fronteiras das culturas nativas, alcançando o campo cultural do antropólogo. Performance, neste estudo, representa um modo de auto-reflexividade social em que o antropólogo, através da narrativa, busca ampliar o "campo" da antropologia. Apontar alguns momentos desse processo de reflexividade etnográfica é o objetivo deste texto, sendo a obra de Marcel Mauss (1872-1950), um exemplo privilegiado.

palavras-chave Etnografia. Performance. Narrativa. Marcel Mauss.

"Agora somos todos nativos..."
Clifford Geertz

O ofício de antropólogo

Por muito tempo, a etnografia correspondeu à descrição dos costumes de um povo ou tratado sobre as gentes. Apesar desses costumes, de gentes e povos representarem diferentes formas de experiências culturais, em geral diferentes da cultura do etnógrafo, nutria-se a ilusão de que tais descrições eram isentas de juízos de valor. O que muda com a institucionalização da antropologia como ciência social nos séculos XIX/XX é que as descrições sobre as experiências humanas e culturais, de povos e gentes diferentes, passam a considerar a pessoa do antropólogo. Se até esse momento a figura do etnógrafo era distinta da do antropólogo, no início do século XX elas se fundem em uma única personagem. O resultado foi o surgimento do antropólogo social ou cultural como o conhecemos hoje. Um profissional com formação acadêmica e que tem no trabalho de campo um método de pesquisa, a "etnografia", sendo a legitimidade desta conquistada por meio da observação-participante. Desde então, etnografia tornou-se sinônimo de trabalho de campo, embora estas sejam atividades distintas.

Os antropólogos são unânimes quanto à inexistência de receitas para se fazer trabalho de campo. Mesmo que tenham sido produzidos manuais de etnografia, tais como o *Guia Prático de Antropologia*, publicado em 1874, e o *Manual de Etnografia*, de Marcel Mauss, originalmente publicado em 1947, o trabalho de campo consiste em uma experiência profundamente marcada pela singularidade sócio-histórica. Isto não significa a ausência de rigor metodológico e analítico do antropólogo, ao contrário, a etnografia garante novas possibilidades teóricas ao "campo epistemológico" da disciplina, exatamente porque aí reside o que DaMatta (1978) denominou *anthropological blues*, ou seja, o lado extraordinário, menos rotineiro, porém, mais humano do trabalho de campo. Por este motivo é possível considerar a etnografia como um gênero de *performance*, ou seja, uma forma de ação simbólica densa e profundamente rica em reflexões epistemológicas.

Nas últimas décadas, a etnografia tornou-se "objeto" privilegiado de reflexões nos meios antropológicos nacionais e internacionais[1]. Mesmo

1. Para um balanço crítico sobre a produção etnográfica contemporânea, ver Marcus e Cushman (2003).

que esta seja uma questão predominante no contexto norte-americano, como sugere Trajano Filho (1988), o estatuto da etnografia sempre mereceu a atenção dos antropólogos ao longo da história da disciplina no século XX. O entendimento da etnografia como uma categoria de pensamento não exclui sua dimensão performativa o que, em termos geertzianos, designa o "fazer" do antropólogo. Por este prisma, pensamento e ação, razão e afetividade não estão separados na experiência etnográfica. Portanto, é como categoria de pensamento e ação performativa que a etnografia adquire relevância sociológica e epistemológica na compreensão do ofício do antropólogo e na construção do "*campo*" da antropologia[2].

Cultura e missão da antropologia em tempo de guerra

A década de 20 é um marco na história da antropologia social e cultural. Pode-se considerá-la como o "período clássico" da antropologia moderna. Algumas das obras mais significativas que marcaram a história da disciplina, servindo, muitas vezes, como paradigmas do saber antropológico, surgem neste momento. Além de *Argonautas do Pacífico Ocidental* (1922), de Bronislaw Malinowski, alguns outros clássicos da etnografia modernista vieram a público: na Inglaterra, a versão resumida de *The Golden Bough* (1922), de *Sir* James George Frazer, e *The Andaman Islanders* (1922), de Radcliffe-Brown; na França, *La Mentalité primitive* (1922), de Lucien Lévy-Bruhl, e *Essai sur le don* (1925), de Marcel Mauss; nos Estados Unidos, o trabalho de Franz Boas *Anthropology and Modern Life* (1928) e *Coming of Age in Samoa* (1928), de Margaret Mead. Isto para ficarmos com alguns dos principais textos representativos de cada uma dessas antropologias nacionais[3].

No período entre-guerras, o mundo ocidental viveria uma profunda crise de consciência, que seria acompanhada da intensificação dos estudos sobre as sociedades primitivas, consideradas como "modos de vida autênticos". Parte da motivação em direção ao "mundo primitivo" seria fornecida por uma certa concepção antropológica de "campo", visto então como uma espécie de "laboratório natural" – logo, um lugar livre das "impurezas" da civilização

2. A categoria "etnografia" tem sido utilizada com sentidos variados ao longo da história da antropologia moderna. Ora será vista como método qualitativo desenvolvido no trabalho de campo, ora estará relacionada à escrita do antropólogo – o texto monográfico propriamente dito – ora, ainda, a ênfase recaindo sobre os discursos, as formas de diálogos, estabelecidos entre nativos e antropólogos no encontro etnográfico. Aqui, a compreensão da etnografia como categoria de pensamento com qualidades performativas tem como pressuposto: 1) o fato de que a etnografia é "boa para pensar" a constituição do campo antropológico; 2) ampliar o entendimento da etnografia como processo epistemológico que vai do campo ao texto; 3) por fim, sem perder de vista todas as implicações teóricas relacionadas às dimensões metodológica, ritualística, cognitiva nesse processo, a aproximação com a performance visa destacar o caráter reflexivo da narrativa etnográfica como um "modelo de ação", cuja fonte de inspiração são as análises de Austin (1990) sobre os atos performativos da linguagem, os modelos "de" e "para" realidade na interpretação de Geertz (1978) e o "comportamento restaurado" de Schechner, ver Silva (2005).

3. A antropologia produzida até o momento da Primeira Guerra Mundial seria marcada pelas perspectivas do evolucionismo social e do difusionismo cultural. Neste momento, predominava ainda a representação do "etnógrafo amador" (missionários, militares, viajantes etc.), quando não a do "antropólogo de gabinete", sendo, nesse caso, o nome de *Sir* James George Frazer o mais lembrado. Mas desde fins do século XIX, experiências como a famosa Expedição ao Estreito de Torres (Oceania) em 1888/89, que contou com a participação de eminentes antropólogos como W. H. R. Rivers e C. G. Seligmann a convite de Alfred C. Haddon, representaram significativa contribuição para a institucionalização da antropologia social e cultural moderna. Para Grimshaw (2001), esta expedição celebra o nascimento da Antropologia Moderna.

- e, ao mesmo tempo, o local de uma experiência privilegiada para a iniciação do antropólogo profissional e do desenvolvimento teórico da antropologia.

Sem perder de vista as especificidades das antropologias nacionais, o quadro cultural dos anos 20-40 exigiu dos antropólogos da época a necessidade de realização de uma dupla tarefa. De um lado, a antropologia, ao imaginar o fim ou desaparecimento das culturas primitivas frente à marcha inelutável do processo civilizatório ocidental, colocava ao antropólogo a "missão salvacionista" de resguardar esses patrimônios culturais (e porque não dizer "naturais") da humanidade, garantindo sua sobrevivência mesmo que por meios ficcionais, como narrativa etnográfica. Por outro lado, essas mesmas sociedades ameaçadas de desaparecimento exerceram grande fascínio no meio intelectual, artístico e antropológico, favorecendo assim o desenvolvimento de uma crítica cultural na medida em que estas sociedades apresentavam alternativas culturais frente aos problemas introduzidos pela marcha da civilização ocidental. Antropólogos como Ruth Benedict expressariam de maneira dramática este quadro de crítica cultural em termos da tensão indivíduo/sociedade característica da sensibilidade modernista da época[4]. Assim, a importância deste "fascínio pelo primitivo" reside no fato de este ter provocado a necessidade de se repensar o significado da cultura, abrindo a antropologia para o campo do relativismo cultural e, por conseguinte, engendrando a crítica ao etnocentrismo.

A partir de então, o fazer etnográfico e o conceito de cultura ganham atenção especial dos antropólogos, estimulando cada vez mais novas pesquisas e discussões teóricas. O resultado imediato foi a produção de textos exemplares, tais como *O Superorgânico* (1919), de Alfred Kroeber, e o ensaio de Edward Sapir, "Cultura autêntica e espúria", publicado em 1924, contribuindo para a renovação do significado de cultura a ponto de, na avaliação de Stocking Jr. (1983), este último representar uma espécie de "documento de fundação" da sensibilidade etnográfica nos anos 20. Com efeito, uma das grandes contribuições de Sapir para a antropologia cultural deste momento foi a de deslocar o conceito de cultura do campo factual das tradições, costumes etc., empurrado-o para o plano da cognição[5].

Por outro lado, também a aproximação da antropologia com certas experiências artísticas, como o movimento surrealista, contribuiu para aprofundar a crítica cultural dos antropólogos aos males produzidos pela civilização, ainda que não tenha sido possível fugir completamente à encenação do exótico. A Missão Dakar-Djibouti, realizada na África entre 1931-1933, liderada por Marcel Griaule, e da qual participou Michel Leiris é, sem dúvida, o melhor exemplo do que Clifford (1998) classificou de "surrealismo etnográfico": um movimento cultural que, além de produzir estudos profundos sobre sociedades africanas como os Dogons, também possibilitou a realização de uma grande reflexão sobre a própria sociedade francesa em geral, e a antropologia em particular. Logo depois seria criado o *Musée de l'Homme* (1938), um centro cultural cujo título condensa o espírito maussiano do fato social total. Mais do que um lugar de exposição dos artefatos culturais exóticos, o Museu do Homem era também o centro de pesquisas e lugar de reunião da arte com a antropologia. Na verdade, este se tornou

4. A este respeito ver Handler (1990).

5. Sapir pensa a cultura como um sistema de comunicação no qual a linguagem classifica e organiza as experiências sensíveis fazendo a mediação entre a cultura e o pensamento cognitivo. A partir do conceito de cultura se criticava o "estilo de vida" desenvolvido pela civilização ocidental em sintonia com as críticas de Freud, por exemplo.

um dos principais símbolos da antropologia moderna em tempos de guerra, cuja missão era a de salvaguardar a cultura do homem, ameaçada de extinção.

A instituição do campo

O antropólogo, ao deslocar-se de sua sociedade para uma outra distante, buscava apreender, sem a interferência de terceiros (viajantes, missionários, militares e outros), a realidade concreta ou, no dizer de Mauss, buscava "fazer como eles [os historiadores]: observar o que é dado. Ora, o dado é Roma, é Atenas, é o francês médio, é o melanésio dessa ou daquela ilha, e não a prece, ou o direito em si" (1974: 181). Para estudar o concreto (no sentido da realidade social), é preciso "estar lá", é preciso ir ver de perto o "nativo". Desde então, a viagem tornou-se algo mais do que uma aventura ou experiência exótica; tornou-se uma estratégia fundamental no processo de institucionalização do trabalho de campo e, portanto, de disciplinarização da antropologia[6].

Sem dúvida o clássico *Argonautas do Pacífico Ocidental*, de Malinowski, constitui o modelo exemplar do texto etnográfico. Desde sua publicação tem servido de paradigma metodológico do trabalho de campo, não sendo exagero dizer que a experiência etnográfica do trabalho de campo tornou-se, desde então, sinônimo de "observação participante" e, via de regra, os textos etnográficos posteriores passaram a seguir o seu "modelo realista".

É bem verdade que o trabalho de campo é visto, salienta Copans, como "uma experiência aureolada com os prestígios do exotismo" (1981: 59), assumindo assim, muitas vezes, as feições de um mito[7]. Não se nega a importância do trabalho de campo, seu caráter extraordinário e, sem dúvida, a experiência exótica que ele encerra. Contudo, o significado mítico da aventura malinowskiana está longe de ser plenamente realizado e ritualizado pela maioria dos antropólogos[8].

Se, inicialmente, o trabalho de campo representou uma oportunidade de ultrapassar os limites teóricos e metodológicos impostos pela "antropologia de gabinete" - na medida em que abriu a possibilidade de se estudar *in loco* a vida, os costumes, os mitos, os ritos, as formas de estruturação e organização das sociedades primitivas - com o tempo, este se tornou uma quase exigência na produção de conhecimento e desenvolvimento da própria disciplina, além de designar uma espécie de "rito de passagem" (em especial, de iniciação) ao aspirante a antropólogo[9].

6. Para uma análise do papel das viagens na instituição do campo antropológico ver Clifford (1997). Apesar de Lévi-Strauss ter anunciado o "fim" das viagens, sem dúvida a "viagem etnográfica" do antropólogo profissional consiste num momento especial do trabalho de campo, haja vista sua qualidade performativa. A propósito, este é exatamente o caso de *Tristes Trópicos*.

7. Também James Clifford chama atenção para o "mito" do trabalho de campo: "A observação participante obriga seus praticantes a experimentar, tanto em termos físicos quanto intelectuais, as vicissitudes da tradução. Ela requer um árduo aprendizado lingüístico, algum grau de envolvimento direto e conversação e, freqüentemente, um 'desarranjo' das expectativas pessoais e culturais. É claro que há um mito do trabalho de campo. A experiência real, cercada como é pelas contingências, raramente sobrevive a esse ideal; mas como meio de produzir conhecimento a partir de um intenso envolvimento intersubjetivo, a prática da etnografia mantém um certo *status* exemplar. Além disso, se o trabalho de campo foi durante algum tempo identificado a uma ciência totalizante, a 'Antropologia', tais associações não são necessariamente permanentes. Os atuais estilos de descrição cultural são historicamente limitados e estão vivendo importantes metamorfoses" (1998: 20).

8. Para Kuper (1978) a experiência de Malinowski pode ser vista como "mito de fundação".

9. O trabalho de campo pode ser visto como uma espécie de instituição, no sentido atribuído por Douglas (1998): trata-se de uma convenção que, como tal, se autopolicia, define regras de comportamento, estabelece sistemas de pensamento e se legitima em torno de algum princípio fundante.

Geralmente durante o trabalho de campo os antropólogos são temporariamente retirados do convívio de seus familiares e amigos para viverem uma outra experiência social extraordinária, tal como acontece a muitos noviços nas sociedades primitivas. O resultado é, após o antropólogo ter experimentado situações limites de convívio social com o "outro", uma mudança de sua posição social, acompanhada de uma profunda operação cognitiva. Ao final do processo é a própria percepção, os sentidos, os valores, enfim, o "ponto de vista" do antropólogo que se modifica. Pode-se vislumbrar um verdadeiro processo de "educação dos sentidos" cujo resultado é a formação de uma refinada sensibilidade antropológica. As considerações de Roberto Cardoso de Oliveira (2000) sobre o processo de domesticação do olhar, do ouvir e do escrever - espécies de "faculdades do entendimento" sociocultural inerentes ao "campo" das ciências sociais e humanas - no ofício do etnógrafo, dão bem o tom do *ethos* antropológico[10].

Na verdade, não é somente a identidade do "nativo" que está sendo construída no trabalho de campo, mas também a *persona* do antropólogo. Parafraseando Condominas, Pulman diz que "o momento mais importante de nossa vida profissional corresponde ao tempo de trabalho no campo: ao mesmo tempo nosso laboratório e nosso rito de passagem, o campo transforma cada um de nós em um verdadeiro antropólogo" (1988: 22). Essa também é a conclusão de Boon (1993: 24), para quem

> A identidade contemporânea do antropólogo profissional baseia-se, em minha opinião corretamente, no trabalho de campo ideal e na prática. Isto não quer dizer que a história da disciplina comece com o trabalho de campo nem que os antropólogos tenham que fazê-lo, mas tão somente que o trabalho de campo é o epítome do que fazem os antropólogos quando escrevem.

A partir de tais observações, pode-se afirmar, então, que a modelagem da *persona* do antropólogo, em grande medida, está relacionada com sua experiência de campo. "É no campo que o antropólogo forma sua identidade», sentencia Kilani (1994). Por vezes a construção da identidade social do "nativo" e do "antropólogo" adquire contornos de uma relação "totêmica" em que os nomes Malinowski, Evans-Pritchard, Firth e Turner estão intimamente associados às culturas Trobriand, Nuer, Tikopia e Ndembu, respectivamente. De acordo com Kilani (1994:49):

> A monografia constrói a imagem unificada de um antropólogo em simbiose com uma cultura "das gentes". As "gentes" são elas mesmas configuradas nos limites do texto etnográfico, assim como a diversidade das formas sociais e culturais é estabilizada através de uma representação "padrão". Em suma, a monografia surge nesse sentido como um tipo de ícone. Ela conjuga, segundo os termos de Atikinson, um "autor" e um "campo" (uma cultura, uma sociedade) de uma representação concreta: o "campo" como o "autor" são com efeito "reconhecidos" – pode se dizer então – no e através do mesmo processo de leitura da monografia. É por meio das monografias, dos homens e das mulheres daquelas "culturas", dos "campos", que os autores são identificados e classificados. É este um tipo de classificação "totêmica" (...) a base textual que nos permite identificar emblematicamente Evans-Pritchard aos Nuers, Margaret Mead aos Samoanos, Marcel Griaule aos Dogons... e inversamente.

Por outro lado, não só as experiências vividas pelo antropólogo em campo são fundamentais

10. A noção de *ethos*, na definição de Bateson (1990), remete a um sistema cultural de normalização e organização dos instintos e emoções dos indivíduos.

para sua formação, mas também o aprendizado de certos valores da cultura científica. O universo científico comporta um conjunto de regras, valores e procedimentos éticos aos quais o pesquisador deve, até certo ponto, submeter-se. Este processo exige que o iniciado partilhe de um sistema de crenças como, por exemplo, racionalidade, ruptura epistemológica, objetividade etc., que devem ser por ele aprendidas e experimentadas[11].

De fato, tanto a compreensão e interpretação de outras culturas, quanto o desenvolvimento teórico e metodológico da antropologia deve muito às experiências do trabalho de campo. Apesar das recentes críticas epistemológicas à etnografia, mesmo as posições mais radicais não supõem sua eliminação no campo da antropologia, mas reconhecem a necessidade de se repensar e refletir sobre seu ideal "cientificista". Com isso, muito das questões que envolvem a experiência etnográfica do antropólogo moderno são colocadas sob suspeita.

A favor do método

A canonização da etnografia, a partir do trabalho de campo de Malinowski entre os Trobriandeses (Pacífico Ocidental), não impediu que outras modalidades de experiências etnográficas fossem elaboradas ou que fossem sugeridas por outras interpretações em anos recentes (pós-60). Não deixaram de provocar certo incômodo na comunidade antropológica, por exemplo: *Naven*, de Gregory Bateson, nos anos 30; *The City of Women*, de Ruth Landes, nos anos 40; *Tristes Tropiques*, de Lévi-Strauss nos anos 50; e *The Teachings of Don Juan*, de Carlos Castañeda nos anos 60. Antes de representarem "desvios" frente às convenções disciplinares estes trabalhos são indicadores do que alguns antropólogos chamam de "experiência indisciplinada" da etnografia[12]. Tais trabalhos abriram espaço para que a etnografia deixasse de ser vista única e exclusivamente como estratégia metodológica do trabalho de campo. Outras estratégias metodológicas desenvolvidas na construção textual do objeto antropológico, então, passaram a ser teorizadas[13].

Isto fica claro quando se têm em consideração as observações de um antropólogo como Geertz acerca da reflexividade epistemológica inerente ao trabalho de campo[14]. Em prefácio datado de 1968, no recém editado *Islam Observed*, Geertz (2004:12), destacava a importância do trabalho de campo no processo de interpretação de uma cultura, diz ele:

> O trabalho de um antropólogo, a despeito do tema declarado, tende a ser uma expressão de sua experiência de pesquisa, ou, mais precisamente, do que a experiência de pesquisa faz a ele. Isso certamente vale no meu caso. O trabalho de campo tem sido para mim intelectualmente (mas não só intelectualmente) formativo, fonte não só de hipóteses isoladas, mas de padrões inteiros de interpretação social e cultural. O conjunto do que eu vi (ou penso ter visto) na história, eu o vi (ou penso ter visto) antes nos estreitos limites de cidades e aldeias camponesas.

11. Complementando a nota anterior, o conceito de *habitus*, tal qual utilizado por Bourdieu (1983) em sua sociologia da ciência, representa a outra metade desse processo de "educação dos sentidos". Assim, ampliando o sentido dessa sensibilidade etnográfica, podemos ver em todo este processo uma espécie de "educação sentimental", na qual o principal aprendiz é antropólogo, sugere Geertz (1978).

12. A idéia de "experiência indisciplinada" é, na verdade, o reconhecimento daquilo que Fayereband denunciava em *Contra o método* (1989). Por outro lado, esta idéia não contradiz o seu processo histórico de disciplinarização conforme sugere a interpretação de Oliveira (1988).

13. Mais do que uma questão de método, etnografia e trabalho de campo são experiências de natureza epistemológica e ontológica, como o sugerem alguns filósofos e antropólogos, dentre eles: Merleau-Ponty (1989), Kilani (1994), Casal (1996), Clifford (1998).

14. Essas observações relativas a Geertz me foram sugeridas pelo parecerista do artigo, a quem agradeço.

Sem perder de vista os padrões antropológicos de interpretação social e cultural, passados exatos vinte anos, Geertz (1997:14) trouxe a público em 1988, *Works and Lives – The Anthropologist as Autor*, trabalho no qual o antropólogo chama a atenção para a eficácia simbólica da retórica etnográfica. É visível, neste caso, a mudança de foco do antropólogo, do campo ao texto:

> A habilidade dos antropólogos em nos fazer tomar a sério o que dizem tem menos a ver com seu aspecto factual ou seu ar de elegância conceptual, que com sua capacidade para nos convencer de que o que dizem é o resultado de termos podido penetrar (ou, se prefere, de termos sido penetrados por) outra forma de vida, de havermos, de um outro modo, realmente ter "estado lá". E na persuasão de que tendo este milagre invisível ocorrido, houve intervenção da escrita.

Ou seja, as monografias antropológicas revelam tanto a "visão de mundo" do autor (o seu estilo "literário") quanto à visão dos nativos que este estuda. Mas, apesar das críticas ao caráter "autoral" e "ficcional" dos textos etnográficos, a importância do trabalho de campo pode ser corroborada pelo que nos diz Mariza Peirano. Após argumentar *A favor da etnografia*, conclui a antropóloga (1995: 57):

> Novas análises e reanálises virão comprovar a fecundidade teórica do trabalho etnográfico. Elas certamente irão reforçar a convicção central dos antropólogos: a de que a prática etnográfica – artesanal, microscópica e detalhista – traduz, como poucas outras, o reconhecimento do aspecto temporal das explicações. Longe de representar a fraqueza da antropologia, portanto, a etnografia dramatiza, com especial ênfase, a visão weberiana da eterna juventude das ciências sociais.

É preciso considerar, no entanto, que o método etnográfico do trabalho de campo não aponta somente para o estilo literário, o aspecto artesanal e microscópico ou o caráter temporário das explicações antropológicas, fazendo-nos ver a "eterna juventude" da antropologia. Na verdade, trata-se de uma prática incorporada ao fazer da antropologia que denota seu traço distintivo e específico frente às outras ciências sociais. O trabalho de campo não é exclusividade da antropologia mas é uma de suas tarefas básicas, senão a principal. Pode-se dizer que a experiência etnográfica constitui-se no traço identitário da disciplina.

Os antropólogos concordam, hoje, com o caráter experimental da etnografia. Nessa perspectiva torna-se inegável a contribuição da etnografia para o próprio desenvolvimento epistemológico da disciplina ao se relativizar rígidos padrões e modelos teóricos e metodológicos. O método do trabalho de campo em antropologia é, nesse caso, exemplar. Nele, o encontro etnográfico do sujeito e do objeto do conhecimento transpõe os limites do trabalho de campo para o próprio campo da antropologia, exigindo assim uma dupla hermenêutica enquanto exercício profundo de auto-reflexividade[15].

A visão realista da etnografia como estratégia metodológica de trabalho de campo cede

15. Segundo Boaventura Santos, com a crise dos paradigmas da ciência moderna impôs-se a necessidade de uma reflexão hermenêutica que procura "romper o círculo vicioso do objeto-sujeito-objeto, ampliando o campo da compreensão, da comensurabilidade e, portanto, da intersubjetividade e, por essa via, vai ganhando para o diálogo eu/nós-tu/vós o que agora não é mais que uma relação mecânica eu/nós-eles/coisas" (1989: 16). A tradicional relação epistemológica "eu-coisa" desloca-se para relação hermenêutica "eu-tu".

lugar a uma visão hermenêutica na qual o reconhecimento da "experiência indisciplinada" do ofício do antropólogo e as "retóricas" do texto antropológico colocam a etnografia no campo das reflexões epistemológicas. Quando a etnografia passa a integrar o campo do conhecimento epistemológico, transformando-se em uma estimulante categoria de pensamento sobre a experiência e a escrita antropológica, abre-se espaço para falar em "etnografia do pensamento antropológico". Em outras palavras, sem perder de vista que "a construção do texto antropológico começa no campo" (Kilani 1994: 46), a etnografia deixa de ser vista somente como uma estratégia metodológica e passa a significar um empreendimento textual situado em contextos históricos e culturais específicos.

Performance etnográfica

Para alguns antropólogos a escrita etnográfica dramatiza uma estratégia específica de autoridade que se revela, basicamente, em certos modos de representação. Sem entrar na especificidade de cada um deles, vale registrar o fato de que "os processos experiencial, interpretativo, dialógico e polifônico são encontrados, de forma discordante, em cada etnografia, mas a apresentação coerente pressupõe um modo controlador de autoridade", como dirá o historiador James Clifford (1998: 58). Vimos que também Geertz põe em destaque a importância da experiência e da escrita na definição da própria etnografia e, portanto, dessas estratégias de construção da autoridade etnográfica. Afinal, a etnografia está, inextricavelmente, presa ao campo da escrita. Na verdade, trata-se de uma escrita que guarda a memória da experiência etnográfica, agora traduzida para uma forma textual.

Se, como pensa Geertz, o etnógrafo "inscreve" o discurso social, anotando-o, objetificando-o e autorizando-o a existir textual e culturalmente, isto é, se o etnógrafo fixa o discurso social no modo de uma escrita narrativa como "registro de consultas sobre o que o homem falou" (1978: 41), então a etnografia é, ela mesma, uma forma de inscrição do discurso antropológico moderno, pois é através da experiência e da escrita etnográfica que a ciência antropológica se modela cultural e historicamente. Assim, etnografia é também, além do registro textual de uma fala nativa, um modo cultural de escrita antropológica.

Com efeito, o que a escrita etnográfica fixa não é somente o dito no fluxo do discurso social, "o que o homem falou", mas, sobretudo, um modo de pensamento social etnográfico. As etnografias, ao representarem sistemas simbólicos de crenças, ritos, mitos e religiões, não apenas descrevem ou falam sobre o modo de pensamento dos "nativos". A maneira como estes sistemas são descritos revelam, por sua vez, o modo como este pensamento foi organizado textual e narrativamente. A escrita etnográfica, portanto, ao expor a cultura do "outro", informa-nos também sobre a estrutura e a organização narrativa do texto, revelando assim parte da cultura do próprio antropólogo. Em última instância, quem fala é o antropólogo, embora sua fala não seja a única[16].

Pode-se afirmar então que etnografias são narrativas, expressões de certo tipo de experiência

16. Relativizando as teorias que vêem na escrita um modo de domesticação do pensamento ou limitação da experiência compartilhada pela oralidade, a exemplo do poder da fala nos rituais mágicos, também a escrita promove uma operação simbólica de ampliar o mundo das experiências e do pensamento social. Se, por um lado, a escrita individualiza o mundo da experiência, por outro lado universaliza quando lhes possibilita viajarem por meio dos textos no tempo e no espaço. Haja vista o quanto nossas sociedades trabalham com a idéia do "mundo fechado" dos analfabetos. Daí, a crítica dirigida à antropologia interpretativa de Geertz, reside no fato de que nesta, mais do que a fala do nativo, o que se ouve é a voz de Geertz "por sobre os ombros dos balineses".

e, portanto, formas de ação e representação que podem ser vistas como *"performances"* na medida em que revelam um processo de reflexividade hermenêutica sobre as maneiras como os homens interpretam, sentem, experimentam e vivem suas culturas, sobretudo quando a cultura em questão é a do próprio antropólogo[17].

As narrativas etnográficas expressam muitas vezes conflitos de experiências entre emoção e razão, não totalmente domesticados pelas convenções disciplinares. Nem por isso estas experiências deixam de ser guiadas por "estruturas narrativas". Como propõe Bruner, "as estruturas narrativas servem como guias interpretativos; elas nos dizem o que constitui dados, define os tópicos de estudo, e ressalta o sentido da construção na situação de campo quando transforma o estranho em familiar" (1986: 147). No entanto, estas estruturas narrativas devem ser vistas mais como "estruturas performativas", nos termos de Sahlins (1990), do que como "estruturas prescritivas", nos padrões radcliffe-brownianos. Com isso abre-se a possibilidade de pensar a narrativa etnográfica não só em termos de uma etnografia da *performance*, mas também de uma *performance* da etnografia.

Sabe-se que os anos 70 marcam o encontro da antropologia com a arte da performance no campo das ciências sociais. Mas é a luz dos desdobramentos sociológicos da fenomenologia de Schutz, da etnometodologia de Garfinkel, da dramaturgia social de Goffman assim como dos movimentos artísticos modernos - como o Surrealismo, o Dadaísmo, o Futurismo e demais manifestações contraculturais na música, na dança, no teatro e os movimentos da *living art, body art* e outros - que se pode compreender o desenvolvimento de uma teoria da *performance* na chamada antropologia pós-moderna. Na verdade, esse percurso não nos leva a uma situação estável e definida sobre a relação antropologia/*performance*. Não significa isto que as etnografias produzidas antes dos anos 70 não sejam narrativas performáticas. O fato é que a chamada pós-modernidade tornou a relação etnografia/*performance* um problema visível.

Uma antropologia da *performance* nos possibilita assim uma dupla interpretação: de um lado, com a descrição de uma *performance* cultural qualquer como espetáculo, evento ou ritual, e, do outro lado, com o estudo performativo de toda e qualquer etnografia – na medida em que as etnografias, envolvendo as experiências do campo ao texto, dramatizam uma ação reflexiva. Embora a etnografia da *performance* e a *performance* da etnografia sejam perspectivas distintas, uma mesma obra permite que se articule as duas. Na verdade, a etnografia não fala somente de uma única cultura[18].

Enquanto um tipo de experiência e narrativa, a etnografia é auto-referencial, pois representa uma forma de ordenar o mundo tanto do "eu" quanto do "outro". Ao integrarem narrativas etnográficas, os conceitos antropológicos de cultura, mito, campo etc., organizam de maneira coerente a cultura e dão significado às experiências humanas. Nesse sentido, fica-se

17. É como gênero discursivo por meio do qual se trocam experiências, se mesclam sentidos e tradições diferentes (oral/escrito; nativo/antropólogo) à maneira de uma atividade artesanal que a narrativa, no sentido benjaminiano, se mostra referencial neste texto. Ver Benjamin (1994).

18. Basicamente, existem duas linhas de investigações antropológicas sobre a *performance*: de um lado, a linha de investigação da *performance* na linguagem, cuja base encontra-se nos trabalhos de Wittgenstein, Austin e Searle, culminando nas contribuições antropológicas de Bauman e outros sobre a "*etnografia da fala*". Do outro lado, a "antropologia da performance" de Victor W. Turner, que se converte em um dos melhores exemplos de *performance* cultural da antropologia pós-moderna, a qual Langdon (1999) batiza de "enfoque da *performance* como drama social". Nesse caso, o teatro tem servido de fonte primordial de inspiração à antropologia da *performance*, ver Silva (2005).

muito próximo da idéia de "invenção da cultura" de Roy Wagner (1981). Num movimento dialético de controle (às vezes "inconsciente") do campo etnográfico e da invenção cultural, os antropólogos tornam inteligíveis as práticas e experiências dos "outros", na medida em que objetificam "nativos" e "culturas". Mas, ao fim desse processo, segundo Wagner, o que de fato ocorre é que "o que o pesquisador de campo inventa, portanto, é seu próprio entendimento; as analogias criadas por ele são extensões de suas próprias noções e as referências de cultura são transformadas pelas suas experiências das situações de campo" (1981: 12). Inventando "outras" culturas, os antropólogos constroem para si mesmos o sentido de cultura, afinal,

> o estudo da cultura é, de fato, nossa cultura; operada através de nossas formas, criada em nossos termos, seguindo nossas palavras e conceitos para seus significados, e nos recriando através de nossos esforços (1981: 16).

De resto, pode-se dizer que as etnografias são "invenções", "ficções" (no sentido de *fictio*, "construções") modeladas por certo tipo de escrita e de experiência, autorizando-nos assim a pensar em "estilos de antropologia" ou modos de representação etnográfica[19].

Os textos etnográficos expressam valores, idéias, sensibilidades, enfim, "estruturas de significados e pensamentos", às vezes muito mais relacionados aos antropólogos do que aos nativos em cena. Conclui-se que a etnografia não se restringe a uma estratégia de trabalho de campo com fins à descrição das culturas nativas em termos de performances textuais. Esta também dramatiza muito das experiências dos antropólogos. A etnografia, então, performatiza um modo de ação reflexiva na qual, por meio da escrita transformada em narrativa, personagens são acionados, verdades relativizadas, sentimentos ritualizados, enfim, culturas são inventadas. Em suma, pode-se dizer que a etnografia constitui uma importante categoria de pensamento na antropologia[20].

A magia de Mauss

A obra de Marcel Mauss (1872-1950) aparece como um exemplo oportuno e fecundo para se pensar o alargamento da noção de etnografia na antropologia moderna. Neste artigo será possível oferecer apenas algumas notas introdutórias sobre, o que se poderia dizer, sua "performance etnográfica".

Inicialmente, pode-se perguntar qual a razão de se tomar como exemplo para a reflexão desenvolvida nesse texto um antropólogo que nunca realizou "trabalho de campo" no sentido estrito do termo. É no mínimo curioso Mauss ter proposto um *Manual de etnografia* (1993), trabalho este interrompido pela eclosão da guerra nos anos 40, mas publicado em 1947 pelo esforço de um de seus alunos. Esta obra constitui a versão estenografada das suas "instruções de etnografia descritiva", desenvolvida *no Institute d'Ethnologie* da Universidade de Paris, entre os anos de 1926-1939. Contudo, o fato de Mauss não ter "nunca praticado a observação etnográfica", adverte Denise Paulme em prefácio ao *Manual*, não significa que não tenha produzido obra de etnografia. A exemplo do que dizem algumas leituras sobre Lévi-Strauss, às quais vêem na sua experiência nova-yorkina seu verdadeiro trabalho de campo, pode-se dizer que também a única e verdadeira etnografia de Mauss foi a sua própria

19. No Brasil, o antropólogo Roberto Cardoso de Oliveira (1995) tem se destacado na análise dos estilos de antropologia produzidos no centro e na periferia do sistema mundial.

20. Concordo com Gonçalves (2004) em relação a noção de patrimônio, que também a etnografia, pensada como categoria de pensamento, designa um modo de ação reflexiva e de performance que deve ser vivido e sentido no cotidiano.

sociedade e, em particular, sobre o "campo" da antropologia[21].

Não por acaso os primeiros escritos de Mauss têm como preocupação principal a construção do "campo da sociologia", numa época em que a fronteira entre esta e a antropologia ainda não estava bem definida. Não se trata somente de uma herança do tio, Durkheim, mas sim um projeto de etnologia (no sentido de uma antropologia comparada e, metodologicamente, praticada por Mauss em sua obra), voltada para a superação da distância entre o primitivo e o civilizado, como sugere a leitura de Merleau-Ponty (1989). Advém desta proposta a ênfase nos estudos sobre representações coletivas e sistemas de classificações desenvolvidos desde os primeiros trabalhos, apontando para a complexidade e sofisticação do pensamento simbólico nas sociedades primitivas. Estes estudos revelam também outra preocupação fundamental de Mauss: a de identificar e analisar algumas das principais categorias do pensamento humano[22].

Embora ausente da lista de Geertz, o nome de Mauss pode ser incorporado ao dos "fundadores de discursividade" na antropologia moderna, isto é, aos "estudiosos que ao mesmo tempo tem estabelecido suas obras com certa determinação e construído teatros de linguagem a partir dos quais toda uma série de outros atuam, de maneira mais ou menos convincente, e, sem dúvida, seguirão atuando ainda por um longo período de tempo" (1997: 31). Numa linha de interpretação radical e provocativa, Alain Caillé vê no "Ensaio sobre a dádiva": "as linhas mestras não apenas de um paradigma sociológico entre outros, mas do único paradigma sociológico que se possa conceber e defender" (1998: 11). Mesmo que Caillé declare ser o espírito de Mauss tomado por um verdadeiro "horror à sistematização", no conjunto a obra de Mauss parece formar um "sistema" bastante coerente e integrado, embora goze de um caráter aparentemente anárquico[23].

A compreensão da obra de Mauss não está separada de sua trajetória biográfica, o que, na interpretação de Fournier (1993), significa analisar como o sábio e o militante socialista participam do texto. A exemplo do próprio "Ensaio", de 1925, Mauss fez de sua vida uma

21. Mauss faz exatamente aquilo que os etnógrafos fazem quando vão a campo, transformando o exótico em familiar. Inversamente, ele estranha e transforma o familiar em exótico, em algo que merece ser investigado e conhecido. A julgar pela observação de um de seus alunos, Dumont (1985), são os homens concretos (como o "francês médio" ou o "melanésio desta ou daquela ilha") em sua própria sociedade, com suas ações e representações em torno do corpo, da religião, da alimentação etc., que servem de parâmetro para Mauss desenvolver suas "instruções de etnografia descritiva".

22. Um sobrevôo na obra de Mauss nos revela sua preocupação com as representações coletivas. Já em 1899, juntamente com Henri Hubert, publica o "Ensaio sobre a natureza e função do sacrifício". Em 1901/1902 vêm à tona os estudos sobre o campo da sociologia e "O ofício do etnógrafo". Logo em seguida, Mauss dá início à série de estudos sobre representações coletivas com o "Esboço de uma teoria geral da magia" (1902/1903). No mesmo ano, aparece "Algumas Formas Primitivas de Classificação", escrito em parceria com Durkheim e, no seguinte, é a vez do "Ensaio sobre as variações sazoneiras das sociedades esquimós". Dando um salto para os anos 20, aparecem os estudos sobre "A expressão obrigatória dos sentimentos" (1921); a "Mentalidade primitiva" (1923); "As relações reais e práticas entre a psicologia e a sociologia" (1924). E, em 25, surge o clássico "Ensaio sobre a Dádiva". Nesta década surgem ainda outros trabalhos na linha das representações coletivas sobre a morte (1926) e sobre o "gracejo" (1926), período que também inicia suas "Instruções de etnografia descritiva", interrompidas pela Segunda Guerra. Antes, porém, surgem os últimos trabalhos que se tornariam referências na antropologia: "As técnicas corporais" (1934) e "Uma categoria do espírito humano – a noção de pessoa, a noção de 'Eu'" (1938).

23. Fournier (s/d) declara que a obra de Mauss é multiforme, difícil e cheia de ambigüidades. Além do já citado trabalho de Fournier, estou tomando como referência: Lévi-Strauss (1974); Oliveira (1979); Dumont (1985); Founier (1993; 2003).

forma de dádiva sociológica e política, sugere o biógrafo canadense. Nessa perspectiva, as raízes do "Ensaio sobre a dádiva" já se encontram no "Ensaio sobre a natureza e a função do sacrifício", publicado em 1899 em colaboração com Henri Hubert. Complementar a essa interpretação, gostaria de propor uma outra fonte de leitura, a partir do "Esboço de uma teoria geral da magia", publicado em 1903, também em colaboração com Henri Hubert, no qual o destaque vai para a dimensão ritual do "fazer". Tal ênfase leva-nos a afirmar que a raiz do *Manual de etnografia* encontra-se na teoria da magia de 1903/04[24].

Seguindo a sugestão de Giumbelli (1997) e estendendo-a ao conjunto da obra de Mauss, "Esboço a uma teoria geral da magia" aparece como um texto seminal a partir do qual a obra de Mauss vai sendo construída. É como se ele colocasse em prática a idéia que ajudava esclarecer, realizando assim, ao longo de sua obra, trabalho semelhante ao de um mago. Como os xamás nas sociedades primitivas que fornecem um mito, uma linguagem a partir da qual os doentes, os iniciados, podem organizar suas ansiedades, suas dores, Mauss era visto por muitos de seus alunos como uma espécie de "guru" (sábio espiritual e intelectual), alguém que lhes fornecia (no sentido da dádiva) um "sistema de referência" por meio do qual podiam se orientar. Segundo Dumont, "graças a Mauss, tudo, mesmo o gesto mais insignificante, adquiria um sentido para nós" (1985: 181). Talvez isto ajude a explicar um pouco seu poder de sedução sobre os alunos. Mas a razão principal pela qual o "carisma" de Mauss se mostra eficaz não reside somente na personalidade extraordinária do "humanista" que "sabia tudo", diziam seus alunos, mas, sobretudo, em decorrência da posição que ocupou no campo da antropologia. Como apontou acerca dos agentes da magia (mágicos, feiticeiros, xamás), cuja eficácia simbólica deriva dos sistemas de crenças e das posições liminares que estes ocupam na sociedade, Mauss também parecia assumir uma posição até certo ponto liminar frente à dominante sociologia de Durkheim quanto ao amplo, aberto e ainda indefinido campo da antropologia[25].

É dentro deste quadro que podemos entender a performance etnográfica de Mauss à luz da sua teoria da magia. A compreensão da magia como sistema ritual de crenças (representações) e práticas (ações) simbólicas, cuja eficácia consiste na produção de sentido, está na base da própria antropologia de Mauss. O que interessa a Mauss é, antes, o ato de fazer do que o feito, o ato de dizer do que o dito, o ato de rezar do que a reza, o ato de curar do que a cura. Para ele, vale lembrar, importa observar o que é dado e o que é dado é o que o romano, o ateniense, os franceses fazem quando fazem suas rezas, suas leis etc. Também o mágico é alguém que se faz, pois "não há mágico honorário e inativo. Para ser mágico, é necessário fazer magia..." (1974:

24. Uma leitura de Mauss, de trás para frente, começando pelos últimos trabalhos até atingir os estudos iniciais sobre magia, revela não só uma continuidade, mas também outras dimensões até então domesticadas pela visão tradicional e holista, no caso, o individualismo e a teoria da ação social.

25. Do ponto de vista da "sociologia da biografia" todo intelectual típico de sua época concentra as características de seu grupo, diz Fournier: "Marcel Mauss abrange o que poderíamos denominar uma biografia coletiva, pois inclui tanto uma apresentação dos membros da equipe de *L'année sociologique*, como um estudo das instituições de ensino superior Escola Prática de Estudos Superiores, *Collège de France* e ainda uma análise do desenvolvimento de disciplinas científicas (história das religiões, antropologia, sociologia)" (2003: 3-4). Mas toda biografia traz implícito o risco da hagiografia: a canonização do Mauss pioneiro e/ou pai fundador. Ainda, segundo Fournier (1993), Mauss ocupou durante muito tempo uma posição marginal no sistema universitário francês, o que o colocou ao lado da pesquisa e não do ensino. Este fato, além de ter relevância sociológica para a compreensão da obra de Mauss, parece reforçar a dimensão performativa de sua etnologia.

116), diz o próprio Mauss. Ele entende a magia como uma "idéia prática" na qual as ações e as representações, a *performance* ritual e o sistema de crenças, não estão separados, mas, ao contrário, formam um único processo simbólico traduzido em termos de "arte de fazer". A magia é portadora de uma significativa qualidade performativa que parece inscrita nos rituais da prece, das trocas simbólicas, do "fazer" etnografia[26].

Quando ultrapassa o campo estabelecido da sociologia das representações coletivas, Mauss parece interessado em projetar uma teoria da ação social. Sem romper com as representações sociais, Mauss pensa as "categorias do entendimento humano" como idéias de natureza prática, construídas historicamente. O estudo sobre "A noção de pessoa, a noção de 'Eu'", de 1938, é, sem dúvida, o melhor exemplo disto. Procurando superar o etnocentrismo dos sociólogos europeus, Mauss dá atenção especial às categorias (teorias) nativas. Para ele, as categorias fazem a mediação entre o pensamento e a realidade, aproximando-se da proposta de uma antropologia da experiência[27]. Daí a importância que o *Manual de etnografia* adquire na obra de Mauss. Mesmo que na visão de Dumont as instruções apresentem um caráter tão geral que assumem um ar de lugar-comum, tais instruções - por se voltarem para o mundo concreto do fazer cotidiano, das técnicas corporais, das trocas cerimoniais etc., enfim, da investigação exaustiva e microscópica no estilo de uma "descrição densa" - são de capital importância para se entender a proposta de Mauss.

Se em antropologia social, diz Geertz, "o que os praticantes fazem é etnografia" (1978: 15), então Mauss não foge à regra. Como nas *performances* verbais dos rituais mágicos, a escrita de Mauss não só fala da magia, mas põe em prática um sistema mágico ao "fazer" sociologia ou antropologia. As análises de Dumont (1985) e Oliveira (1979) convergem para este ponto: o primeiro destaca o fato de a Sociologia e a Antropologia na França terem atingido seu "estágio experimental" com Mauss; o segundo, afirma que "o **fazer** Sociologia – melhor diríamos, Antropologia – parece-me ser o seu melhor ensinamento" (1979: 23). Mas, engana-se quem vê no *Manual de etnografia* uma "receita para se fazer antropologia". Resultado de um processo que se desenvolve a partir de suas preocupações com o campo sociológico, o *Manual* funciona como uma espécie de "cartografia do pensamento" ou "mapa cognitivo" sobre o "estado da arte" da antropologia à época de Mauss. Na verdade, o *Manual* não é um manual de etnografia, trata-se antes de uma (meta)etnografia do campo da antropologia, ainda em desenvolvimento. Mauss é, talvez, o melhor exemplo de que a etnografia começa e termina em casa e de que o "campo", como pensa Clifford, parafraseando Certeau, "nunca é dado ontologicamente. É discursivamente mapeado e praticado corporalmente" (1997: 54). Dumont sabia disso, e viu no mestre o significado profundo da etnografia, alguém que, misturando carisma e sabedoria, magia e dádiva, "recebera do céu a graça especial de ser um homem de campo sem sair de sua poltrona" (1985: 183). Em suma, Mauss, como Benedict em *O Crisântemo e a Espada*, desloca a noção convencional de que "o campo é um lar longe do lar", e, por meio de seu *Manual*, amplia o sentido do "campo etnográfico" na medida em que explicita a natureza performática da etnografia.

26. Reforçando a antropologia da performance no campo da "*fala*", os inúmeros estudos de Malinowski, Lévi-Strauss e Evans-Pritchard enfatizam o poder das palavras (oralidade) nos rituais mágicos. Mesmo a escrita tem a sua magia. Vale ressaltar que Mauss dá grande atenção às palavras, salienta Fournier (1993).

27. Basta lembrar a importância da categoria "*mana*" nos sistemas de trocas simbólicas. Sobre a proposta da antropologia da experiência, ver Turner e Bruner (1986).

Uma categoria heurística

A etnografia, tal como entendida no pensamento antropológico moderno, tem uma história: o seu significado não foi sempre o mesmo. Longe de pretender ter abordado todos os problemas colocados pela etnografia ao campo da antropologia e de sua inscrição no conjunto da obra de Mauss, e acreditando como Geertz no final de "Uma descrição densa – por uma teoria interpretativa da cultura" que "não há conclusões a serem apresentadas; há apenas uma discussão a ser sustentada" (1978: 39), duas ou três idéias podem ser destacadas neste final.

Conferir à etnografia a qualidade de categoria de pensamento na Antropologia Social e Cultural Moderna significa pensá-la como uma categoria heurística na medida em que permite analisar algumas das principais *performances* narrativas da disciplina antropológica. Em outras palavras, a etnografia é, ela mesma, uma chave metodológica para se penetrar no coração do pensamento e da prática antropológica. Se aceito esse pressuposto um mundo de possibilidades, problemas e descobertas, obtidas por meio do trabalho reflexivo, abre-se à nossa frente denunciando sua qualidade performativa, inovadora e cognitiva. Como nos lembra Mariza Peirano, a teoria e a história da antropologia se confundem com o "fazer" etnográfico, afinal, "a pesquisa etnográfica é o meio pelo qual a teoria antropológica se desenvolve e se sofistica quando desafia os conceitos estabelecidos pelo senso comum no confronto entre a teoria que o pesquisador leva para o campo e a observação da realidade 'nativa' com a qual se defronta" (1995: 135-136). É quando também passamos a compreender melhor a própria história da disciplina[28].

Com efeito, a etnografia não representa a solução de todos os problemas da antropologia, mas também não consiste na causa de todos os seus males. É preciso estar atento para se evitar cair nas armadilhas do que Eunice Durham, avaliando a produção antropológica no espaço urbano no Brasil, chamou de "deslize semântico", isto é, quando alguns conceitos como "classe", "ideologia", "pessoa", "*ethos*", "identidade" etc, sofrem um processo de despolitização, perdendo sua vinculação teórica e poder de crítica cultural. A etnografia não está imune a este risco. No entanto, creio que parte dos motivos que sugerem o perigo de "deslize semântico" (eminentemente relativista), deve-se à sua própria qualidade performativa[29]. Afinal, a etnografia, como um gênero de *performance* narrativa, realiza a mediação entre o campo e a escrita, a teoria e a prática, o pensamento antropológico e a experiência individual do etnógrafo. De certa forma, ela fornece os fios narrativos que permitem fazer a união dos extremos no campo antropológico, embora esta se dê de forma reflexiva, incompleta e dramaticamente densa.

The ethnography as category of thought in modern anthropology

abstract The innumerous possibilities and issues, put forward by ethnography to epistemological reflection in anthropology, makes it an important category of thought, capable of revealing the meaning of anthropologists works, i.e., their making. Therefore, ethnography can be seen as a genre of performance whose meaning surpasses the frontiers of native culture reaching the cultural field of the anthropologist. Performance, in this study, represents a mode of social auto-reflexivity in which the anthropologist, by making use of narrative, searches to enlarge the "field" of anthropology. The goal of this text is to point out a few moments in this process of ethnographic reflexivity, pointing out the writings of Marcel Mauss (1872-1950) as a privileged example.

keywords Ethnography. Performance. Narrative. Marcel Mauss

28. Peirano lembra ainda a importância que a comparação adquire em todo este processo, relativizando o próprio relativismo ingênuo e/ou ideológico que parece contaminar os detratores da etnografia.

29. Também Almeida (2004) chama atenção para a "*objetificação*" da etnografia em tempos atuais na medida em que este processo de reificação denuncia antes os usos subjetivistas ao qual está exposta do que a sua objetividade metodológica.

Referências bibliográficas

ALMEIDA, Mauro W. B. 2004. "A Etnografia em Tempos de Guerra – Contextos Temporais e Nacionais do Objeto da Antropologia". *In.* F. Peixoto *et al* (orgs.), *Antropologia, Histórias, Experiências*. Belo Horizonte: Editora UFMG, p. 61-77.

AUSTIN, John L. 1990. *Quando Dizer é Fazer – Palavras e Ação*, tradução de Danilo Marcondes de Souza Filho, Porto Alegre: Artes Médicas.

BATESON, Gregory. [1958]. *Naven – Estudio de los Problemas Sugeridos por Una Visión Compuesta de la Cultura de Una Tribu de Nueva Guinea Obtenida desde Tres Puntos de Vista*, traducción de Ramón M. Castellote, Madrid: Ediciones Jucar, 1990.

BENJAMIN, Walter. [1936]. "O Narrador – Considerações sobre a Obra de Nikolai Leskov". *In* J. M. Gagnebin (Prefácio), *Magia e Técnica, Arte e Política: Ensaios sobre Literatura e História da Cultura*, tradução de Sérgio Paulo Rouanet, 7ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1994 (Obras Escolhidas, v. 1), p. 197-221.

BOON, James. 1993. *Otras Tribus, Otros Escribas: Antropologia Simbólica en el Estudo Comparativo de Culturas, Historias, Religiones y Textos*, traducción de Stella Mastrangelo, México: Fondo de Cultura Económica.

BOURDIEU, Pierre. [1976]. "O Campo Científico" *In* R. Ortiz (org.), *Sociologia*, tradução de Paula Montero & Alicia Auzmendi. São Paulo: Ática, coleção Grandes Cientistas Sociais (39), 1983, p. 122-155,

BRUNER, Edward. 1986. "Ethnography as Narrative". *In* E. Bruner; V. Turner (eds.), *The Anthropology of Experience.* University of Illinois Press, p. 139-155.

CAILLÉ, Alan. 1998. "Nem Holismo Nem Individualismo Metodológicos – Marcel Mauss e o Paradigma da Dádiva". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 13 (38): 5-38.

CASAL, Adolfo Yáñez. 1996. *Para uma epistemologia do discurso e da prática antropológica*, Lisboa: Cosmos.

CLIFFORD, James. 1997. "Spatial Practices: Fieldwork, Travel, and the Disciplining of Anthropology". *In Routes – Travel and Translation in the Late Twentieth Century.* Cambrigde: Harvard University Press, p. 52-91.

_____. 1998. *A Experiência Etnográfica: Antropologia e Literatura no Século XX*. J. R. Gonçalves (org.), tradução de Patricia Farias, Rio de Janeiro: UFRJ.

COPANS, Jean. 1981. *Críticas e Políticas da Antropologia,* tradução de Manuela Torres, Lisboa: Edições 70.

DaMATTA, Roberto. 1978. "O Ofício de Etnólogo ou como ter "Anthropological Blues". *In* E. Nunes (org.), *A Aventura Sociológica – Objetividade, Paixão e Improviso e Método na Pesquisa Social*. Rio de Janeiro: Zahar, p. 23-35.

DOUGLAS, Mary. [1987]. *Como as Instituições Pensam*, tradução de Carlos Eugênio Marcondes de Moura. São Paulo: EDUSP, 1998.

DUMONT, Louis. [1985]. *O Individualismo – Uma Perspectiva Antropológica da Ideologia Moderna,* tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.

FEYERABEND, Paul. [1977]. *Contra o Método*, tradução de Octanny Mota & Leônidas Hagenberg, 3ª ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1989.

FOURNIER, Marcel. 1993. "Marcel Mauss ou A Dádiva de Si". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 21 (8): 104-112.

_____. 2003. "Para Reescrever a Biografia de Marcel Mauss.". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 18(52): 5-13.

_____. 1994. *Marcel Mauss*. Paris: Fayard.

GEERTZ, Clifford. 1978. *A Interpretação das Culturas,* s/t. Rio de Janeiro: Zahar.

_____. [1988]. *El Antropólogo como Autor,* traducción de Alberto Cardín, Barcelona: Paidos, 1997.

_____. [1968]. *Observando o Islã – O Desenvolvimento Religioso no Marrocos e na Indonésia*, tradução de Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.

GIUMBELLI, Emerson. 1994. "Antropólogos e Seus Sortilégios – Uma Releitura de 'Esboço de Uma Teoria da Magia' de Mauss e Hubert". *Cadernos de Campo*. 4: 21-39.

GONÇALVES, José Reginaldo. 2003. "O Patrimônio como Categoria de Pensamento". *In* R. Abreu; M. Chagas (orgs.), *Memória e Patrimônio – Ensaios Contemporâneos*, Rio de Janeiro: DP&A, p. 21-29.

GRIMSHAW, Anna. 2001. *The Ethnographer's Eye – Ways of Seeing in Modern Anthropology*, Cambridge University Press.

HANDLER, Richard. 1990. "Ruth Benedict and The Modernist Sensibility". *In* M. Manganaro (ed.), *Modernist Anthropology: From Fieldwork to Text*. New Jersey: Princeton University Press, p. 163-182.

KILANI, Mondher. 1994. *L'Invention de L'Autre – Essais sur le Discours Anthropologique*. Editiones Payot Lausanne.

KUPER, Adam. 1978. *Antropólogos e Antropologia*, tradução de Álvaro Cabral, Rio de Janeiro: Francisco Alves.

LANGDON, Ester Jean. 1999. "A Fixação da Narrativa: Do Mito para a Poética de Literatura Oral". *Horizontes Antropológicos – Cultura Oral e Narrativas*, 5(12): 13-36.

LÉVI-STRAUSS, Claude. [1950]. "Introdução: A Obra de Marcel Mauss". *In* M. Mauss. *Sociologia e Antropologia 1 e 2,* tradução de Lamberto Puccinelli, São Paulo: EPU-EDUSP, 1974.

MARCUS, George; CUSHMAN, Dick. 2003. "Las Etnografias como Textos". *In* C. Reynoso (ed.), *El Surgimiento de La Antropología Posmoderna*, traducción de Carlos Reynoso, Barcelona: Gedisa, p. 171-213.

MAUSS, Marcel.[1950]. *Sociologia e Antropologia 1 e 2*, tradução de Lamberto Puccinelli, São Paulo: EPU-EDUSP, 1974.

_____. 1979. *Antropologia*. *In* R. C. Oliveira. (org.), tradução de Regina Moraes Morel, Denise Maldi Meirelles & Ivonne Toscano. São Paulo: Ática, coleção Grandes Cientistas Sociais (11).

_____. [1968]. *Ensaios de Sociologia*, tradução de Luiz João Gaio & J. Guinsburg, São Paulo: Perspectiva, 1981.

_____. [1967]. *Manual de Etnografia*, tradução de J. Freitas e Silva. Lisboa: Dom Quixote, 1993.

MERLEAU-PONTY, Maurice. 1960. "De Mauss à Claude Lévi-Strauss" *In Textos Selecionado*s, tradução de Marilena Chauí. São Paulo: Nova Cultural, coleção Os Pensadores, vol. XLI, 1989, p. 141-154,.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. 1979. "Introdução a Uma Leitura de Mauss". *In* M. Mauss, *Antropologia*, tradução de Regina Moraes Morel, Denise Maldi Meirelles & Ivonne Toscano São Paulo: Ática, coleção Grandes Cientistas Sociais (11), p. 7-50.

_____. 1988. *Sobre o Pensamento Antropológico*, Rio de Janeiro-Brasília: Tempo Brasileiro-CNPq.

_____. 1995. *Estilos de Antropologia*, Campinas: UNICAMP.

_____. [1999]. *O Trabalho do Antropólogo,* 2ª ed. São Paulo-Brasília: UNESP-Paralelo, 2000.

PEIRANO, Mariza. 1995. *A Favor da Etnografia.* Rio de Janeiro: Relume-Dumará.

PULMAN, Bertrand. 1988. "Por une Histoire de la Notion de Terrain". *Gradhiva: Revue d'Histoire e d'Archives de l'Anthropologie*, 5: 22-30.

SAHLINS, Marshal. [1987]. *Ilhas de História,* tradução de Bárbara Sette. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

SANTOS, Boaventura de Souza. 1989. *Introdução à Uma Ciência Pós-moderna*, Rio de Janeiro: Graal.

SILVA, Rubens Alves da. 2005. "Entre 'Artes' e 'Ciências': A Noção de Performance e Drama no Campo das Ciências Sociais". *Horizontes Antropológicos – Antropologia e Performance*, 2(24): 35-65.

STOCKING Jr., George W. 1983. "The Ethnographic Sensibility of the 1920s and The Dualism of the Anthropological Tradition". *In* G. Stocking Jr (ed.), *Romantic Motives-Essays on Anthropological Sensibility.* Wisconsin: The University of Wisconsin Press, vol. 6, p. 209-276.

TRAJANO FILHO, Wilson. 1988. "Que Barulho é esse, o dos Pós-Modernos?". *Anuário Antropológico, 86:* 133-151.

TURNER, Victor W. 1988. *The Anthropology of Performance*. New York, PAJ Publications.

WAGNER, Roy. 1981. *The Invention of Culture.* Chicago: The University of Chicago Press.

autor **Gilmar Rocha**
Professor do Departamento de Ciências Sociais / PUC - Minas
Doutor em Ciências Humanas (Antropologia Cultural) / UFRJ

Recebido em 06/03/2006
Aceito para publicação em 14/07/06

Os recursos para ir além e a mecânica do juízo: sobre o consumo de substâncias como prática cultural jovem nas festas de música eletrônica

Ivan Paolo de Paris Fontanari

resumo Proponho-me, neste artigo, a analisar e interpretar o consumo de substâncias comumente referidas como "psicoativas", "psicotrópicas", "tóxicas", ou "entorpecentes", nas festas de música eletrônica (*raves*), como práticas culturais e identitárias de jovens de camadas médias, a partir de dados obtidos no trabalho de campo realizado na *cena eletrônica* de Porto Alegre. Objetivando o distanciamento em relação às construções produzidas pelo senso-comum sobre estas substâncias, procuro, através da descrição etnográfica, reconstruir alguns dos sentidos a elas atribuídos pelos próprios nativos no contexto local de apropriação simbólica e consumo. Entre eles, destaco o sentido ritual, o de marcar distinções sociais e ideológicas no interior da *cena*, e o de constituir, junto a uma série de outros elementos, uma "identidade eletrônica", em oposição à "sociedade abrangente". Uma identidade que parece se definir ao mesmo tempo pela subversão da legitimidade do Estado na regulação do consumo de substâncias – através de bricolagens práticas e cosmológicas contemporâneas – e dos próprios ideais libertários originalmente associados às festas *rave*, reproduzindo valores e práticas culturais dominantes.

palavras-chave Festas *rave*. Substâncias psicoativas. Identidade jovem.

Para analisar e compreender o sentido das práticas de consumo de substâncias na *cena eletrônica*[1] sugiro que nos "inebriemos" um pouco deste mundo. Podemos começar com umas baforadas de *diet*[2]: as duas narrativas a seguir tratam de dois fatos relacionados ao uso de substâncias no contexto específico das festas de música eletrônica (*raves*). Apesar de se referirem a casos "limite", que não correspondem de modo algum a uma média e muito menos ao todo da diversidade de práticas de consumo de substâncias nas festas de música eletrônica, são bastante expressivas para iniciarmos uma discussão. Trata-se justamente de fatos extraordinários, revelando aspectos que de outra forma não se manifestariam.

O primeiro fato narrado ocorreu na festa da feira de "cultura alternativa" *Mix Bazaar*, em agosto de 2002. A feira realiza-se em finais de semana aproximadamente de dois em dois meses, e a festa sempre na noite de sábado para domingo. Nesta ocasião realizou-se no armazém B do Cais do Porto de Porto Alegre, de frente para o rio Guaíba. O segundo fato ocorreu na primeira edição em Porto Alegre da festa *rave Exxxperience*, em setembro de 2002, realizada exatamente no mesmo local da festa do *Mix Bazaar*.

1. "Cena eletrônica" é uma categoria originalmente nativa, negociada entre os produtores culturais e o público de "estabelecidos" (Elias 1990), que compartilham de códigos lingüísticos, estéticos, práticos e morais. O público da *cena eletrônica* é eventualmente disputado por produtoras "*outsiders*" que tentam entrar neste mercado cultural. Define-se concretamente pelos espaços de sociabilidade reconhecidos, como festas *rave*, em *clubs*, *pubs*, feiras alternativas, grupos de discussão na internet, lojas de roupa, cursos de DJ.
2. "*Diet*" é uma substância cuja utilidade original, segundo os nativos, é a limpeza de piscinas. Nas festas de música eletrônica é utilizado como um inalante/entorpecente de caráter "*underground*".

A transmutação

> ... eu fiquei sabendo que ele cheirava solvente[3] em casa, em casa !!! ... e o cara, segundo o André, tinha contato com outras realidades,... falou que o solvente era a salvação do mundo. ...não, e esse cara era como se fosse um filósofo, ele tinha vários conhecimentos, tudo adquirido através dos inalantes, tá ligado, ele recebia o conhecimento através da viagem do inalante... [...]
> ... uma estória engraçada desse cara, que numa festa lá, aquela lá do Mix Bazaar, o cara tomou um teto[4] desse negócio, desse diet ai, ai embolotou[5], ficou deitado, assim, e parou a festa assim em volta do cara, e ai daqui há pouco o cara pegou e se levantou dançando um break[6] assim, toda festa começou a vibrar assim, a bater palma,... ai depois o cara veio me falar que ele tinha morrido e ressuscitado como mestre Lú, tá ligado, e o cara é conhecido como Gô, tá ligado, chamam ele de Gô, só que ele falou que a partir daquele momento ele tinha se tornado mestre Lú,... ai numa festa depois dessa que ele morreu. (Juliano. Entrevista, em 08/07/03)

A transcendência

> ... É, eu acho que o cara teve uma parada cerebral, por causa do inalante, no auge da festa, dançando, e cheirando aquele esquema, e eu não cheguei a ver, só sei que quando eu cheguei um amigo meu falou que viu um corpo sendo tirado, e depois se ligou que era o cara. [...] Não, o cara,... eu acho que ele... é que eu não convivia muito com ele, eu encontrava com ele em festa... [...]
> ... quando eu cheguei em casa, assim, depois que eu soube que o cara morreu, no flyer[7] da festa eu li assim: "prepare-se para fazer parte da história", ai eu me apavorei !!!,... eu olhei e tinha um símbolo Oum assim [no flyer], ai dei mais uma olhada e tinha uma cabeça com umas mandalas, ligando os pontos energéticos da cabeça assim, ai... [...] Ah, eu, bah, me apavorei quando vi o flyer, tá ligado, e tive uma idéia desse desenho que parecia uns espermatozóides entrando num óvulo, tá ligado, ai deu toda uma viagem de nascimento, com o Oum, que é o som primordial, "você vai fazer parte da história", e esse cara foi um dos caras que mais abriu minha mente assim, em termos de visão de mundo, o cara tinha uma visão tri esclarecida do mundo, não era preso a conceitos, em nada assim, e uma mente tri aberta assim, então a morte desse cara, e lendo o negócio do flyer no dia que ele morreu, foi um negócio que bah, caiu minha casa, foi foda assim !!!. [...] Pior que eu não fiquei ruim, na hora eu fiquei normal, só que o negócio foi mais a longo prazo, vira e mexe eu me lembro assim, e é um negócio que eu não consigo aceitar muito, eu me lembro do cara nas festas, dançando, porque o cara chutava o balde[8] assim, tipo, ele entrava em transe mesmo na festa, e eu nunca via o cara pra baixo, ele sempre tinha uma mensagem de otimismo, assim, e sempre pra cima, e depois o cara sumiu, do nada assim, bah, foi uma viagem. (Juliano. Entrevista, em 08/07/03)

Em relação a esta segunda narrativa, acrescento ainda a menção feita por Juliano de que Gô teria passado um dia em estado de grande felicidade, aumentada ainda mais no momento

3. Substância de uso doméstico e industrial utilizada para limpeza e/ou dissolução/solvência de tintas óleo.
4. Vertigem; rápida perda da consciência, geralmente acompanhada de um desmaio de curta duração.
5. "Embolotar", neste contexto, significa cair no chão desmaiado.
6. *Break* é a dança típica do movimento cultural jovem *hip-hop*, seus passos são inspirados em movimentos "robóticos".
7. *Flyer* é o panfleto de divulgação das festas de música eletrônica.
8. "Chutar o balde" significa não dar importância a determinada coisa em determinado momento.

da festa. Há registros, inclusive, no *E-Ar*[9], um antigo informativo eletrônico da *cena* de Porto Alegre, de que esta festa vinha sendo comentada entre o público local com dois meses de antecedência. Revelando uma certa extraordinariedade atribuída ao evento pelos *ravers*.

Na primeira parte da narrativa podemos destacar o caráter heurístico atribuído ao consumo do inalante, como forma de ampliar a percepção da realidade e aumentar o "conhecimento" sobre ela. Nota-se que o narrador atribui à sua personagem um *status* significativo: desempenharia a função de uma espécie de "guru" entre os participantes de sua rede de relações. Os "conhecimentos adquiridos através de suas viagens com solvente" parecem ter eficácia no convencimento dos participantes quanto ao seu poder intelectual no sentido de "compreensão do mundo".

O primeiro fato narrado, em que Go – sob efeito de inalante – desmaia, e em seguida, surpreende o público que se aglomerava em seu entorno para ajudá-lo, retomando a consciência e realizando movimentos associados pelo narrador aos dos dançarinos de *break*, é interpretado pelo próprio Gô como uma transformação repentina de si. Uma mudança de identidade própria de seres com poderes sobre-humanos, capazes de interferir diretamente sobre a ordem humana e natural, de ultrapassar o limiar da existência e retornar à condição comum com outra identidade, resultado de um ato de "revelação" ou "iluminação".

O segundo acontecimento, conforme narrado, conecta a ação da personagem Gô a dimensões mais abrangentes da especulação filosófica sobre a "existência humana": a "história", o "nascimento", o "som primordial do universo". Enfim, aspectos da mesma "grandiosidade" que os poderes previamente reconhecidos em Gô, concretizando-se na forma de uma transcendência espiritual no momento em que ele teria obtido o saber universal. A interpretação do evento, realizada por Juliano, a partir da leitura de símbolos que compunham o *flyer* de divulgação da festa, conecta uma série de elementos simbólicos disponíveis a partir de um esquema interpretativo bastante particular.

Estes elementos expressam, primeiro, uma crença na verdade e eficácia de sua interpretação para os fatos; e, segundo, um fenômeno global contemporâneo, muito comum entre jovens de classe média envolvidos com a música eletrônica. Fenômeno em que há uma bricolagem de práticas rituais e discursivas resultante da combinação de elementos originários de cosmologias religiosas orientais, de outras gerações de culturas jovens e da tecnologia utilizada na produção e ritualização da música eletrônica. Enfim, uma série de evidências que nos permitem caracterizar a cultura da música eletrônica dançante no campo mais amplo das culturas místico-alternativas, que foram descritas por Luis Eduardo Soares em "Religioso por natureza: cultura alternativa e misticismo religioso no Brasil" (1989).

Um dentre os vários aspectos destacados por Soares, que definiriam as culturas alternativas em geral, seria o da existência de condições de se efetivar o "acesso do ser humano aos segredos universais". Segundo ele, nos casos mais expressamente religiosos, as vias prioritárias de acesso ao conhecimento seriam os ensinamentos revelados e as experiências místicas, e, nos outros, a sensibilização receptiva da intuição. A "razão", nas culturas místico-alternativas, adequar-se-ia aos constrangimentos impostos pelas demais vias de acesso ao "conhecimento", limitando-se a apoiar e a traduzir o material apreendido pela via direta das "conexões cósmicas" (Soares 1989: 194). No caso de Gô, os contatos que teria com "outras realidades" através das "viagens com inalante".

O acesso aos "segredos universais", no entanto, teria um caráter restrito – não é qualquer pessoa que o obtém –, o que resultaria do privilégio conferido à revelação, à participação mística ou à intuição receptiva frente a uma natureza que teria incorporado as propriedades do espírito humano (*idem*); como uma forma de legitimação de determinados papéis-sociais-chave na organização interna das culturas alternativas ou religiões – e, por que não, na própria *cena eletrônica* –, e destas culturas e religiões frente à sociedade abrangente.

O fundamento deste privilégio da revelação ocorreria graças a uma "assimetria constitutiva" da relação a partir da qual se dá o acesso ao conhecimento. Haveria um "depositário de verdades", um "ser supremo", ou o próprio "cosmos", que, uma vez espiritualizado, assumiria a posição de sujeito, produtor de sentido, concebido como inteligência ampliada à plenitude do real. "Havendo irredutivelmente assimetria, sendo esta a condição de possibilidade do acesso (aos saberes universais)[10], a limitação terá de ser reposta indefinidamente, para que o acontecimento continue sendo possível" (Soares 1989: 195).

Se não houvesse mais limitação, não haveria assimetria, e sequer a possibilidade de acesso humano às verdades universais, à inteligibilidade da essência do todo. A limitação de acesso ao conhecimento, no caso de Gô, teria sido a restrição da própria vida, depois de ter, conforme a interpretação de Juliano, alcançado a revelação plena. A sua morte corresponderia, no sentido de manutenção da assimetria, em uma forma de garantir a inacessibilidade comum ao conhecimento pleno. Gô morreu em função de sua transcendência a outra dimensão, porque descobriu o segredo da existência, sujeitando-se às "leis" do conhecimento pleno.

> Mesmo a situação extrema da revelação plena da verdade absoluta, em que a essência transparente como que divinizaria os homens com sua luminosidade fulgurante, mesmo nessa situação teria (sic) de estender, mais uma vez, a assimetria, pois suporia, ainda uma vez, a última revelação, aquela derradeira intuição que informaria o homem iluminado sobre o caráter último e completo de seu conhecimento. (Soares 1989: 195).

Como garantia de manutenção desta "assimetria constitutiva" do "conhecimento" nas culturas místico-alternatvas, Gô teria "entrado para a história", conforme a conexão interpretativa realizada por Juliano entre o fato ocorrido na festa e a mensagem impressa no *flyer*, incorporando-se, a partir de um movimento definitivo de libertação do corpo, - que, como veremos, é um preceito componente da cosmologia da *cena eletrônica* -, ao plano cósmico. Os deuses, espíritos, ou forças místicas, onipotentes, oniscientes e onipresentes, geralmente habitam o céu ou são elementos da natureza, e não seres humanos que vivem entre nós.

Para reconstruir e compreender melhor seu sentido, muito mais das narrativas do que os fatos em si – o que seria uma tarefa muito mais complexa e delicada –, é preciso também ter acesso a alguns dos elementos que definem o que podemos chamar de "ideologia da transcendência" na *cena eletrônica*. Esta ideologia pode ser observada tanto nos discursos quanto nas práticas. A noção nativa de *vibe* é um elemento discursivo que podemos associar a esta ideologia. Chico, um participante assíduo de *raves*, procura sintetizá-la:

> Vibe é a abreviação de vibração, seria tu conseguir pegar no éter que está causado, pegar no ar as ondas assim, de vibração da música, do ambiente, e conseguir entrar em sintonia, isso é a vibe. Se a vibe está boa é porque tem tipo, um inconsciente coletivo que tá conseguindo transmitir uma mensagem, mesmo que a gente não consiga exprimir em palavras [...]. Muita

9. *E-Ar. Electronic Alternative Resistence* nº 48. Disponível em: <http://www.e-ar.cjb.net>. Acesso em: 16 ago. 2002.

10. Parênteses inseridos por mim.

> energia, concentração [...] tem que ter harmonia [...]. As pessoas têm que ter tudo isso, elas têm que estar em harmonia com a música, têm que estar em harmonia entre elas, têm que estar em harmonia consigo mesmas, tudo ao mesmo tempo, têm que estar com energia... (Entrevista, em 06/08/03)

A noção de *vibe* é freqüentemente usada para se referir à qualidade da festa, corresponde à emoção, à energia, à vibração e harmonia alcançadas quando os participantes do ritual de música eletrônica estão individual e coletivamente "sintonizados" com a música, entre si, e com o meio. Extasiados e transcendidos do "estado comum" físico, mental e espiritual, um estado que pode ser associado à *communitas* de Turner (1969) ou à "efervescência" de Durkheim (1913).

A "ideologia da transcendência", a idéia de "ir além da condição dada", tem, entretanto, seu sentido prático no "corpo" dos participantes. O propósito da música e do ambiente sensorial criado seria motivar a mobilidade corporal através da dança, que realizada até a exaustão física provoca a liberação de compostos neuroquímicos, que geram prazer. A idéia da estrutura da festa, tanto da dinâmica (diacrônica) quanto do meio ambiente sensorial (sincrônica), estaria diretamente relacionada à amplificação destas sensações, pela indução de uma experiência "totalizante" de longa duração, que ultrapassa o limiar da noite, avançando muitas vezes por boa parte do dia seguinte. Assim, conforme esta lógica, as substâncias seriam consumidas para prover o corpo com mais energia, amplificando as sensações naturalmente provocadas sem a sua utilização. Para que se possa "ir além", "transcender", pelo transe hipnótico, libertando-se do ego e do superego, pela expansão da consciência ou da sensibilidade ao ambiente.

Em síntese, podemos dizer que o alcance da *vibe* dependeria de vários fatores. Sem uma ordem de importância: do *ostinato* da música, reforçado pelas luzes; do processo neuroquímico de liberação de substâncias presentes no corpo humano, em virtude do grande esforço físico realizado dançando-se na festa, e que provocam liberações emocionais; do compartilhamento de um mesmo estado com uma grande quantidade de pessoas; do uso de substâncias que reforçam estes estados corporais; e, por fim, da crença na possibilidade de seu alcance, conforme a cosmologia presente na *cena eletrônica*, da qual a narrativa de Juliano é um exemplo.

Nesta conexão da narrativa expressa por Juliano com a descrição genérica da cosmologia das culturas místico-alternativas feita por Soares, o consumo de substâncias parece adquirir um sentido cultural, senão para todos, pelo menos para os participantes "estabelecidos" (Elias 1990) da *cena eletrônica*. Estes promovem e têm incorporado uma sensibilidade cultural que inclui um *ethos*, uma visão de mundo e práticas que dão sentido ao ato de permanecerem dançando durante horas em ambientes escuros com luzes coloridas, sob o *ostinado* da música eletrônica em alto volume. A seguir, procuro situar as narrativas sobre o caso de Gô entre algumas questões que parecem ser fundamentais para a análise das práticas de consumo de substâncias na *cena*.

Uma pausa no êxtase

Meu interesse se dirige aos sentidos simbólicos e práticos do consumo de substâncias como prática cultural jovem na *cena eletrônica* para a construção de identidades; muito mais que como um fim em si mesmo. Nesta direção, proponho-me reconstruir etnograficamente[11] o

11. As informações contidas neste texto são resultado do trabalho de campo realizado de agosto de 2002 a setembro de 2003 no universo social definido pela *cena eletrônica* de Porto Alegre. Observei, também, festas na cidade de São Paulo e arredores, no final de setembro de 2003, realizando algumas entrevistas com freqüentadores e produtores da *cena* paulistana.

contexto de uso ritual, o discurso de sentido que o acompanha e os aspectos ideológicos e de distinção social, que de modo algum podem ser desprezados. Tais pontos revelam nuances no interior de um suposto "todo", como a *cena eletrônica* pode ser imaginada.

A substância MDMA, conhecida como *ecstasy*, tem sido tomada, principalmente pela mídia, como o "emblema químico" das *cenas eletrônicas*, a droga diretamente associada a elas. Isto é bastante evidente nas notícias de apreensão policiais de *ecstasy* e prisão de seus comerciantes. E mesmo os próprios efeitos do *ecstasy* são associados por alguns informantes como os mais compatíveis com o ambiente sensorial de uma festa *rave*. Um DJ compara, a partir de suas próprias experiências, os efeitos do LSD (ácido lisérgico) e os do *ecstasy*.

> É que [o ecstasy] não é exatamente um estimulante, ele te faz sentir... tua parte sensorial fica mais aguçada, mas de uma maneira associada ao prazer. Por exemplo, é diferente do LSD, que tua parte sensorial também fica mais aguçada, mas não necessariamente está ligada ao prazer. Numa viagem de LSD, tu pode te dar conta de certas coisas que antes tu não estava te dando, ou pode ter... mexer em memórias tuas engavetadas, e tu vai estar ouvindo uma música, digamos, e tu vai estar ouvindo ela diferente,... mas o ecstasy, ele amplia tua audição, tua visão, e junto com isso vem... quase, não chega a ser uma euforia, mas tu fica, é como se tu ficasse com o instinto à flor da pele, digamos, então é muito mais fácil tu dançar, e ai toda aquela massa de gente... [...] Claro, mas é uma combinação, não é só a droga... é pela música em si, tu consegue sentir realmente mais a música, [...] e aquilo, e aquela massa de gente que está ali na pista... deixa de ser uma massa de gente e passa a ser quase uma comunhão, ... (DJ, em entrevista)

As observações incluem as festas de música eletrônica tanto em *clubs* como *raves*, identificadas como pertencentes à *cena eletrônica*. Ver Fontanari (2003).

Há, no entanto, uma série de outras substâncias utilizadas que revelam uma diversidade sob esta suposta hegemonia do *ecstasy*. A visão do "*ecstasy* como emblema da cultura" certamente reduz a "diversidade química", e de significados sociais e culturais, a apenas um elemento. Mas como o *ecstasy* não é a única substância utilizada, a *cena* não é um todo coerente nem estático.

Neste sentido, é necessário evitar representá-la como um território homogêneo, sem diferenças internas de práticas ideológicas e sociológicas e de visão de mundo. Assim, a noção de "cena" – como um espaço geográfico permanentemente mutável de práticas e experiências de produção, apropriação e ressignificação simbólica de elementos culturais de origens locais e globais diversas, para a construção de identidades individuais e sociais locais, marcado por disputas internas por poder e prestígio no trabalho de agenciamento cultural e na definição das fronteiras simbólicas e físicas do território -, teria uma relevância epistemológica significativa para a apreensão da diversidade e dinâmica das práticas culturais jovens na *cena eletrônica*. Da mesma forma, o conceito de "cena" também é importante para a superação do conceito de cultura como algo unificado, homogêneo, rígido, essencializado, estático, conforme a sua crítica contemporânea que reivindica a consideração das dimensões histórica e de poder, responsáveis pela historicização e fragmentação de seu caráter de todo coerente e imutável (Dirks, Eley & Ortner 1994; Comaroff & Comaroff 1992).

Mary Bucholtz (2002) parece adaptar de modo fecundo as discussões teóricas mais amplas em relação ao conceito de cultura às "culturas jovens", expressão que ela propõe superar (pela mesma crítica mencionada acima) com o conceito de "práticas culturais" da juventude. A autora se preocupa em focar a "ação" dos jovens em termos de construção de suas identidades sociais no contexto contemporâneo.

Nesta linha, as práticas de consumo de substâncias como *ecstasy*, *diet*, anfetaminas e outras, poderiam ser interpretadas como práticas culturais jovens visivelmente opostas a algumas estruturas de poder e instituições sociais estabelecidas; e como tal deveriam ser compreendidas "[...] não simplesmente como manifestações específicas de angústia pessoal, mas muito mais significativamente como práticas culturalmente críticas, através das quais os jovens exibem sua agência" (Bucholtz 2002: 531). Pensando o consumo destas substâncias no contexto ritual da música eletrônica como "fuga psicológica", ou como "prática socialmente desviante", estaríamos reduzindo-as e deixando escapar entre os dedos um modo particular da construção de identidades jovens individuais e coletivas no mundo contemporâneo.

O sentido do uso do conceito *identidade jovem* seria não "[...] evocar nem as conhecidas formulações psicológicas de adolescência, como uma prolongada 'busca por identidade', nem o rígido e essencializado conceito que tem sido alvo da crítica recente. Mas pelo contrário, a identidade é ativa, flexível, e sempre-mutável, e não mais para a juventude que para qualquer geração." (Bucholtz 2002: 532). O estudo das práticas culturais jovens, para Bucholtz, enfatiza o modo "aqui e agora" da experiência dos jovens, as práticas sociais e culturais a partir das quais constroem seus mundos (*idem*), considerando a emergência de identidades em novas formações culturais que combinam criativamente elementos do capitalismo global, transnacionalismo e cultura local. (Bucholtz 2002: 525).

Deste modo, o que as representações e o consumo de substâncias na *cena* nos diriam em termos de práticas culturais e construção de identidades jovens? Para responder esta questão, parto das que considero as principais dimensões de sentido local para estas práticas: ritual, de distinção social e ideológica e de geração. Elas, no entanto, parecem chocar-se com a legitimidade reivindicada pelo Estado no controle do uso e comércio de substâncias consideradas ou não perigosas, o que termina por lhes reservar tom subversivo. Parecem chocar-se também com o conceito de saúde promovido por agências do Estado e pelo capitalismo contemporâneo, mostrando que alguns grupos sociais subvertem-no na definição de suas identidades em alguns contextos específicos – como o da combinação entre lazer e religiosidade radicais, que parecem caracterizar esta experiência para o público *insider* da *cena*. E por fim parecem, por outro lado, substrato para a reprodução de valores e modelos dominantes que seriam supostamente opostos à ideologia originalmente associada a este tipo de festa. Todos estes aspectos expressam a dinâmica local do fenômeno global das festas *rave*.

Um cenário para as narrativas – pequeno fragmento da "cena de Porto"

Seja por puro acaso, ou não, eu estava presente nas duas festas mencionadas acima (as que foram cenário para os atos de Gô), fazendo observações de campo. Ainda não havia conhecido Juliano, a não ser por me recordar de sua fisionomia em meio às milhares de pessoas que participavam da festa do *Mix Bazaar*: um rapaz de uns vinte e poucos anos, com uma barba enorme e com uma camiseta estampada com uma figura egípcia, fazendo gestos de reverência ao DJ. Ele estava na festa em que Gô sofreu um "teto" e na festa em que morreu. Eu também estava lá, mas não vi nada. Uma festa *rave* ocorre num lugar de grandes dimensões, ocupado por muitas pessoas, e por uma infinidade de microeventos significativos que ocorrem simultaneamente, dentre os quais conseguimos perceber e registrar uma porção limitada do que se encontra em nossos campos de percepção visual e sonoro, principalmente. Mesmo assim, sobram elementos para reconstruir o contexto do fato

ao qual as narrativas apresentadas acima se referem[12].

Pode-se entrar e sair de uma festa de música eletrônica sem perceber qualquer indício de consumo de substâncias ilícitas. A visibilidade deste tipo de consumo depende em grande parte das intenções do consumidor em se revelar ou não e da perspicácia na observação da prática de consumo em si ou de suas evidências. O estabelecimento de vínculos com os nativos nos permite, no entanto, superar metodologicamente estas limitações.

Em setembro de 2002 fui à *rave Xxxperience*, junto com Roberto e Karina, antigos freqüentadores da *cena* local. Antes de chegar na festa, passando pela avenida Mauá, já podíamos escutar uma batida "surda", constante e muito potente, que vinha dos armazéns do Cais do Porto. Estacionamos o carro no pátio externo, pois dentro do pátio custava R$ 10. Comprei, por R$ 20, muito contrariado, o ingresso de um cambista, que ainda queria me cobrar R$ 5 pela vaga, mas não paguei. Fomos caminhando pelo pátio do Cais do Porto até a entrada da festa, em meio a outras pessoas que chegavam.

Chamava atenção o perfil do público: jovens aparentemente de 18 a 30 anos, com suas roupas de estampas e cores exclusivas. Um estilo "esportivo estilizado", que parece definir a estética visual desta juventude abastada, sendo complementado por corpos atléticos, preparados em academia, e enfeites, como correntes grossas no pescoço para os homens, cabelos bem tratados, brincos grandes e roupas sensuais para as mulheres. O estacionamento interno também, cheio de carros relativamente novos, alguns modelos importados como BMW e Mercedes remetiam à presença de uma juventude pertencente à elite econômica da cidade. Um segundo olhar, para além desta performance ostentatória notada à primeira vista, reparava em uma diversidade de público cujo despojamento de símbolos de poder de uma elite massificada revelava uma diversidade de estilos e identidades jovens, algumas vezes combinados: *dark*, *punk*, *heavy metal*, *hippie*, *reggae*, *grunge*, convencional.

O armazém 6 do Cais do Porto era um pavilhão grande, estava todo decorado. Nas paredes havia painéis de mais ou menos 1,5 x 2 metros, com temas "psicodélicos" pintados com tinta luminosa. No teto estavam penduradas oito lâmpadas grandes de luz negra, e também várias estruturas de canos de PVC envolvidas por redes de tecido luminoso: uma espécie de *art decó* psicodélica para festas *rave*. Havia um aroma agradável no ambiente, produzido por um incenso gigante preso numa das colunas de sustentação do prédio. Em um lado do pavilhão estava o DJ, num palco, tendo às suas costas um telão, onde eram projetadas animações e fractais produzidos em computador.

Do lado direito do DJ ficava o equipamento que produzia uma série de efeitos com feixes de luz, misturando as cores verde, amarelo e azul. Desde efeitos simples, como feixes de luz que em movimento cruzavam o ambiente, até uma "malha" de feixes que se fechava logo acima de nossas cabeças. Produzia também um túnel giratório e enfumaçado de cor verde, momento em que muitas pessoas emitiam gritos eufóricos. Tratava-se de um ambiente de caráter "onírico". Tudo isso abaixo de *psytrance*, a

12. Quase como uma "sorte etnográfica", depois de ter observado estas e mais uma série de festas em Porto Alegre e imediações, registrando-as em meu diário de campo, tive oportunidade de conhecer Juliano, através de um colega que me convidou para um jantar em sua casa, para que me apresentasse uns amigos que iam às *raves*. Foi uma surpresa. Além de já tê-lo descrito em uma passagem de meu diário de campo como uma personagem emblemática da *cena eletrônica*, pude ser apresentado pessoalmente a ele, que ficou igualmente surpreso quando lhe revelei já ter escrito sobre ele em meu diário. Em seguida, apresentou-me uma série de relatos e interpretações sobre eventos que já haviam sido etnografados por mim, dispondo-se a continuar contribuindo em minha pesquisa.

versão mais recente do estilo *trance*. Uma música com o andamento marcado por uma batida grave e "seca", a mais ou menos 140 BPMs[13], e por uma linha de baixo "*monoton*" quatro vezes mais rápida. Sobre esta base musical, são feitos efeitos sonoros "espaciais" e "psicodélicos", algumas vezes criando pequenas células melódicas. Algumas freqüências graves não eram escutadas, mas sentidas como vibrações no peito ou mesmo na superfície da pele. Apesar de um tanto agressivo, o apelo sensorial do ambiente era muito forte e contagiante.

A notícia que tive depois da festa foi que o público chegou a 6 mil pessoas. Tanto o interior do pavilhão, quanto a parte ao ar livre com vista para o rio, estavam cheios de gente. Para se deslocar era preciso caminhar desviando-se e pedindo licença. Chegar próximo ao palco do DJ era quase uma luta: passar no meio da multidão que dançava em espaços exíguos, ombro a ombro, numa disputa pelos melhores lugares garantidos à base de sutis empurrões e leves cotoveladas. Era difícil acreditar como alguém conseguiria se sentir à vontade para dançar nestas condições; mas muitos pareciam não se importar. Havia também a opção de espaços livres próximos à outra extremidade do pavilhão. Pessoas paradas: só do lado de fora, descansando, bebendo e conversando.

Quanto às substâncias consumidas, não havia maiores evidências além dos legalmente aceitos cerveja, água, cigarro e *energy drink*. Pelo menos até às 05:30h da manhã, hora em que fomos embora com a festa ainda em alta – Karina mais uma vez exagerou no vinho –, ainda estava escuro no pavilhão. Mesmo olhando à minha volta, nada havia me chamado a atenção. Neste momento da festa, conforme fiquei sabendo posteriormente através de Juliano, Gô já teria transcendido.

13. Batimentos por minuto.

A importância das classificações

Gilberto Velho chama atenção para a importância da "classificação" em relação aos "tóxicos", objeto de conflito entre a visão dos utilizadores e a dos órgãos de comunicação de massa e entidades oficiais, que marcam intensamente de forma diferenciadora as pessoas que os utilizam com categorias como, por exemplo, a de "viciado" (Velho 1998:13). Esta posição expressa, de certo modo, a visão da sociedade abrangente sobre o consumo de substâncias psicoativas como algo anormal ou transgressor, e, especialmente em relação às *cenas eletrônicas*, justifica ações de repressão, como algumas vezes tem-se observado sobre as festas de música eletrônica e seus freqüentadores.

Ao tratarmos de tal tema, coloca-se como obrigatória a desconstrução antropológica da categoria "droga", e de outras categorias simbolicamente negativizadas no modo como são utilizadas em nossa sociedade. Este empreendimento é, sem dúvida, problemático, pois relaciona ao mesmo tempo questões morais e técnicas, categorias éticas e êmicas. A definição do que é e do que não é "droga" é, antes de tudo, uma questão de "classificação", permeada pelo "poder" de definir o que faz e o que não faz bem para o corpo, o que é e o que não é permitido[14].

Há uma série de substâncias utilizadas no cotidiano, algumas legitimamente recomendadas e cujo uso é visto como exclusivamente positivo tal como os remédios, que são drogas usadas para curar infortúnios físicos e/ou mentais. Há outras também, cuja composição química exerce influência sobre a disposição mental, sensorial e física dos seres humanos, em graus variados, consideradas ou não drogas, algumas mais identitariamente marcadas, outras não,

14. Uma discussão mais aprofundada certamente seguiria na direção das formulações de Foucault sobre os dispositivos de disciplinamento do corpo. Ver Foucault (1975; 1976).

como o café, o amendoim, o tabaco, o guaraná, a coca-cola, os chás, o chimarrão, e os produtos derivados e processados a partir dos princípios ativos destas substâncias. Estas, porém, não têm a mesma carga simbólica negativa que outras, como o *ecstasy*, o LSD, a cocaína, a maconha, o ópio, etc. consideradas absolutamente ilícitas.

O modo como todas estas substâncias são classificadas, porém, depende de como se constituem as relações de poder em cada contexto. Isto é, de quem as consome, de quem as recomenda, com que finalidade são usadas, em que quantidade, em que lugar, da presença ou não dos olhos do Estado etc. Assim, sua classificação como legais ou ilegais depende da legitimidade atribuída a determinados grupos sociais para classificar o que é e o que não é legal.

Dentre uma série de termos acadêmicos, técnicos e utilizados pelo senso comum, como "drogas" – sejam legais, ilegais, naturais, seminaturais, sintéticas; "substâncias" psicoativas e psicotrópicas; "tóxicos"; "narcóticos"; e "entorpecentes", parece não haver unanimidade quanto ao mais adequado, muito menos para o discurso antropológico. Tendo em vista este problema, utilizo apenas o termo "substância", reconhecendo seu caráter genérico e nada diferenciador de outras substâncias de caráter predominantemente nutritivo, como os alimentos e refrigerantes, e de hidratação, como a água. Sua definição, porém, corresponde ao contexto em que a emprego: o da *cena eletrônica*. As "substâncias" da *cena*.

A vantagem do termo "substâncias" seria a de se apresentar como uma alternativa ideologicamente neutra em relação ao senso comum e, da mesma forma, em relação ao impasse entre os termos técnicos. Gilberto Velho (1998) utiliza o termo "tóxicos", argumentando que esta é a palavra usada pelo grupo por ele estudado, na zona sul do Rio de Janeiro. O termo refere-se basicamente à maconha, cocaína, heroína, ácido, ópio, haxixe, e certos remédios, em sua totalidade, substâncias consideradas de venda e porte ilegal. Há uma série de termos nativos, como *bala* e "*e*", para o *ecstasy*; *doce* para LSD, entre outros, mas nenhum termo que os designe genericamente, como o termo ético "substâncias".

Distinção social, *mainstream* e *underground*

O consumo de substâncias, assim como a indumentária e os adereços usados pelos participantes da *cena*, os cortes de cabelo, as viagens e o conhecimento de outras *cenas* nacionais e internacionais, o desempenho de funções de visibilidade na *cena*, a proximidade de pessoas de destaque; tudo isso faz parte do que Sarah Thornton chama de "capital subcultural" (1995: 11) dos participantes da *club culture*. Capital subcultural é uma noção inspirada nos conceitos de "campo" e "capital" de Bourdieu, porém, adaptados pela autora ao contexto das "subculturas" (Hebdige 1979) jovens. As diferenças de posse de capital subcultural expressariam formas de distinção social operadas no interior da *cena eletrônica* que conformariam uma hierarquia de prestígio, estabelecida pela diferença de capital subcultural específico da *cena*.

O *ecstasy* seria o exemplo de uma substância de caráter *mainstream*; é a substância de maior prestígio na *cena eletrônica*. O *diet*, e outros tipos de inalantes *underground*, como a cola de sapateiro, o *loló*, o *cheirinho do morro*, pelo contrário, seriam de menor prestígio. Durante as 18h de duração da excursão que saiu de Porto Alegre para o festival *Skolbeats* de 2003 em São Paulo, composta quase que exclusivamente por freqüentadores assíduos da *cena*, entre as conversas que se desenrolavam era comum escutar relatos sobre experiências com *ecstasy*, e "viagens de ácido (LSD)", mas absolutamente nenhum sobre viagens de *diet*, cola de sapateiro ou *loló*. Já a maconha, de uso tão comum, só seria vista como algo extraordinário por quem não compartilhasse em

nada dos códigos desta subcultura, alguém com um "capital subcultural" muito baixo.

Os modos de afirmação das identidades *underground* e *mainstream* na *cena*, como se pode observar, dão-se em uma dinâmica de oposições relacionais. Se as substâncias *underground* são desprezadas pelos consumidores de *ecstasy* e de outros elementos de prestígio, devido ao seu baixo grau de distinção; seus consumidores e os locais que estes freqüentam também o são. Seus *clubs* e festas preferidas, para os "*mainstream*", seriam "sujos", "baratos", onde entra "qualquer um". Em contrapartida, o público "*mainstream*" abastado é igualmente desprezado pelo público *underground* por "não ir nas festas por causa da música, e sim para 'badalar'", por "querer aparecer", enfim, de "deturpar" o sentido da música e da festa em função de práticas e valores pertencentes justamente ao mundo ao qual a ideologia *underground* se opõe.

Apesar do perfil do público da *cena* se definir entre os limites do que se pode chamar de camadas médias, há uma variação considerável dentro destes limites, expressa de algum modo nos tipos ideais *underground* e *mainstream* de práticas e significados. O poder aquisitivo pode ser um limitador do tipo de substância a ser utilizada, no entanto, restringindo-nos à dimensão econômica, estaríamos adotando uma posição "materialista" e desconsiderando a dimensão cultural intrínseca a estas práticas. As motivações são simbólicas, e o conceito de "ajustamentos" (Goffman 1961) nos permite captar a nuance das práticas.

Poderíamos definir o significado social e cultural destas substâncias a partir do conceito de capital subcultural de Thornton, e é a partir desta lógica que tais substâncias operam como elementos de distinção e identidade de "classe" na *cena*. Esta lógica opera de um modo muito semelhante ao princípio lévi-straussiano, segundo o qual a substância é escolhida pelo seu significado simbólico entre a série de substâncias disponíveis. Tal como expresso em Lévi-Strauss (1962), identifica-se a lógica de construção de identidades sociais; neste caso uma relação entre uma "série humana" e uma "série de substâncias", cada uma com um significado e um lugar na hierarquia de prestígio, em termos de capital subcultural na escala de valores da *cena*.

No entanto, como as motivações para estas práticas são simbólicas e operadas por indivíduos em diferentes contextos, estes significados e formas de distinção podem ser por eles subvertidos. O preço das substâncias, deste modo, seria um delimitador bastante relativo para o seu consumo, considerando a possibilidade de uma série de "ajustamentos" que flexibilizam a limitação econômica de acesso elas. Renata, outra antiga freqüentadora, revelou-me ter já tomado um *ecstasy* ganho de um amigo. Juliano, embora tenha tomado LSD já algumas vezes, nunca teve de adquiri-lo, sempre ganhou de algum amigo que comprava em grande quantidade. Os relatos de "ganhar" substâncias nas festas não são raros. A prática de compartilhamento de substâncias é bastante comum, como é o caso dos inalantes, bebidas, cigarros, ou mesmo comprimidos. A possibilidade de ajustamentos não altera, no entanto, o prestígio de algumas substâncias, que se reflete de algum modo em seu preço.

Nos bares internos das festas uma lata de 355ml de cerveja varia entre de R$ 2,50 a R$ 5,00. Uma dose de uísque ou vodca de R$ 5,00 a R$ 8,00. A variedade de bebidas depende do tipo de festa. Até hoje não observei venda de vinho em nenhuma festa ou casa noturna exclusivamente de música eletrônica. Uma prática isolada é a do casal Roberto e Karina, que acompanhei algumas vezes. Na *rave Xxxperience* mencionada, entre o caminho e a espera para entrar na festa, os dois tomaram todo o conteúdo de uma garrafa de dois litros de vinho. Beber vinho ou outros tipos de bebida "no gargalo",

na entrada das festas, seria, neste contexto, uma prática de caráter *underground* entre o público das *raves*. Roberto e Karina tomavam vinho antes de entrar como forma de reduzir os custos com bebidas. O custo do vinho ainda era dividido entre os interessados, e seu tipo preferido, o vinho doce, não passava de R$ 4,00 reais o litro. Grande parte dos freqüentadores de festas de música eletrônica não enfrenta o problema de ter de economizar dinheiro, enquanto outros economizam dinheiro para entrar nas festas e muitas vezes adotam táticas para entrar de graça, evitando o preço do ingresso, que, dependendo da festa, varia de R$ 8,00 a R$ 30,00[15].

Uma carteira de cigarro não passa de R$ 5,00. Um frasco de energético varia de R$ 7,00 a R$ 10,00. Algumas substâncias podem ser compradas "muito camufladamente" de pessoas que ficam no interior das festas, outras devem ser adquiridas por seus consumidores de outras maneiras, principalmente através de traficantes em lugares estrategicamente situados na cidade. Certa vez Karina me informou ter pago R$ 25,00 por uma cartela de anfetaminas, conseguida através de uma amiga que trabalhava em uma farmácia. Um comprimido de *ecstasy* varia entre R$ 40,00 e R$ 50,00. Uma "unidade" de LSD custa em torno de R$ 30,00. A grama de maconha, equivalente a um cigarro, custa R$ 1,00. Um frasco de lança-perfume era vendido nas *raves* do carnaval de 2002 na Guarda do Embaú, em Santa Catarina, por R$ 35,00. Um frasco pequeno de *diet* pode, eventualmente, ser comprado em uma festa por R$ 10,00. O preço das substâncias, no entanto, varia não só conforme o seu grau de refinamento, se legal ou ilegal, mas também de um lugar para outro, tornando-se geralmente mais caras pela facilidade de aquisição.

Algumas substâncias podem ter inclusive versões artesanais mais baratas, como é o caso do lança-perfume. Entre a multidão que se juntava no portão de entrada do festival *Skolbeats* de 2003 em São Paulo, um *raver* da excursão de Porto Alegre comprou de alguns garotos, por R$ 20,00, 200ml de "lança-perfume" em um frasco branco, bastante diferenciado do original transparente de tampa verde. Garotos na *rave Earth dance* em Santos/SP, em setembro de 2003, inalavam "lança-perfume" em latas vazias de cerveja, depois de dividirem um "coquetel" cujo nome não sabiam informar, mas o qual, segundo eles, era feito com vodca, suco de abacaxi e uma cartela de "remédios", derretida.

Qual seria a motivação para a sujeição ao risco de ingestão de substâncias de efeito tão imprevisível sobre o corpo e tão negativamente previsível para o conceito dominante de "saúde"? Isso parece não ser levado muito em conta pelos consumidores de substâncias *underground*, nem pelos consumidores de substâncias de maior prestígio social na hierarquia de valores da *cena*. Visto que, de acordo com a sua ideologia dominante, a noção de "indivíduo" que rege as relações entre as camadas médias no cotidiano é subvertida em função da "sociedade", da "comunidade" em êxtase no momento da festa, para o que deve se "entregar", conforme o que parece ser o sentido dominante do fenômeno *rave* como um todo: o de entregar-se para a música e libertar-se do ego. O "risco" envolvido neste consumo parece ser parte, justamente, do modo de afirmação de identidade neste contexto, tem uma base de sustentação cosmológica, uma lógica social de distinção, e uma "antilógica" de ajustamentos.

A opção pelo consumo de determinada substância é acima de tudo um modo de afirmação de identidade, tanto no interior da *cena eletrônica* quanto em oposição ao mundo externo. São os jovens que "consomem" estas substâncias como forma de afirmação de suas identidades, e não "são consumidos" por elas. É necessário resgatar sua "agência" cultural, seu

15. Preços de 2004.

caráter ativo como sujeitos, como enfatiza Bucholtz (2002).

Agenciamento jovem

A identidade de geração, além da cosmologia e da distinção social, também parece ter algum peso para a compreensão do sentido do consumo das substâncias na *cena*. Kristina Sliavaite, autora de uma etnografia sobre a *cena eletrônica* de Vilna, capital da Lituânia, apresenta relatos de informantes que opunham o uso de drogas nas *raves* ao uso do álcool pelas gerações mais velhas; utilizado, de acordo com seus informantes, para a obtenção de um prazer de curta duração, pois seus usuários bebem e em seguida vão para a cama, dormir. O álcool é oposto às drogas consumidas nas *raves*, porque essas proveriam energia por muito mais tempo. Um dos sentidos que a autora identifica para o uso de substâncias é o de expressão do conflito entre gerações, bastante marcado na Lituânia, mas também de identidade e experiência histórica, neste país que, em virtude da barreira de informações, até o fim da União Soviética não teria tido contato com qualquer elemento da "cultura da música eletrônica de pista", tendo suas primeiras *raves* organizadas em 1994 (Sliavaite 1998).

O exemplo dado por Sliavaite nos permite entender melhor como esta identidade é constituída em termos geracionais, em Porto Alegre, cidade cuja forte presença do rock, e de seu estilo de vida correspondente, como forma de identificação entre camadas médias, são espelhados no discurso dos DJs de música eletrônica.

> ... a gente tá revolucionando a música assim como o rock revolucionou os anos 50, no final dos anos 40, 50, a gente tá nesse estágio assim. (DJ Double S. Entrevista, em 21/11/02)

> ... a música eletrônica não é só música, é comportamento, é muita coisa envolvida né, cara, é procura pelo bem estar... [...] a música eletrônica é meio que uma coisa que veio pra ficar, como teve a era do rock'n'roll... (DJ Fabrício Peçanha. Entrevista, em 08/07/03)

O consumo de substâncias, deste modo, é contextualizado como marca de geração etária na sociedade. Consumir *diet* ou *ecstasy* é uma forma de afirmar uma identidade não só nas hierarquias de prestígio no "interior" da *cena eletrônica*, mas também como um paradigma de identidade jovem, que apresenta tanto rupturas quanto continuidades em relação ao paradigma dominante, historicamente anterior, nesta localidade. A este "novo" paradigma, que vai além dos modos particulares de expressão identitária no interior da *cena* e os transcende, podemos chamar de "identidade eletrônica", nome metafórico para a identidade jovem construída pela participação e compartilhamento dos valores e práticas da *cena eletrônica*. A transcendência destas diferenças se daria justamente em sua dimensão ritual, pelo compartilhamento da experiência descrita anteriormente, tal como Juliano enfatiza. O que importa é entrar em transe:

> ... não interessa se tá no estilo ou não,... não interessa se o cara é um punk ou se o cara é um clubber, tá ligado, não interessa se o cara é um mauricinho ou se o cara é um maloqueiro da vila, interessa o nível de transe, tá ligado, e esse nível de transe da galera não é um negócio que tu vê, tu sente,... então quanto maior o número de pessoas que se deixar largar assim, pelo pensamento, e ficar só no som, maior vai ser a energia da festa. (Juliano. Entrevista, em 08/07/03)

O que ambas tendências, *underground* e *mainstream*, compartilhariam é o ritual da festa. Cada indivíduo, tendo incorporado a sensibilidade cultural da *cena eletrônica*, definindo-se identitariamente a partir da dialética entre sua condição social e a ideologia que adota, teria um

modo próprio de alcançar a libertação do *ego* em função da música e do ambiente sensorial.

É, no entanto, precisamente no aspecto ritual que parece se situar o principal apelo da *cena* no processo de agenciamento jovem. Isto é, a estratégia através da qual os seus produtores buscam agregar cada vez mais participantes a seu mercado cultural, compondo a partir deste tipo de experiência a sua singularidade como identidade de geração, um estilo de vida "novo" para a "juventude" do presente.

Os perigos políticos da "libertação"

A disposição corporal cotidiana, isto é, o controle do corpo, justamente o objeto de agenciamento desta identidade, parece ser o principal campo de disputas entre a cultura da música eletrônica dançante, e sua contrapartida repressiva, o Estado. Mary Douglas (1970), analisando o fenômeno do transe, destaca a "consonância entre níveis de experiência" em uma mesma sociedade, entre, por exemplo, o controle corporal e a formalização das instituições, para justificar a ocorrência do transe em sociedades cujas instituições sociais são menos formalizadas. Neste sentido, a idéia de transe e libertação do corpo existente na *cena eletrônica* iria de encontro às disposições corporais das sociedades modernas, subvertendo a cultura dominante, só que a partir de seu interior, considerando a condição de inclusão social em que se encontram os jovens participantes da *cena*.

Para Douglas, o corpo humano é visto não apenas como uma metáfora da cosmologia social, mas como a suposta origem das categorias culturais, do sistema simbólico que ordena as relações sociais e todo o universo (Douglas 1970: 89). Subverter as categorias convencionalmente associadas ao corpo seria, deste modo, subverter automaticamente a própria cultura, pois o corpo é a cultura. Fazer isso por meio de música repetitiva em experiências sonoras totalizantes, motivadas pelo consumo de substâncias cuja legitimidade de prescrição é reivindicada pelo Estado – que se reserva o direito do controle sobre o corpo de seus contribuintes –, parece ser, à primeira vista, o principal motivo pelo qual os órgãos oficiais, em algumas circunstâncias, têm se empenhado em reprimir e controlar as festas de música eletrônica e as substâncias nelas utilizadas.

Quanto maior o grau de formalização das instituições de uma sociedade, maior parece ser o grau de repressão. Inúmeras são as notícias de monitoramento de *raves*, fechamento de festas, e tratamento violento dos participantes, incluindo prisões e agressão física, na Europa, EUA, e outras partes "civilizadas" do mundo. Neste sentido, dançar música eletrônica passa a adquirir um caráter político, pois tal ato passa a ser visto pelo Estado como um ato de subversão da legalidade e dos conceitos que definem as atividades de lazer.

No Brasil, apesar de alguns incidentes de ação violenta da polícia, como o cancelamento de algumas festas no Rio de Janeiro, a proibição de *raves* em Santa Catarina, revistas e constrangimentos impostos aos participantes, e algumas prisões e apreensões de *ecstasy* em diversas partes do país, a política de repressão parece, no entanto, incomparável à repressão policial em outros lugares. Lugares em que a existência das *raves* depende de que sua organização e divulgação se dêem de modo camuflado para despistar as autoridades. A asserção de Mary Douglas quanto à correspondência entre a formalização das instituições sociais e a formalização do uso do corpo, e supostamente um correspondente grau de repressão a práticas que se contraponham a esta formalização, parece, no entanto, ter algum sentido. As autoridades, ao menos, parecem cumprir o seu papel para provar esta teoria.

Embora a grande maioria das festas realizadas no Brasil dependa de autorização para a sua realização (o que é fornecido), por serem realizadas

em lugares de visibilidade, e também por seus organizadores temerem comprometer a sua marca/nome e investimento sob a ameaça de uma intervenção policial que encerre a festa, elas parecem continuar como espaços de "transcendência". Em Porto Alegre, as *raves* de maior destaque são divulgadas em *outdoors* e na mídia de grande alcance, algumas sendo inclusive patrocinadas por grandes empresas, como é o caso das companhias de telefonia celular, as principais patrocinadoras de *raves* e festas de música eletrônica em geral. Um freqüentador "*underground*" certamente veria este fato com pesar, contabilizando o aumento do preço do ingresso, e o aumento de um público "nada a ver" com a coisa, além de uma perda de "aura" devido à excessiva plasticidade do evento. No entanto, é justamente neste tipo de evento que a qualidade de som e luz são melhores, em que há um investimento também em DJs mais famosos. Os patrocínios de grandes empresas também envolvem marcas de grande valor no mercado e poder econômico, dando assim uma aparência sóbria ao evento e afastando a possibilidade de intervenções policiais, deixando livres aqueles que querem "ir além".

O caso das *raves* francesas talvez nos permita estranhar melhor o seu significado no Brasil. O pesquisador francês Emmanuel Grynzpan (1999) diferencia dois tipos de festas, as "*freeparties*", gratuitas e clandestinas, realizadas em lugares distantes dos centros urbanos; e as "comerciais", legais, autorizadas pelo poder público e incorporadas à lógica do consumo. A base desta diferença para ele está na transgressividade e subversão do modelo dominante de sociedade ocidental, realizadas através do uso de drogas, da "insegurança" dos lugares de realização – desconhecidos das autoridades –, do desrespeito à legislação da autoria, da "economia paralela", do nomadismo e marginalidade.

Para Guillaume Kosmicki (2001), outro estudioso das *raves*, no final da década de 1990 já não haveria mais festas "*freeparty*" na França com a utopia que animou o início do movimento. Para ele, em virtude de sua difusão e "popularização", este tipo de festa teria se degradado e perdido o sentido, incorporando aspectos que combatia, como a diferenciação social e a hierarquização, e também indivíduos agressivos e violentos, contrários à ideologia *PLUR* (*Peace*, *Love*, *Unit and Respect*), definida como um valor universal das *raves*. De um espaço de "inversão", passou a "imitar" modelos sociais convencionais.

O processo de difusão das *raves* no Brasil, entretanto, ocorreu de modo bastante diferente. As primeiras *raves* já teriam começado como festas de caráter comercial, trazidas como um produto cultural empacotado, uma novidade vinda direto dos centros geopolíticos de poder. Este é o exemplo das *L&M Party*, patrocinadas e utilizadas na divulgação desta marca de cigarros, tidas por consenso na *cena* brasileira como as primeiras *raves* do Brasil, realizadas em 1993 em Porto Alegre, São Paulo e Curitiba – experiências míticas para os que puderam participar. Mesmo assim, com seu caráter histórico comercial, as *raves* no Brasil não deixam de se apresentar como lugar para diversos modos de experiência, sendo ou não foco de repressão policial. Entre tais experiências está o consumo de substâncias *underground* em um universo predominantemente *mainstream*. Além disso, continuam sendo espaços para experiências e interpretações místico-filosóficas que se potencializam inclusive em contraste com os modos legalmente subversivos, mas caretas, de utilizar o momento de inversão que é a festa, para a reafirmação de sua posição de classe através dos mesmos mecanismos de diferenciação evocados à luz do dia.

Voltando da festa

O consumo de substâncias neste universo, um tanto em evidência, das *raves* revela lógicas e sentidos aplicáveis a outros universos, muito diferentes de uma festa *rave*. Seu sentido, como pretendi

mostrar, não se dá pelos efeitos fenomenológicos da substância em si ou sobre a experiência pessoal do indivíduo como ser isolado. Tampouco por questões de desequilíbrio emocional ou fuga psicológica, tal como o discurso do senso comum sobre o consumo de substâncias poderia interpretar. O consumo de substâncias nas festas *rave* tem um significado social e cultural definido no contexto em que é utilizado, por práticas e concepções compartilhadas e voltadas a fins específicos. É inclusive fortemente determinado por estas lógicas sociais e culturais, da mesma forma que o são as ações de repressão a este tipo de festa e a caça às drogas promovida pelo Estado.

É esta perseguição que politiza o consumo das substâncias, atribuindo-lhe um caráter subversivo que não está em sua natureza, contribuindo inclusive com o seu poder sedutor. Neste sentido são "*hidden transcripts*" (Scott 1995), práticas de resistência que ocorrem nos interstícios do poder, no escuro, e muitas vezes restritas ao domínio interior do indivíduo, sem deixarem registros e sem terem visibilidade, embora tenham conseqüências concretas para as estruturas que as contêm. O risco envolvido na transgressão contribui certamente com seu significado cultural e social, criando barreiras que incrementam o desejo de transgredir, enfrentar a ordem e ir além de onde é permitido. De visitar lugares "exclusivos", guardados pela lei, de onde muitas vezes não há volta – como no caso de Gô.

Em oposição ao mundo moderno, branco, masculino, careta, e ocidental que tem nos conceitos de indivíduo e corpo cristãos a sua base de sustentação, a festa *rave* parece apresentar conceitos diferenciados, que incluem uma música e uma dança, mas também uma cosmologia de sentidos, elementos técnicos e químicos para a sua objetivação. Se estes parecem subversores da ordem, há de se lembrar que são, no entanto, performatizados justamente no momento socialmente liminar da festa, em que a ordem se apresenta, por definição, já suspensa. Mesmo assim, em algumas de suas interpretações locais, terminam por ser reapropriados em modos que não são mais do que a reprodução dos modelos dominantes em sua versão local. Seja pelo fetichismo em relação ao exótico que vem dos centros de poder como novidade tecnológica, seja pelos modos de distinção social empregados pela elite e grupos de camadas médias como forma de marcar simbolicamente seu poder local. Ou ainda, pela própria reprodução do sistema capitalista no desenvolvimento do mercado do entretenimento, que incrementa e torna a festa do final de semana algo mais extraordinário, sofisticado e mais caro do que poderia ser.

Termino com a pergunta: não estaríamos justamente desenvolvendo modos liminares e criativos – adequados aos grupos sociais que deles se utilizam, às suas novas construções cosmológicas, à tecnologia disponível e à química disponível – para nos adequarmos mais estreitamente ao cotidiano ordinário sem festa, à ordem oficial, dominante, capitalista, supostamente subvertida na transcendência da pista de dança? Não seria esta justamente a razão da tensão entre os "recursos para ir além" e a "mecânica do juízo"?

Resources to go beyond and judgment mechanic: on the comsuption of illegal substances as a cultural action by the youth in electronic music parties

abstract The purpose of this article is to analyze and interpret the consumption of substances commonly known as "psycho-actives", "psychotropics", "toxic", or "narcotic", in the environment of electronic dance music parties (*raves*), as cultural practices fulfilled by middle-class youths, departing from ethnographical fieldwork in the *electronic dance music scene* of Porto Alegre/BR. Objectifying the distance from the common sense about these substances, I seek through ethnographic depiction to rebuild some senses related to them by the natives in the local

context of symbolic appropriation and consumption. Among these senses I underline the ritual one, the social and ideological distinctions within the *scene*, and the way to build an "electronic identity" as opposed to an "inclosing society". That identity seems to be locally defined through a paradoxical subversion of both State official regulations for substances consumption, and the libertarian ideals of first *raves* through the reproduction of dominant values and cultural practices.

keywords *Rave* parties. Psychoactive substances. Youth identity.

Referências bibliográficas

BBUCHOLTZ, Mary. 2002. "Youth and cultural practice". *In: Annual Review of Anthropology*. 31: 525-552. Disponível em: <http://anthro.annualreviews.org>.

COMAROFF, John; COMAROFF, Jean. 1992. "Ethnography and the historical imagination". *In*: *Ethnography and historical imagination*. Boulder: Westview Press.

DIRKS, Nicholas; ELEY, Georff; ORTNER, Sherry. (orgs.), 1994. "Introduction". *In*: *Culture/Power/History: a reader in contemporary social theory*. Princeton: Princeton University Press.

DOUGLAS, Mary. 1970. "Los dos cuerpos". *In*: *Simbolos naturales: exploraciones en cosmologia*. Madrid: Alianza Editorial.

DURKHEIM, Émile. [1913]. *As formas elementares de vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

ELIAS, Norbert. [1990]. *Os estabelecidos e os outsiders*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

FONTANARI, Ivan Paolo de Paris. 2003. *Rave à margem do Guaíba: música e identidade jovem na cena eletrônica de Porto Alegre*. Dissertação de Mestrado. Porto Alegre: PPGAS/UFRGS. Disponível em: <http://www.biblioteca.ufrgs.br/bibliotecadigital/2004-1/tese-csh-0403210.pdf>.

FOUCAULT, Michel. [1975]. *Vigiar e punir*. Petrópolis: Vozes, 1987.

_____. [1976] *Historia da sexualidade (I)*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

GOFFMAN, Erving. [1961]. *Manicômios prisões e conventos*. São Paulo: Perspectiva, 2001.

GRYNSZPAN, Emmanuel. 1999. "Fête du bruit". *Sociétés*, 65: 69-84, 1999/3.

HEBDIGE, Dick. [1979]. *Subculture: the meanings of style*. London and New York: Routledge, 1994.

KOSMICKI, Guillaume. 2001. "Le sens musical en free-party aujourd'hui: entre idéologie et utopie". *Sociétés*, 72: 35-44, 2001/2.

LÉVI-STRAUSS. Claude. [1962]. *O totemismo hoje*, tradução de M. B. Corrie. São Paulo: Abril Cultural, coleção Os Pensadores, 1980.

SCOTT, James. 1985. *Weapons of the weak: every day forms of peasant resistence*. New Haven and London: Yale University Press.

SLIAVAITE, Kristina. 1998. *When global becomes local: rave culture in Lithuania*. Avd. För Socialantropologi. Sociologiska Institutionen, Lund Universitet. Disponível em: <http://www.anthrobase.com/txt/S/Sliavaite_K_01.htm>. Acesso em: 13 ago. 2004.

SOARES, Luis Eduardo. [1989]. "Religioso por natureza: cultura alternativa e misticismo ecológico no Brasil". *In*: *O rigor da indisciplina*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

TURNER, Victor. [1969]. *O processo ritual*. Petrópolis: Vozes, 1974.

VELHO, Gilberto. 1998. *Nobres e Anjos. Um Estudo de Tóxicos e Hierarquia*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas Editora.

Nota

Uma versão deste artigo foi apresentada no XVIII Encontro Anual da ANPOCS, Caxambu, 26 a 30 de outubro de 2004, seminário temático "Linguagens, sensibilidades, corporalidades: culturas jovens urbanas e novas configurações subjetivas".

autor Ivan Paolo de Paris Fontanari
Doutorando em Antropologia Social / UFRGS

Recebido em 31/01/2006
Aceito para publicação em 11/11/2006

A quarta dimensão no trabalho de Trinh T. Minh-ha: desafios para a antropologia ou aprendendo a *falar perto*

Jessie Sklair

resumo Este artigo trata dos desafios que o trabalho da cineasta e teórica pós-colonial feminista Trinh T. Minh-ha traz para a antropologia visual e para o projeto antropológico em uma escala mais ampla. O trabalho de Trinh reflete tendências em desenvolvimento na antropologia, especialmente no campo do visual, no que tange à crítica pós-colonial e ao crescente interesse por novos métodos de produção de conhecimento que rejeitam a racionalidade cerebral da teoria antropológica ocidental anterior em favor de meios mais corporais, individuais e sensoriais de se entender a experiência humana. Argumento que a natureza radical da crítica de Trinh e o fato de encontrar-se fora dos limites da antropologia acadêmica geram, no seu trabalho, avanços que transcendem os esforços similares, mas limitados, atualmente em curso na disciplina. Nesse artigo investiga-se, primeiro, a interface entre o trabalho de Trinh e as referidas tendências da antropologia visual contemporânea; em seguida, passa-se a olhar mais de perto os resultados de sua prática experimental em um trabalho específico, *The Fourth Dimension* (A Quarta Dimensão), o seu penúltimo filme, produzido em 2001.

palavras-chave Antropologia visual. Crítica pós-colonial. Filme experimental.

> Um amigo japonês disse-me que o famoso santuário imperial em Ise se mantém inalterado desde o século VII – idêntico ao que era quando foi construído pela primeira vez. Para os ocidentais, é claro, ele não parece assim tão velho. É que, segundo a tradição corrente, os edifícios em Ise têm sido reconstruídos (em locais alternados) a cada vinte anos, exatamente da mesma maneira – usando-se os mesmos instrumentos antigos e os mesmos materiais –, e cada passo do processo é marcado pelos rituais antigos apropriados. Mas é óbvio que os instrumentos não poderiam ser exatamente os mesmos, poderiam? Eles não teriam durado treze séculos. E o que significa dizer que os materiais são os mesmos, visto que a cada vez se usa madeira nova? E de que modo duas performances rituais poderiam jamais ser "a mesma"?
> (Marshall Sahlins, *Esperando Foucault, ainda,* [1993] 2004: 13)

Ao longo dos últimos vinte anos o projeto antropológico tem enfrentado uma série de desafios vindos de fora e de dentro das suas fronteiras acadêmicas. No fundo desses desafios encontra-se um questionamento da própria *raison d'être* da disciplina, à possibilidade da produção de conhecimento legítimo sobre a cultura (seja a dos "outros" ou do próprio antropólogo), acompanhado por uma preocupação não menos complexa sobre o que seria efetivamente esse ente enigmático e elusivo sobre o qual os antropólogos escrevem já há tanto tempo e com tanta confiança. Grande parte dessas críticas vem de três áreas, a crítica feminista, a crítica literária ligada à teoria cultural e a antropologia visual. Tem sido característica dessas correntes antropológicas buscar inspiração e dialogar com trabalhos desenvolvidos fora da disciplina, numa tentativa de trazer novos desafios e possibilidades para o projeto antropológico na sua passagem para o novo século. Pretendo nesse ensaio enfocar um desses

trabalhos, o da cineasta Trinh T. Minh-ha[1], que apresenta críticas ferozes e deslocadoras do projeto antropológico, assim como possibilidades igualmente radicais para o seu futuro. Desenvolvo abaixo uma possível leitura do trabalho de Trinh, explorando, primeiro, a sua crítica à produção de conhecimento ocidental/masculino sobre "o outro" e, segundo, as alternativas por ela apresentadas em relação a algumas correntes de pensamento em antropologia ao longo do último meio século. Em seguida abordo um trabalho específico, *The Fourth Dimension,* o penúltimo filme de Trinh, produzido em 2001.

No entanto, o primeiro deslocamento exigido por Trinh já subverte o primeiro parágrafo acima. Para Trinh, a prática de "falar sobre" (*speak about*) vem carregada de profundas camadas de pressupostos, implicações e jogos/demonstrações de poder: "o 'falar sobre' somente compartilha da conservação de sistemas de oposição binária (sujeito/objeto; Eu/Ele; Nós/Eles) de que depende o conhecimento territorializado … assegurando uma posição de dominação para aquele que fala" (Trinh 1991: 12) [2]. Evitar a reprodução das relações de poder epistemológicas, ela argumenta, implica abrir mão da tradição antropológica de falar sobre, e passar a "falar perto" (*speak nearby*). Tentando, então, considerar a proposta de Trinh com seriedade, pretendo nesse ensaio falar do trabalho perto dela e pensar (também de perto) as implicações do mesmo para um projeto acadêmico que se encontra no meio de um sério e incerto processo de reavaliação e mudança.

Nesse ambiente de incerteza, um dos aspetos mais fascinantes do trabalho de Trinh é a sua subversão da busca de soluções finais e caminhos fixos. Liberto dos limites implícitos nessa busca, aquele que falar *perto* das relações, processos e experiências "culturais" abre-se para uma multiplicidade de direções e possibilidades novas para a aprendizagem da experiência humana. Portanto, a leitura do trabalho de Trinh desenvolvida abaixo não se faz como uma tentativa de apresentar uma leitura coerente e totalizada, mas como algumas reflexões acerca de um conjunto de trabalhos que chamaram a atenção de uma jovem antropóloga preocupada tanto em entender as raízes da visão de mundo antropológica que lhe foi passada durante a sua formação, quanto em questionar essa visão conforme começa a desenvolver sua própria pesquisa.

Falar Sobre

O incomum.
Primeiro, criar necessidades; depois, ajudar
Etnólogos manuseiam a câmera da mesma foram que manuseiam as palavras
Recuperado colecionado preservado
Os Bamun os Bassari os Bobo
Como se chama mesmo o seu povo? um etnólogo pergunta a um colega
(extrato do roteiro de *Reassemblage*, Trinh T. Minh-ha 1982)

Exaltam o conceito de descolonização e trazem continuamente para o seu universo "o desafio do Terceiro Mundo." Porém, não parecem perceber a diferença, mesmo quando se defrontam com ela – uma diferença que não se anuncia, que não antecipam e que não conseguem encaixar em nenhum dos diversos compartimentos de seu mundo catalogado; uma diferença que insistem em medir com réguas inadequadas, projetadas de acordo com seus mórbidos fins.
(*When the Moon Waxes Red*, Trinh T. Minh-ha 1991: 16).

1. Trinh, que nasceu no Vietnã e se formou originalmente em composição musical, é atualmente cineasta e teórica pós-colonial feminista, atuando como professora nos Departamentos de Retórica e de Estudos de Gênero da Universidade de Califórnia, Berkeley.
2. A tradução das citações de trabalhos não disponíveis em português que aparecem ao longo do texto, é de minha autoria.

No cerne de todo o trabalho de Trinh, tanto escrito quanto visual, encontra-se uma crítica profunda ao poderoso discurso ocidental dominante na antropologia desde seu começo. Trinh vê esse discurso – caracterizado por uma visão do mundo baseada em princípios masculinos, ocidentais e colonialistas/imperialistas – não somente na antropologia, mas na produção de conhecimento e no exercício do poder por parte de missionários, colonialistas e organizações assistencialistas ao longo de suas histórias e nas fundações do próprio pensamento intelectual ocidental. Elementos centrais desse discurso incluem a busca pela verdade, consagrada por sua natureza "científica", o caráter totalizante e onipotente dessa suposta verdade, o direito auto-concedido de representar ou falar no lugar do outro não-ocidental e – e neste último elemento Trinh direciona a sua crítica mais especificamente à antropologia – a crença de que as "culturas tradicionais" existem numa condição prístina, sendo assim ameaçadas por seu contato com o ocidente e necessitando de "recuperação, coleta e preservação" (Trinh 1982).

Em relação a isso, as primeiras experiências em antropologia visual e com o filme etnográfico tiveram uma parcela considerável de culpa, sendo a mídia visual na antropologia originalmente entendida exatamente nesse veio, como instrumento para coleta e registro de dados culturais considerados em risco de desaparecimento[3]. A estética por muito tempo dominante na produção do filme etnográfico refletia essa preocupação, fundada na busca de uma representação "verdadeira" e "científica" da vida cultural dos outros. Técnicas como planos longos montados no filme sem cortes, a negação da presença do cineasta no ato de filmagem, o comentário autoritário do antropólogo em *off,* explicando as atividades do filme, e a preocupação em evitar montagens "artísticas" que poderiam prejudicar o caráter científico do filme, foram aplicadas com esse fim. A chegada de novas tecnologias, permitindo a gravação de som sincronizado e a entrevista, serviu em muitos casos para fortalecer essa estética, permitindo uma aproximação maior à "realidade" do momento da filmagem. Listas de critério especificaram as medidas necessárias para que os filmes fossem legitimamente "etnográficos"[4]. Ocupava um lugar central nesse critério a legitimidade científica do antropólogo-cineasta, que tinha que comprovar sua autoridade para falar do assunto/povo/cultura em questão mostrando sua permanência estendida no local de pesquisa e às vezes produzindo informação textual para acompanhar e explicar o filme.

É essa estética e os pressupostos subjacentes a ela que é alvo da crítica do primeiro filme de Trinh, *Reassemblage*, de 1982. Neste, Trinh desafia as convenções do filme etnográfico explicitadas acima com uma montagem de diversas imagens do Senegal, que fazem referência a uma abordagem convencional, mas imediatamente a subverte com a ausência de explicações autoritárias.

3. Essa visão do papel do visual na antropologia foi defendida com intensidade por, entre outros, Margaret Mead. Para Mead, o registro visual era uma ferramenta essencial para o projeto antropológico, sendo que: "a antropologia … aceitou, tanto implícita quanto explicitamente, a responsabilidade de fazer e preservar os registros dos costumes e seres humanos que estão em processo de desaparecimento" (Mead [1975] 1995 :3).
4. Karl Heider, por exemplo, oferece uma série desses critérios no seu livro *Ethnographic Film* de 1976: "primeiro, a etnografia é um modo de se fazer uma descrição detalhada e uma análise do comportamento humano baseada em um estudo observacional de longa duração *in loco*… outra característica essencial da etnografia é que esta relaciona comportamentos específicos observados a normas culturais … um terceiro princípio básico da etnografia é o holismo … deve-se ter em mente que o princípio holístico serve como um princípio corretivo para tornar os filmes mais etnográficos … para poder julgar a etnograficidade de um filme precisamos saber quanto e em até que grau a realidade foi distorcida. E ao fazermos filmes etnográficos podemos pedir que as distorções sejam mantidos em um nível mínimo" (Heider 1976: 6-7).

Em seu lugar Trinh oferece um comentário fragmentado e uma trilha sonora diversificada que, junto com o uso da repetição e cortes e planos não lineares, deixam clara a natureza construída de qualquer estética cinematográfica.

A antropologia visual das últimas décadas, porém, tem avançado além da estética que Trinh critica nesse filme, em grande parte na medida em que a disciplina como um todo começou a repensar seu próprio projeto. Assim sendo, parece que, em *Reassemblage*, Trinh questiona um modelo de filme etnográfico que precede as inovações e desafios há muito tempo introduzidos na área, em uma tradição que começou com o trabalho de cineastas-antropólogos como Jean Rouch e David e Judith MacDougall, os quais enfrentaram e subverteram muitos dos pressupostos da antropologia visual já nos anos 1960 e 1970.

Jean Rouch desenvolveu a maior parte do seu trabalho cinematográfico na África Ocidental na época da independência dos países da região. O ambiente revolucionário e experimental deste momento teve grande impacto no seu trabalho, que rompeu com as limitações acadêmicas e teóricas da sua formação na Sorbonne dos anos 50, desafiando os limites da antropologia e do cinema da sua época. Para Rouch, a rígida distinção entre arte e ciência que restringia o papel da câmera na antropologia a um mecanismo de registro de dados etnográficos desintegrou-se em um trabalho que situou a busca de uma nova teoria antropológica na própria prática cinematográfica. Em razão da resistência ao seu trabalho por parte da academia da época, Rouch foi, durante muito tempo, melhor conhecido pelos cineastas do que pelos antropólogos, situação esta que começa a ser retificada só nos últimos anos[5].

Um outro elemento central no trabalho de Rouch foi a busca de uma "antropologia compartilhada" em que a câmera serviu para aproximar o trabalho do antropólogo ao mundo dos seus sujeitos, tanto na produção de trabalhos cinematográficos quanto na sua exibição. Para Rouch, tratava-se de um projeto de "democratização do saber", implicando na participação ativa dos sujeitos dos seus filmes na sua concepção, produção e análise. Essa característica do trabalho de Rouch foi compartilhada pelo casal de cineastas-antropólogos David e Judith MacDougall, especialmente nos filmes produzidos por eles na comunidade aborígine australiana no final dos anos 70 (*vide* Grimshaw 2001: 140-148). A produção cinematográfica e escrita desse casal também significa um projeto de grande experimentação no desenvolvimento da antropologia visual ao longo das últimas quatro décadas. Por que, então, Trinh T. Minh-ha parece dar tão pouca atenção a essas correntes inovadoras que já caracterizavam a antropologia visual do último meio século, e que à primeira vista parecem já atender às demandas da sua crítica?

A mesma dúvida pode ser articulada em relação às tendências da antropologia de maneira mais geral na época em que Trinh começou a desenvolver essa crítica. Pós-modernistas como James Clifford e George Marcus, por exemplo, desenvolveram novas abordagens nos anos oitenta, com base na crítica da produção do texto etnográfico na antropologia, influenciada pela crítica literária. Em trabalhos como aqueles que fazem parte da influente coletânea *Writing Culture* (fruto de um seminário de 1984 sobre "*the making of ethnographic texts*" [a confecção de textos etnográficos]), esses autores exploraram relações de poder implícitas no encontro entre o antropólogo e seu sujeito, a natureza mitológica da representação do outro 'inocente' e sem contexto histórico-político e a voz autoritária e onipotente subjacente ao texto etnográfico clássico (ver, por exemplo, Pratt 1986 e Rosaldo 1986).

Esses autores enfatizam a necessidade da antropologia enfrentar os pressupostos e paradigmas políticos subjacentes ao seu projeto, mas ao mesmo tempo vêem nesse processo possibilidades novas para o futuro da disciplina. Clifford argumenta, na introdução a essa coletânea, que "o trabalho etnográfico tem-se definitivamente enredado em um mundo de desigualdades de poder duradouras e cambiantes, e continua implicado, sancionando relações de poder. Mas sua função dentro dessas relações é complexa, muitas vezes ambivalente e potencialmente contra-hegemônica" (Clifford 1986: 9).

Dado a implícita recusa de Trinh de ver nesses trabalhos um engajamento com os temas da sua crítica, a reação dos antropólogos tem sido muitas vezes de indignação no que concerne à sua representação do projeto antropológico. Henrietta Moore, por exemplo, escreve que:

> Houve momentos, tanto em *Reassemblage* quanto em *Naked Spaces* [filme de Trinh de 1985], em que me senti em meio a um discurso antropológico antigo, do qual muitos antropólogos afirmam estar tentando escapar ao longo dos últimos vinte anos […] a antropologia moderna, ao contrário, está muito mais preocupada em localizar culturas nos seus contextos históricos, realçar a natureza construída das identidades sociais e culturais, examinar a natureza conflitante e muitas vezes contraditória de valores sociais e auto-entendimentos, enfatizar as especificidades históricas e dimensões de poder das representações de "outras culturas" e, ao representar outras pessoas e a vida de outras pessoas, sublinhar a sua natureza cambiante, processual e dinâmica." (Moore 1994: 117)

Como devemos entender, então, a natureza da crítica de Trinh e a resposta que a mesma engendra em muitos antropólogos?

Falar Perto

> Romper os sistemas existentes de valores dominantes e desafiar a própria fundação de uma ordem social e cultural não significa meramente destruir alguns preconceitos ou inverter as relações de poder nos termos de uma economia do mesmo. Ao contrário, significa ver através da porta giratória de todas as racionalizações e defrontar-se com a verdade daquela luta *entre ficções*. (*When the Moon Waxes Red*, Trinh T. Minh-ha 1991: 6)

Em resposta à pergunta proposta acima, creio que a crítica de Trinh vai além dos deslocamentos do projeto antropológico provocados pelos pós-modernistas e os primeiros inovadores na área da antropologia visual. Assim sendo, a sua crítica se direciona tanto ao projeto pós-colonial da antropologia quanto à antropologia anterior. Na citação acima, Trinh argumenta que para realmente derrubar os sistemas de valores dominantes, é necessário efetuar um deslocamento profundo dos paradigmas hegemônicos da crítica e do entendimento, e não simplesmente reorganizar as fronteiras e relações em um sistema duradouro de pensamento e poder. É isso, no fundo, que torna tão desafiante, desconcertante e, finalmente, tão difícil trabalhar com a proposta de Trinh, pois esse deslocamento implica uma avaliação de *todas* as referências e pressupostos que dão estrutura para o modo ocidental/intelectual/antropológico de pensar o mundo e a experiência humana. (Só para começar, verdade/ficção, ciência/arte, eu/outro, passado/presente e a própria distinção binária não nos servem mais …) Submeter-se à esse deslocamento deixa o/a antropólogo/a em terra insegura, pois, como pergunta Sarah Williams em um ensaio sobre críticas ao trabalho de Trinh, "se não aceitamos o direito modernista (e, ironicamente, também pós-modernista) de impor leituras autorais, como protegemos o privilégio acadêmico?" (1991: 2).

A dificuldade em saber como proceder com esse deslocamento pode assim explicar muitas das críticas ao trabalho de Trinh,

5. Para um tratamento mais aprofundado do trabalho de Rouch, *vide* Sztutman 2004 e Grimshaw 2001.

que, em vez de tentar trabalhar com o desafio que este representa à disciplina, tendem a desprezá-lo como leitura simplista da prática etnográfica ou mais uma representação crítica que acaba caindo nas mesmas armadilhas discursivas que tenta superar (ver Moore 1994, Crawford 1992: 79 e Henley 1999: 42). Um desafio a mais do projeto de Trinh é que não oferece nenhuma resposta "totalizante" para o que deve ser construído em lugar do discurso dominante que ela critica. De fato, parte dessa crítica é direcionada à própria noção da possibilidade da totalidade. "Ao desfazer modelos e códigos estabelecidos", argumenta Trinh,

> a pluralidade não resulta em uma soma total. *Ah menina, pegando água na beira da estrada/ por que despejar a luz dourada da lua?* (Vietnamese Ca Dão). Essa não-totalidade estará sempre desconcertando ou despertando intolerâncias e ansiedades profundas (1991: 15).

Depois dos seus primeiros filmes, porém, Trinh acrescenta à sua crítica o desenvolvimento de algumas experiências num projeto alternativo de produção de conhecimento sobre a condição humana. E é aí que, se dotados de um olhar cuidadoso, poderemos ver, efetivamente, reflexos de correntes também em desenvolvimento na antropologia contemporânea, tanto dentro quanto fora do campo do visual. No cerne dessas correntes encontra-se uma crítica ao modo de produção de conhecimento clássico da antropologia ocidental no que tange à sua racionalidade cerebral, uma crítica em favor de uma aproximação do mundo através da experiência corporal, individual e sensorial. Vemos isto, por exemplo, numa linha de pensamento no campo da antropologia da ciência e das novas tecnologias (especialmente na sua interface com a antropologia feminista), na sua crítica da distinção epistemológica entre natureza e cultura e da afirmação da objetividade científica, e na sua ênfase no corpo como lócus da produção do sentido. Donna Haraway, por exemplo, em um artigo intitulado "Saberes Localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial", argumenta a favor de políticas e epistemologias de alocação, posicionamento e situação nas quais parcialidade e não universalidade é a condição de ser ouvido nas propostas a fazer de conhecimento racional. São propostas a respeito da vida das pessoas; a visão desde um corpo, sempre um corpo complexo, contraditório, estruturante e estruturado, versus a visão de cima, de lugar nenhum, do simplismo ([1988] 1995: 30).[6]

Outra linha de pensamento semelhante tem avançado bastante no campo da antropologia visual contemporânea, a ponto de alguns antropólogos verem no visual o meio por excelência da produção desse novo tipo de conhecimento. O próprio MacDougall argumenta

> há recentemente um crescente interesse antropológico pela emoção, o tempo, o corpo, os sentidos, gênero e identidade individual [...] uma das dificuldades de se explorar e comunicar os entendimentos sobre essas questões é a de encontrar uma linguagem que seja próxima a elas, tanto do ponto de vista metafórico quanto experimental. Uma das razões que levou à primazia histórica do visual foi a sua capacidade de metáfora e sinestesia. Muito do que pode ser "dito" sobre essas questões pode encontrar melhor expressão no meio visual (MacDougall 1997: 287).

Michael Taussig vai mais além, argumentando a favor de uma abordagem sensorial na produção de conhecimento em que o visual age como mero condutor para a experiência do sentido:

> Benjamin pede que nós consideremos a arquitetura como um exemplo de conhecimento fisionômico habituado [...] que significa dizer que aqui opera uma tactilidade de visão indefinível [...] e apesar do fato do olho ser importante para sua canalização, essa tactilidade pode bem ser bem mais importante para nosso conhecimento da configuração especial, tanto nos seus aspectos físicos quanto sociais, do que a visão em algum sentido não-tátil do termo. É claro que o que acontece aqui é que o próprio conceito de "conhecer" algo fica deslocado por um "relacionar-se a." E o que é preocupante e empolgante é que não somente estamos estimulados a repensar o que quer dizer "visão" na medida em que esse termo se decompõe diante dos nossos olhos, mas também o fato de sermos forçados a nos perguntar por que a visão é tão privilegiada, em termos ideológicos, enquanto que outras modalidades sensoriais são, ao menos nas culturas euro-americanas, tão linguisticamente empobrecidas, apesar de cruciais, para o ser humano e à vida social. (1994: 209)

Através de um questionamento do privilegiado papel do visual na cultura européia/norte-americana em relação à outras 'modalidades sensoriais', Taussig critica, no texto acima, a possibilidade da produção de conhecimento no modo clássico ocidental ("o que acontece aqui é que o próprio conceito de 'conhecer' algo fica deslocado por um 'relacionar-se a'") de uma maneira que lembra o "falar perto" ("falar sobre") de Trinh. Em veio semelhante, o teórico de filme documentário Bill Nichols fala, na revista *Visual Anthropology Review*, da necessidade de se distanciar das "tentativas de falar de mente a mente, no discurso da sobriedade científica" e de coloca-se "na direção de uma política e epistemologia da experiência falada de corpo a corpo" (1994: 73).

Nesse meio, o trabalho de Trinh é recebido com mais seriedade por autores que se interessam por seu projeto e as suas implicações para antropologia de modo mais geral. Nichols, por exemplo, reconhece que "Trinh T. Minh-ha oferece uma leitura sintomática e distanciada da prática antropológica desenhada para colocar seus pressupostos subjacentes em um estado de suspensão crítica" (1994: 72). Nichols reconhece que o gênero do filme etnográfico está precisando repensar seu projeto à luz de trabalhos de cineastas como Trinh, e que esses cineastas estão, na sua maioria, trabalhando fora das fronteiras disciplinares da antropologia. Porém, esse mesmo autor afirma a possibilidade do filme etnográfico enfrentar esses desafios, argumentando que "em lugar de descartar o filme etnográfico por deixar de atender a critérios (geralmente não-especificados) de validação antropológica baseados em uma concepção de antropologia como ciência e disciplina profissional, poderíamos ir adiante … em direção a uma etnotopia que não abolirá a vivência, o corpo e o conhecimento que vem da barriga, mas que o afirmará" (1994: 69).

Sem dúvida, o fato de Trinh não ser antropóloga a permite desenvolver um projeto visual bastante radical sem se preocupar em associar a prática visual e a teoria antropológica, questão esta que tem preocupado os antropólogos visuais desde Rouch e os MacDougall. Trinh subverte essa preocupação questionando a própria legitimidade de um tipo de produção de conhecimento que insiste em uma divisão entre esses dois aspectos. No trabalho de Trinh, o meio audiovisual permite a produção de um tipo diferente de conhecimento, que, de acordo com a sua crítica política e epistemológica, é explicitamente diferenciado das convenções de produção de conhecimento da antropologia acadêmica ocidental. Ademais, ao rejeitar radicalmente esse mundo, Trinh consegue ir muito mais longe no desenvolvimento dessas novas possibilidades de produção de conhecimento do que muitos antropólogos, restritos em seu potencial de experimentação pelas limitações da 'ordem social e cultural' em que

6. Ver Latour 1999, para outra análise nessa direção, porém partindo mais especificamente da questão do corpo.

sempre atuaram. Ou seja, ao se posicionar fora do mundo acadêmico ocidental (pelo menos ideologicamente), Trinh consegue oferecer a esse mundo experiências mais avançadas e radicais do que aquelas sendo lentamente desenvolvidas no seu próprio meio através de linhas de pensamento semelhantes.

The Fourth Dimension: explorando a quarta dimensão

> Partindo do teatro Kabuki do Japão pré-moderno, Eisenstein tornou mais complexa a teoria da montagem cinematográfica criando a noção de "harmônicos visuais" (*visual overtone*) originalmente estabelecida com a produção de *O Velho e o Novo* em 1928. "A extraordinária qualidade fisiológica da dimensão emocional em *O Velho e o Novo*, explicou o diretor, deve-se a esses harmônicos, uma "quarta dimensão filmica" que resulta em uma "sensação fisiológica."
>
> (*Physiognomic Aspects of Visual Worlds*, Michael Taussig 1994: 210)

O penúltimo filme de Trinh, *The Fourth Dimension* (2001), é um sensível e enigmático exercício de *falar perto*. Tomando o Japão como *locus* de reflexão, Trinh constrói uma viagem pessoal no tempo e no espaço através dos ritmos que emanam do ritual e do cotidiano. Como em seus outros filmes, Trinh não segue nenhuma regra do cinema convencional, e muito menos do filme etnográfico. *The Fourth Dimension* não tem história linear nem mensagem clara, e a rica e dinâmica trilha sonora é fragmentada, bem como as imagens e os comentários feitos pela própria Trinh, as únicas palavras faladas do filme, além de algumas falas curtas que não são traduzidas. A própria experiência de assistir o filme é perturbadora; percebe-se rapidamente que as convenções e a ordem que "normalmente" estruturam um filme e conduzem o entendimento do seu conteúdo não vão servir aqui. Assim sendo, exige que o espectador critique as suas reações iniciais e se abra para uma experiência incerta de recepção que possibilita novos modos de entendimento e experiência. Será que, com isso, o espectador entra na "quarta dimensão" visual de Eisenstein? Certamente, é uma dimensão sensorial em que imagem, som, memória, experiência pessoal (de Trinh e do próprio espectador) e reação corporal se encontram, desafiando e enriquecendo a tentativa do espectador de criar algum "sentido racional" – já que, no final das contas, fácil não é se livrar de dois séculos de discurso epistemológico em uma única tarde – a partir do que se está assistindo/ouvindo/sentindo.

The Fourth Dimension começa, literalmente, em uma neblina cinza, com a câmera em movimento numa estrada. Vagas formas de outros carros e placas de sinalização aparecem atrás da neblina, e temos a forte sensação de estarmos avançando em alguma direção, mas sem destino claro nem motivo. O primeiro comentário de Trinh, "*Is it a fog? Or is it me?*" (É uma neblina? Ou será que sou eu?) já aponta para certa impossibilidade de clareza/certeza tão típica dos comentários clássicos em filmes 'sobre outras culturas' e ao mesmo tempo localiza Trinh, como *self,* no âmbito do filme. Uma citação logo aparece escrita na tela, "coração da viajante nunca permaneceu muito tempo em um só lugar como um fogo portátil – Basho", e a sensação de estar acompanhando uma viagem aumenta.

A viagem de Trinh, porém, é condição para se explorar a experiência de estar fora de um lugar, de uma "cultura", ao mesmo tempo em que se está perto e presente. Falar perto do Japão, nessa condição, torna-se oportunidade de sentir, experimentar, refletir, sem precisar ou procurar "explicar" o que aparece na frente da câmera. E é nesse caminho que a "outra dimensão" aparece para subverter a solidez e a certeza da "percepção normal". Trinh comenta em *off*,

acompanhada por uma série de imagens de pedras trabalhadas num jardim arborizado (um cemitério? um monumento sagrado?):

> aquilo que vemos se vai/ aquilo que é mais evidente passa para o segundo plano/ enquanto os detalhes menores continuam alterando aquilo que é visto e ouvido/ a outra dimensão/ gasoso e líquido/ porque o que parece evidente ao olho é uma linha reta/ a percepção normal é sólida, geométrica, bem-definida e divisora

O filme apresenta inúmeras imagens e comentários, refletindo (entre outras) as questões de tempo, tradição, modernidade, velocidade, espaço e arquitetura; mas, o tema que parece dominar o filme é o do ritual. Em planos de diversos rituais musicais e performativos filmados no Japão urbano e rural, Trinh explora a experiência sensorial do comportamento humano coletivo. Esse tema, porém, é subvertido por Trinh de duas maneiras. Primeiro, ao mostrar o ritualismo da atividade cotidiana em várias cenas rítmicas, como as de uma academia de ginástica e outras dentro do trem urbano, onde ressalta a experiência erótico-sensorial do corpo e máquina juntos, em movimento. Segundo, ao enfocar repetidamente nos rostos dos participantes dos rituais em plano fechado, e nos vários planos dos participantes em momentos de descanso no começo, meio ou fim dos rituais performáticos, momentos estes liminares, em que os participantes, ainda vestidos nos figurinos 'tradicionais' dos rituais, batem papo e adotam posturas corporais relaxadas que contrastam com a rígida coletividade das performances de alguns minutos antes ou depois. Trinh comenta: "é somente quando o comportamento cuidadosamente ensaiado se torna coletivo que as diferenças realmente assumem suas cores individuais".

Nesta subversão à questão – tão cara à antropologia – da interface entre o coletivo e o individual, vemos Trinh desafiando, mais uma vez, as categorias que sublinham e dão forma à nossa disciplina. Como já vimos acima, muitos dentro das fronteiras acadêmicas da antropologia já se preocupam em fazê-lo (existe, é claro, uma literatura contemporânea maciça sobre a questão indivíduo-sociedade que não cabe explorar aqui), mas o que é tão interessante no trabalho de Trinh é que aquilo que oferece em lugar do que critica não é um refazer do mesmo, mas algo radicalmente diferente, possibilitado por sua apropriação do meio visual. Muitas vezes, o resultado dessa experiência nos confunde, incomodando nossos olhos, ouvidos e sentidos intelectuais, bem como os tons agudos tão característicos das trilhas sonoras dos seus filmes. Mas é exatamente isso que precisamos enfrentar: novos modos de conhecimento com os quais talvez não estejamos acostumados, que não entendemos e com os quais não sabemos, de primeira, dialogar, elogiar ou criticar. Aqui encontramo-nos novamente diante do desafio que está atualmente abalando a antropologia. Temos que aceitar a possibilidade de outras maneiras de conhecer o mundo, maneiras que não cabem sempre em nossos próprios enquadramentos e estruturas intelectuais, e procurar modos de falar (perto) delas mesmo assim.

Com isso, precisamos também enfrentar outro desafio colocado por Trinh: a impossibilidade de chegar a 'conclusões', de reivindicar a nossos trabalhos a condição de totalidade e fechamento. A última frase de *The Fourth Dimension*, que aparece escrita na tela superposta à imagem de uma flor de lótus, é:

> O mundo inteiro é a nossa mente, a mente de uma flor.
> (Dogen Zenyi)

Na sua crítica da busca da verdade dominante, qualquer e de quem quer que seja, o trabalho de Trinh abraça a multiplicidade da

experiência humana e das infinitas perspectivas localizadas na mente – e no corpo – de cada um. A mente aqui não é uma mente totalizante e singular, mas a *mente de uma flor*, abrindo-se para incorporar os vários *selves* de um corpo e suas várias experiências do mundo. Desta forma, ao mesmo tempo em que Trinh subverte a possibilidade de conclusões, seu trabalho pede um mundo acadêmico em que a ausência dessas últimas não implica em uma falha da/do acadêmica/o em provar sua competência, mas na possibilidade de se colocar nesse mundo falando perto das suas experiências e das experiências que observa no seu entorno. Assim sendo, não ofereço nenhuma conclusão fechada a esse ensaio. Ao contrário, procuro abrir, com ele, mais uma flor no mundo.

The fourth dimension in the work of Trinh T. Minh-ha: challenges for the anthropology or learning to talk close

abstract The work of filmmaker and feminist, post-colonial theorist Trinh T. Minh-ha is considered here in terms of the challenges it poses for both visual anthropology and the discipline's project on a wider scale. Trinh's work reflects developing trends in anthropology – especially in the realm of the visual – in relation to both post-colonial critique and the growing interest in new methods for the production of knowledge about the world which reject the cerebral rationality of older Western anthropological theory in favor of more corporal, individual and sensorial means of understanding human experience. However, I argue that the radical nature of Trinh's critique and her position outside of the confines of academic anthropology result in advances in this direction in her work that go beyond the limited attempts in the same vein currently in development within the discipline. In this article I explore this interface between Trinh's work and such trends in contemporary visual anthropology before looking more closely at the outcome of her experimental practice in one particular work, *The Fourth Dimension*, Trinh's penultimate film produced in 2001.

keywords Visual anthropology. Post-colonial critique. Experimental film.

Referências bibliográficas

CLIFFORD, James. 1986. "Introduction: Partial Truths". *In* J. Clifford e G. E. Marcus (orgs.), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography.* Berkeley e Los Angeles: University of California Press, pp. 1-26.

CRAWFORD, Peter Ian. 1992. "Film as discourse: the invention of anthropological realities". *In P. I.* Crawford e D. Turton (orgs.), *Film as Ethnography.* Manchester: Manchester University Press, pp.66-82.

GRIMSHAW, Anna. 2001. *The Ethnographer's Eye: Ways of Seeing in Modern Anthropology.* Cambridge: Cambridge University Press.

HARAWAY, Donna. 1995. "Saberes Localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial". *Cadernos Pagu,* (5): 07-41.

HEIDER, Karl G. 1976. *Ethnographic Film*. Austin: University of Texas Press.

HENLEY, Paul. 1999. "Cinematografia e pesquisa etnográfica". *Cadernos de Antropologia e Imagem,* 9(2): 29-50.

LATOUR, Bruno. 1999. "How to talk about the body? The normative dimension of science studies". *Paper apresentado no simpósio 'Theorizing the Body',* Paris, França.

MACDOUGALL, David. 1997. "The Visual in Anthropology". *In* M. Banks, H. Morphy (orgs.), *Rethinking visual Anthropology.* New Haven/London: Yale University Press, pp. 276-295.

MEAD, Margaret. [1975]. "Visual Anthropology in a Discipline of Words". *In* P. Hockings (org.), *Principles of Visual Anthropology*. New York: Mouton de Gruyter, pp. 3-10, 1975.

MOORE, Henrietta L. 1994. "Trinh T. Minh-ha Observed: Anthropology and Others". *In* L. Taylor (org.), *Visualizing Theory. Selected Essays from V.A.R. 1990-1994.* New York and London: Routledge, pp. 115-125.

NICHOLS, Bill. 1994. "The Ethnographer's Tale". *In* L. Taylor (org.), *Visualizing Theory. Selected Essays from V.A.R. 1990-1994.* New York and London: Routledge, pp. 60-83.

PRATT, Mary Louise. 1986. "Fieldwork in Common Places". *In* J. Clifford e G. E. Marcus (orgs.), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley e Los Angeles: University of California Press, pp. 27-50.

ROSALDO, Renato. 1986. "From the Door of His Tent: The Fieldworker and the Inquisitor". *In* J. Clifford e G. Marcus (orgs.), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography.* Berkeley e Los Angeles: University of California Press, pp. 77-97.

SAHLINS, Marshall. [1993]. *Esperando Foucault, ainda*. São Paulo: Cosac Naify, 2004

SZTUTMAN, Renato. 2004. "Jean-Rouch: Um Antropólogo-cineasta". *In S. C.* Novaes, [et al.] (orgs.), *Escrituras da Imagem*. São Paulo: Fapesp / Editora da Universidade de São Paulo, pp. 49-62.

TAUSSIG, Michael. 1994. "Physiognomic Aspects of Visual Worlds". *In* L. Taylor (org.), *Visualizing Theory. Selected Essays from V.A.R. 1990-1994.* New York and London: Routledge, pp. 205-213.

TRINH, T. Minh-ha. 1991. *When the Moon Waxes Red.* New York and London: Routledge.

WILLIAMS, Sarah. 1991. "Suspending Anthropology's Inscription: Observing Trinh Minh-ha Observed". *Visual Anthropology Review,* 7 (1):7-14.

Filmografia

The Fourth Dimension. Direção: Trinh T. Minh-há. Japão / Estados Unidos, 2001. (87 min.)

Reassemblage. Direção: Trinh T. Minh-há. Senegal / Estados Unidos, 1982. (40 min.)

autor Jessie Sklair
Mestranda em Antropologia Social / USP

Recebido em 24/02/2006
Aceito para publicação em 18/05/2006

Por sobre os ombros de um viajante: ensaio sobre o *movimento*, o *perspectivismo* e o xamanismo na cosmologia Tupinambá a partir da obra de André Thevet

Daniel Calazans Pierri

resumo No trabalho em questão, o autor preocupou-se em formular uma interpretação de aspectos relevantes da cosmologia Tupinambá a partir de informações etnográficas esparsas que podem ser obtidas nos relatos de André Thevet, viajante francês que participou da expedição de colonização francesa na Baía de Guanabara, no século XVI, encampada pelo almirante Villegaignon. Foram três os temas privilegiados, a saber: a análise dos nove mitos reproduzidos pelo cronista e suas relações com o *perspectivismo ameríndio*, tal como abordado por Viveiros de Castro e com o conceito de *movimento cosmológico*, desenvolvido por Dominique Gallois, e, por fim, o xamanismo Tupinambá como tendo sido uma instituição privilegiada para pautar a relação que se travou com os franceses. Esse segundo ponto permitiu ao autor refletir sobre as modalidades de temporalidade inscritas no pensamento Tupinambá e desse modo inserir-se, tangencialmente, no debate a respeito da "tradicionalidade" do profetismo Tupi-Guarani.

palavras-chave Tupinambá. Thevet. Etnologia. Villegaignon. Cunhambebe. História Indígena. Tupi da Costa. Xamanismo. Mitologia

Introdução

Pretendo neste artigo-ensaio focalizar uma das partes de minha pesquisa de Iniciação Científica[1], na qual me debrucei sobre a obra do viajante André Thevet, que esteve em terras brasileiras na segunda metade do século XVI, como capelão da fracassada expedição de colonização francesa na Baía de Guanabara, encampada pelo almirante Villegaignon. Nessa ocasião, fiz um exercício de interpretação das informações etnográficas contidas em seus relatos a respeito dos Tupi que habitavam a costa em tempos de conquista[2]. Desses índios, conhecidos na literatura antropológica como Tupinambá, muito se falou a respeito do complexo da guerra e dos rituais antropofágicos que lhes eram característicos. O interesse sobre esses temas data do Renascimento (basta pensar no ensaio "Os canibais" de Montaigne), mas no âmbito da etnologia pode-se situar a obra de Florestan Fernandes sobre

1. Pesquisa realizada sob o apoio financeiro da FAPESP, à qual sou grato. Agradeço também e sobretudo à Lilia Schwarcz, cuja orientação foi imensamente importante para mim e aos colegas de orientação pela discussão de uma versão preliminar desse texto. Sou muito grato também às minhas professoras Marta Amoroso e Dominique Gallois que me auxiliaram em diferentes momentos da pesquisa e da elaboração desse artigo e à Ana Lúcia Pierri pela revisão do texto.

2. Em outra parte de minha pesquisa, empreendi uma crítica etnológica de fontes, focada no trabalho de Thevet (Pierri 2005: 2-27), na qual analisei as condições de produção de sua obra, tendo em vista seu contexto de produção que era marcado: pelo empreendimento colonial francês do qual o frade fez parte, pelas disputas religiosas que ocorreram no seio desse empreendimento e que foram, em grande parte, responsáveis pelo seu insucesso, por sua carreira de cosmógrafo na corte do rei Henrique II marcada pelo que chamei de disputa por *campo cosmográfico* e pelo contexto de cisma religioso que reinava na Europa e que se reflete também nessa disputa por campo. Essa reflexão sobre as fontes de Thevet foi imprescindível para um bom uso das mesmas, mas ela não figurará aqui senão de maneira indireta.

os mesmos Tupinambá, da década de 50, como marco da renovação do interesse sobre a guerra e o canibalismo.

Em contrapartida, procurei nesse trabalho explorar outros temas menos discutidos, mas não menos importantes, a respeito desses antigos Tupi da Costa. Elaborarei aqui uma interpretação sobre os mitos colhidos pelo viajante, refletindo como corroboram a concepção de uma cosmologia em *movimento*, conceito que tomo de empréstimo de Gallois (1988), que o desenvolveu para refletir sobre os Wajãpi do Amapari, e que nos permite lançar uma nova luz sobre as interpretações a respeito do profetismo ameríndio. Do mesmo modo, pensarei os mitos reproduzidos pelo frade (em especial os que compõem a série das metamorfoses) em sua relação com o *perspectivismo ameríndio*, tal como descrito e analisado por Viveiros de Castro (1996). Formularei também uma interpretação a respeito do xamanismo Tupinambá a partir das diversas referências contidas nas obras de Thevet que permitem pensá-lo. Trata-se não apenas de alusões diretas às cerimônias de curas ou agressões operadas pelos Pajés e Caraíbas mas, sobretudo, de descrições de episódios envolvendo os próprios franceses, em especial, Thevet e Villegaigon. As solicitações que os índios faziam aos brancos, bem como as atitudes dos últimos que nos primeiros despertavam indignação, permitem pensar no modo como o xamanismo foi um terreno privilegiado pelos Tupinambá para *pautar* as relações que travaram com os europeus (basta lembrar que eram tempos de grandes epidemias). Tomei como referência, a esse respeito, o balanço feito recentemente por Sztutman (2005) sobre o xamanismo na região das Guianas, no qual o autor atenta para o seu grande rendimento para *pautar* as relações interlocais. E por fim, esboço uma reflexão a respeito das relações entre o xamanismo e a guerra, tendo em vista não apenas o fato de que esse último tema sempre centrou os estudos a respeito dos Tupinambá, mas também de que se trata de assuntos inevitavelmente imbricados. Nesse terreno, procurei, sobretudo, discutir com o modelo de Fausto (1999) a respeito da guerra ameríndia.

Thevet e os mitos

Helène Clastres, em seu famoso livro *A Terra Sem Mal* (1975), pergunta-se sobre o porquê de os viajantes do século XVI terem caracterizado os Tupi e os Guarani como povos sem superstições e sem religião alguma. Ela atenta para o fato de que o juízo de missionários e antropólogos do começo do século XX a respeito de índios da mesma família lingüística foi completamente outro, por referirem-se a eles, especialmente aos Guarani, como extremamente místicos. É como forma de resolver o problema colocado por essa descontinuidade de juízos distantes no tempo que a autora desenvolve a intrigante formulação de que se tratava e se trata de povos com uma *religião atéia*, cuja compreensão escapou aos viajantes e missionários da época, donde a impressão, equivocada para a autora, de que se lidava com povos sem qualquer religião. Essa expressão, *religião atéia,* foi cunhada pela autora para ilustrar o fato de que a relação desses povos Tupi com o que se chama, na falta de uma palavra melhor, de "sobrenatural", não é pautada pela centralidade de um deus criador. Ela defende, muito pelo contrário, que o que define a "religião Tupi-Guarani" é a utopia de alcançar a imortalidade sem passar pela prova da morte, o que coloca deuses e homens em um mesmo plano.

Mas essa tendência em conceber uma religião a partir da centralidade de um deus criador não resultou apenas na recusa por parte dos padres em conceder aos Tupinambá uma religião. Pode ser atribuído mesmo a um autor como Alfred Métraux em seu livro pioneiro, *A Religião dos Tupinambá,* de 1928, primeiro a articular o material sobre os índios contemporâneos com os

documentos seiscentistas e setecentistas. Nessa obra alguns dos mitos colhidos por Thevet são analisados, mas a interpretação restringe-se a explorar as questões relacionadas ao papel do herói cultural, *Maire*, na criação do mundo atual. Em outro texto (Métraux 1946), no qual o autor se detém um pouco mais sobre esses mitos, limita-se a abordá-los a partir das recorrências que apresentam em relação ao difundido episódio dos gêmeos míticos[3], não dando conta das variações que cada episódio reproduzido por Thevet oferece. Em uma análise difusionista, defende que as versões mais ricas em detalhes são anteriores em relação às outras compondo seu centro de dispersão, esse que o autor mesmo julga difícil de determinar.

Thevet relatou em seu livro *La Cosmographie Universelle,* de 1575, nove episódios míticos que tratam de temas diversos porém correlacionados. Dois deles referem-se a cataclismos que foram responsáveis pela configuração da topografia terrestre, bem como da cosmografia[4] atuais (1 e 3). Dois deles abordam a separação entre a primeira humanidade e os deuses ou heróis culturais (2 e 4). Um narra a origem da agricultura (5) e outro a origem da discórdia entre os Tupinambá e os Tomino (3). Há um ainda que discorre sobre a natureza dos poderes xamânicos dos Caraíbas e heróis culturais (9). Cinco deles, por fim, versam sobre as metamorfoses e transformações operadas pelos heróis culturais sobre a primeira humanidade e que deram origem às espécies animais e naturais (1, 2, 6, 7 e 8).[5] Pouca atenção foi dada à maioria desses relatos, tendo os autores focado sobretudo no papel do herói criador na construção do mundo. Isso pode ser imputado ao enfoque inicial dado por Métraux que, para ficar com a formulação de Clastres, não percebeu que os Tupinambá praticavam uma *religião atéia*[6].

Lévi-Strauss (1991) foi o único que nos forneceu uma interpretação de todos os episódios reproduzidos por Thevet. Seu foco, porém, não era restrito aos antigos Tupi da Costa, já que os relatos são discutidos no âmbito de uma reflexão abrangente a respeito de um atributo distintivo do pensamento ameríndio, qual seja, o de sua "abertura para o exterior". Abordarei brevemente essa questão, mas apresentarei uma interpretação complementar dos referidos mitos, cuja descontinuidade relativa àquela proposta pelo autor deve-se antes a uma discrepância de objetivo que a uma discordância, o que, creio eu, ficará suficientemente explícito.

Buscando interpretar esses relatos tendo como foco mais detido os Tupinambá, penso poder demonstrar que a produção quinhentista e seiscentista a respeito dos índios que habitavam a costa em tempos de conquista oferece ainda muita matéria para a reflexão etnológica, sobretudo por conta da renovação teórica que tem se dado na disciplina a partir dos anos 70. De qualquer modo, se como parece, de fato pouca atenção foi dada à *religião atéia* dos antigos Tupinambá, a obra de André Thevet se mostra

3. Note-se, porém, que o autor foi responsável por sublinhar a enorme dispersão da seqüência dos gêmeos míticos na América indígena.
4. Emprego o termo aqui no sentido de desenho do cosmos tal como o concebiam esses índios e não pretendo me referir ao sentido empregado por Thevet por conta da definição de seu ofício como cosmógrafo.
5. Como se pode notar, um mesmo mito trata, em alguns casos, de mais de um tema.
6. Não creio que religião seja a expressão mais adequada para caracterizar as cosmologias ameríndias. O termo implica necessariamente na idéia de "crença" que carrega certamente muitos problemas. Para uma discussão em torno dos problemas em se pensar os Tupinambá a partir da idéia de crença ver Viveiros de Castro (2002a).
Mas defendo a expressão "religião atéia" justamente pelo seu teor propositadamente paradoxal, que permite subverter o sentido do termo apontando para o desconforto de pensar as cosmologias ameríndias a partir da idéia de religião. Bem ao gosto dos Clastres, é pelo paradoxo que se constrói a reflexão, necessariamente comparativa.

como especialmente adequada para este exercício que pretendo desenvolver aqui por conta da enorme curiosidade do frade a respeito dos mitos, das cerimônias de cura, das agressões xamanísticas operadas pelos Pajés e Caraíbas, enfim, de todas essas manifestações que os cronistas[7], bons cristãos que eram, resistiam em descrever com detalhes. Iniciemos, assim, com uma análise desses relatos reproduzidos pelo frade.

A conformação do universo, a separação entre deuses e homens e o movimento cosmológico

Os quatro primeiros relatos reproduzidos por Thevet devem ser analisados como pertencentes a uma mesma série, que discorre sobre o processo de conformação do cosmos atual e do lugar que cada classe de seres acaba por ocupar. Uma concepção bastante difundida no cenário ameríndio e sobre a qual falarei mais detidamente quando da análise do perpectivismo implícito nesse conjunto de mitos é inicialmente expressa nos primeiros: trata-se da idéia de que homens e deuses viviam todos num mesmo espaço e compartilhavam da mesma cultura e que foi uma série de eventos nos quais os homens puderam estabelecer uma escolha circunstancial que desencadeou o processo de separação entre eles e os deuses ou heróis míticos (ver Gallois 1988; Viveiros de Castro 1986 e 2001; entre outros).

Tal concepção é ilustrada pelo primeiro relato que fala sobre a história de Monan. Entre ele e os homens, cultivava-se uma boa relação, marcada por uma convivência freqüente. Viviam todos do que a terra lhes proporcionava, com a ajuda dos céus e, desse modo, não tinham necessidade de trabalhar. Isso fez com que se alimentasse entre os homens uma certa mesquinhez, que os fez passar a desprezar Monan. Esse, indignado com a situação, resolveu separar-se do convívio com eles indo para o céu e vingou-se enviando à terra o fogo, *Tata,* que tudo queimou. Foi esse incêndio o responsável pela conformação da topografia atual pois enrugou toda a terra (antes plana e regular), formando vales e montanhas. O único poupado do desastre foi *Irin-Magé*, que Monan havia retirado da terra na ocasião do incêndio. Ele fica muito irritado com esse último e reivindica que faça alguma coisa. Monan, por fim, envia chuvas abundantes, que apagam todo o fogo e formam os rios e os mares, cujo gosto salgado é fruto das cinzas desse grande incêndio. A *Irin-Magé* concede uma mulher e esse casal povoa a nova terra que é a dos Tupinambá atuais.

O mito 3 também discorre sobre um cataclismo responsável pela configuração atual do mundo. Porém é resultado, desta vez, do desentendimento entre dois irmãos míticos que eram rivais. O cataclismo e o dilúvio explicam agora não apenas a topografia terrestre, mas a eterna rivalidade entre os Tupinambá e seus inimigos. Não tendo sido fruto do desentendimento entre humanos e heróis míticos, mas destes últimos entre si, o cataclismo e o dilúvio aparecem invertidos aqui. Não é o herói que sobe aos céus deixando os homens em terra, mas toda a "vila" que é erguida ao céu, os heróis ficando em terra. Do mesmo modo, ao invés do dilúvio vir dos céus, por intervenção de um herói que deliberadamente se distancia dos homens, vem do chão após uma pancada de Tamendonare (um dos irmãos) que resulta num rasgo na terra de onde escapa a água. E os heróis é que tiveram que fugir da água subindo em palmeiras bem altas (ver diagramas adiante). Isso mostra a *continuidade* entre homens e deuses, pois os primeiros são descendentes dos últimos. Foram esses dois heróis e suas esposas que povoaram a terra.

Os mitos 4 e 2, porém, ao focarem a distribuição do espaço do cosmos entre as diferentes categorias de seres e não sobre a discórdia entre os grupos humanos, acabam ressaltando a *descontinuidade* entre os homens e os deuses. O quarto mito é o último desse conjunto recolhido por Thevet que faz menção ao cataclismo apontando, porém, não para o seu papel na formação do mundo atual, mas para sua função na formação dos mundos futuros. Trata-se da explicação da "reverência" dos índios a uma determinada pedra que eles teriam feito questão de mostrar a Thevet e que, aliás, ficou bastante famosa na literatura quinhentista por ter se prestado às especulações teológicas sobre a origem dos ameríndios. Assim ocorreu, pois outros cronistas associaram as pegadas inscritas na pedra, das quais Thevet também fala, a um herói mítico chamado Sumé. Os padres logo o tomaram pelo apóstolo São Tomé, que teria viajado por todos os cantos do mundo para pregar a palavra divina e explicaram assim a origem dos ameríndios como descendentes de São Tomé. Isto é, porém, um capítulo à parte, que não será matéria desse trabalho (ver Holanda 1959).

O que quero ressaltar é que os Tupinambá alegavam que a pedra tinha sido colocada na terra por heróis míticos que haviam se transmutado em estrelas e passado a viver no céu. Aqui marca-se o espaço dos deuses e o dos homens na configuração atual do universo. Mas além disso eles diziam que os homens tinham sido designados como guardiões da pedra, pois se ela fosse removida de seu lugar ocorreria um novo cataclismo responsável pela aniquilação dessa terra. Aponta-se, assim, para o risco de que os cataclismos míticos voltem a ocorrer no presente.

Não é portanto apenas o gosto salgado das águas do mar (pois os Tupinambá diziam que as cinzas do incêndio haviam salgado as águas dos mares) que o mito explica, mas uma concepção acerca da dinâmica da cosmografia e da temporalidade, ou também do poder transformador das águas (Thevet 1953: 38-41)[8]. Neste sentido, esses mitos cosmogônicos não podem ser vistos como ilustradores da formação de um universo fossilizado, que não compreende em si a possibilidade de transformação, mas sim como operantes na relação atual que os índios tinham com o cosmos. A possibilidade aberta de que ocorra um novo cataclismo corrobora com a interpretação de Becquelin de que "todo mundo sabe que o que ocorreu no passado pode ocorrer agora. O tempo do mito e o tempo de hoje são contemporâneos. Um evento do passado, de lá, pode se repetir aqui, agora, comigo ... (...)" (*apud* Gallois 1988: 55, tradução minha). É isso que faz com que os mitos sejam sempre atuais ou atualizáveis e que coloca a configuração do cosmos como transitória e

7. Esse termo genérico, cronistas, usado indistintamente para designar um conjunto extremamente diversificado de documentos quinhentistas e seiscentistas a respeito dos índios da costa, que compreendem não apenas crônicas de viagem, mas cartas, documentos de circulação restrita, compilações de outros documentos (como a obra de Simão de Vasconcelos), entre outros, tem causado enorme desconforto. Não obstante, há em comum entre todos eles o fato de tratar dos índios e é isso que os faz interessante ao etnólogo. O termo, além de apagar a diferença entre os tipos de documento, tem o agravante de se referir originalmente a um gênero literário específico, o das crônicas. Assim, utilizá-lo significa tratar tanto uma carta de circulação restrita como uma cosmografia, gêneros tão distintos, como crônicas. O que se deve ter claro ao utilizar esses documentos é que se deve lê-los tendo em conta o gênero literário ao qual se referem; do contrário corre-se o risco de mal compreendê-los. Porém, ao escrever nos deparamos com a necessidade de empregar um termo genérico (afinal, são todos documentos que versam sobre os índios) e desde a monumental obra de Florestan Fernandes é o termo cronista que tem carregado esse sentido, por isso continuo a empregá-lo. O que importa, a meu ver, é o modo como se utilizam esses documentos e não o termo genérico empregado. Escrevi a respeito das especificidades do texto de Thevet em outra ocasião, ver Pierri (2005).

8. As águas têm grande rendimento no pensamento ameríndio que confere freqüentemente a elas esse poder de transformação. A esse respeito notar os outros mitos colhidos por Thevet, comentados adiante, e a reflexão de Wright (1996: 101).

sempre na iminência de ser superada. Portanto, narrar os cataclismos do passado mítico é atentar para a possibilidade sempre presente de que eles possam voltar a ocorrer no presente.

Isso nos remete diretamente ao conceito de *movimento cosmológico*, desenvolvido por Gallois (1988) para caracterizar concepção semelhante presente entre os Wajãpi do Amapari. A autora aponta para o fato de que não se pode caracterizar a cosmografia Wajãpi a partir de uma taxionomia, pois ela não se resolve em posições fixas. O universo foi formado por diversos cataclismos sucessivos no passado e o futuro será também marcado por eles. Assim, sua configuração está sempre aberta à transformação. Esse *movimento cosmológico* institui assim uma temporalidade muito diversa da teleologia cristã. A história não é o percurso em direção ao seu termo, no fim da qual o Grande Julgamento acabará por instaurar definitivamente o reino da salvação e a punição dos pecadores. É, muito por outro lado, a sucessão de humanidades que serão sempre substituídas pelos deuses ou mortos que habitam a abóbada celeste no momento em que esta cair sobre a cabeça dos homens atuais. Os mortos do presente (que habitam a plataforma celeste) serão os vivos do futuro, o que, ao mesmo tempo em que instaura uma concepção de certa forma cíclica ou espiralada da história, aponta para a continuidade entre homens e deuses, tão bem explorada por H. Clastres[9].

Essa concepção me parece bem difundida no cenário ameríndio. Entre os Yanomami, pode-se pensá-la a partir dos discursos de Davi Kopenawa a respeito da queda do céu desencadeada pela epidemia *shawara* proveniente da fumaça da queima do ouro e dos manufaturados que acaba por eliminar os xamãs e os seus espíritos auxiliares da floresta. Sem os xamãs para sustentar a abóbada celeste, o céu cairá sobre as cabeças de todos (Albert 2002). Semelhantemente pensaram os Baniwa: quando os evangélicos acabaram com a prática dos seus pajés, que eram responsáveis por "melhorar o mundo", o cataclismo também fez-se iminente (Wright 1996: 99, 111). Os Guarani de hoje também alegam que a cruz que fica na casa de reza está lá para segurar a abóbada e impedir que o céu caia em suas cabeças; o que eles tem certeza que cedo ou tarde acontecerá (Fausto 2005). Os Araweté, por sua vez, temem que a abóbada celeste tombe por conta do peso dos mortos que nela habitam. Cada vez mais mortos, cada vez mais pesada a plataforma celeste, o que faz com que em tempos de epidemia eles tenham muito medo de um novo cataclismo (Viveiros de Castro 1986). Os mesmos Wajãpi também produziram recentemente discursos a respeito do cataclismo. Os igarapés secaram com a abertura da terra operada pelos garimpeiros e o céu cairá, mais uma vez, dizem (Gallois 1989).

Não faltariam outros exemplos para ilustrar essa idéia: o passado foi marcado por sucessivos cataclismos e o futuro também será. Desse modo vê-se uma configuração de um espaço-tempo na qual esses dois pólos vêm necessariamente imbricados e podem ser, de certa forma, alternáveis entre si. O espaço das divindades ou dos mortos remete ao tempo de uma humanidade simultaneamente passada e futura: os que foram os antigos habitantes da plataforma terrestre e hoje habitam a plataforma celeste serão os próximos a povoar a terra.

Creio que esse conceito de *movimento cosmológico* permite lançar uma luz sobre a discussão a respeito do profetismo Tupi-Guarani. Nessa perspectiva os discursos proféticos e as narrativas míticas se confundem, pois não se trata de pensar estes últimos como explicações a respeito de um passado distante mas como constituidores de uma lógica operante no presente para lidar com o mundo atual e pautar

9. A autora segue o mote de A. Métraux, que designa os Caraíbas como homens-deuses. Posteriormente Viveiros de Castro (1986) aproveita sua reflexão para sublinhar os traços da "utopia Tupi-guarani".

a reflexão sobre o futuro. O profetismo é justamente isso: um desdobramento atual (que pode se manifestar em migrações no espaço, em discursos políticos ou em crises desesperadas, mas que implica necessariamente em uma ação por parte dos índios) das virtualidades possíveis dentro de cosmologias nas quais está presente essa concepção de *movimento*, relacionada a representações complexas a respeito da cosmografia, envolvendo uma miríade de plataformas e seres que nela habitam, mas que nunca são tidas como fixas. Uma atualização, necessariamente da ordem da curta duração, que se exprime sob a forma de teleologia, visto que toda profecia remete a um fim, mas que se inscreve dentro de uma lógica cíclica a longo prazo, a da alternância de humanidades que se sucedem a partir dos cataclismos. Trata-se de um problema que remete diretamente a uma discussão de Becquelin (1993) a respeito da transmissão da memória entre os Maya, na qual a autora se questiona sobre o aparente paradoxo da coexistência destas duas lógicas de temporalidade, uma cíclica, a longo prazo, que remete à alternância de humanidades e outra linear, que sobressai das profecias que tinham grande centralidade na vida dos Maya.

Nesse sentido, a discussão em torno do profetismo Tupi-Guarani tem muito a ganhar se partir de uma perspectiva comparativa mais ampla, considerando a lógica dentro da qual esses discursos e movimentos chamados proféticos emergem, que certamente transborda o domínio dos grupos Tupi-Guarani. Nessa perspectiva, a emergência de movimentos proféticos deve-se a uma lógica muito diferente da lógica cristã e não a uma influência tomada do convívio com os missionários. Essa idéia de *movimento cosmológico* poderia ser definida a partir de uma lógica cíclica de tempo a longo prazo cujas atualizações são efetuadas na forma de teleologia, notadamente no caso das profecias. Nesse regime, o cataclismo (a queda do céu) tem um estatuto totalmente diferente do que pode ter em um messianismo cristão, no qual a teleologia é colocada no tempo longo e a lógica cíclica no tempo curto. Para os cristãos (assim como para os ambientalistas modernos) o cataclismo representa um *télos*, o fim (em seus dois sentidos) da História. Para um Tupinambá (assim como para muitos outros ameríndios) representava o fim da humanidade atual (um fim entre outros). Muitas humanidades já povoaram a Terra e muitos cataclismos já ocorreram. Não é tão excepcional assim esperar que outro esteja na iminência de ocorrer.

Não quero sugerir com isso que os movimentos proféticos não devam nada à expansão do "sistema mundial". De fato, a conquista colocou para os índios problemas novos[10], cuja dimensão ultrapassava os limites até então conhecidos. Basta pensar mais uma vez no modo brutal através do qual as epidemias tornaram-se um problema cotidiano na vida dos ameríndios. Como ficará claro adiante, elas serviram em grande medida à especulação dos Tupinambá[11] a respeito da origem dos brancos e podem ter sido vistas como indícios de que um novo cataclismo estaria na ordem do dia. Porém, isso tudo não faz necessário imputar uma influência cristã à emergência dos movimentos proféticos, já que sua possibilidade é dada de maneira muito forte pela lógica do *movimento* inscrita na cosmologia Tupinambá e em inúmeras outras cosmologias ameríndias. Não vou me alongar aqui nessa discussão, pois para isso seria necessário ampliar muito o exercício aqui proposto. Fica sublinhada, porém, esta sugestão de pensar o profetismo relacionando-o com o conceito de *movimento cosmológico*, proposto por Gallois.

10. Desde os primeiros momentos, como comentarei adiante refletindo sobre os Tupinambá.
11. Assim como servem a muitos outros grupos indígenas. Ver sobretudo Albert (1992 e 2002) sobre os Yanomami.

Voltemos, assim, ao material de Thevet. A transformabilidade da cosmografia relaciona-se intimamente com a transformabilidade dos seres que habitam o cosmos. Isso permite traçar uma ponte entre a série dos mitos que abordam o processo de conformação do cosmos com a outra série, que focaliza a criação das espécies naturais e animais a partir de metamorfoses sofridas pela primeira humanidade. O mito 2 permite exemplificar essa passagem, pois discorre tanto sobre a separação entre os homens e um herói cultural como enfatiza as metamorfoses operadas pelo último. Resume-se assim: os homens, cansados das transformações que o herói operava manipulando poderes xamânicos, resolvem matá-lo e o fazem submeter-se a uma prova que acaba resultando na sua metamorfose em uma estrela, indo morar no céu. Também é um mito que ilustra a origem de Tupã, o trovão, uma vez que foi causado pela metamorfose de Maire-Monan em estrela. Assim, a vontade dos homens faz com que a separação entre eles e os deuses se dê de forma que o herói seja lançado aos céus por vontade deles, diferentemente do cataclismo gerado pelo desentendimento entre os heróis do mito 3, quando são os homens que se transformam em deuses e os deuses em homens, no entanto de maneira semelhante ao mito 1, no qual a separação também é fruto do desentendimento entre deuses *e* homens, vindo o descontentamento do herói, que se lança ao céu por vontade própria. As transformações desta série de mitos podem ser resumidas pelo diagrama 1.

A Origem das espécies (ou das perspectivas...)

Dois mitos já mencionados (1 e 2) e outros três (6, 7 e 8), tratam da metamorfose[12] de homens em animais, operada também a partir do desentendimento entre heróis e homens no começo dos tempos. Em alguns desses episódios (1, 2 e 6) estão associadas a separação dos homens e dos deuses e a dos animais e homens. Há freqüentemente a alusão a um estado de abundância plena em oposição a outro de carência generalizada (1, 6 e 8) e também ao papel da água nos processos de metamorfose (6, 7 e 8). Mas passemos a uma análise mais pormenorizada de cada mito antes de sistematizá-los.

No mito 1, Monan vivia entre os homens em um estado de abundância plena, como já mencionei. Eles o desrespeitam e ele sobe aos céus, transformando-se em estrela e enviando fogo e água. No final do episódio menciona-se que ele tratou de usar seus poderes metamorfoseando os homens em animais de acordo com o ambiente, de modo a se vingar dos homens, o que ele faz do alto dos céus.

Na outra versão (mito 2), Maire-Monan intervém sobre os homens com suas metamorfoses tanto para ajudá-los como para realizar o contrário. Eles se voltam contra o herói, pois achavam que ele estava abusando no uso de seus poderes e acabam os homens mesmos induzindo sua metamorfose em estrela. No mito 6, o herói é subjugado pelos homens e se encontra, a princípio, na condição de escravo. No momento seguinte, após ter se casado e tido um filho, ele é abandonado pelos homens que passam a viver em uma carência absoluta enquanto ele, sua mulher e seu filho vivem em abundância plena. Os homens desrespeitam-no e o herói se vinga metamorfoseando-os em animais, o que ele faz estando em terra. É ressaltado o papel da água nas operações. Logo em seguida, resolve se separar do convívio com os

12. A partir daqui seguirei a sugestão de Gallois (1988: 74) de reservar o termo metamorfose a esses processos de transformação definitiva de homens em animais operados pelos heróis do tempo mítico e o termo transformação às operações dos xamãs do tempo "atual". Até aqui utilizei os dois termos (meio que) indistintamente, pois assim o fez Thevet.

Diagrama 1- Conformação do universo e separação dos homens e deuses

M1	Desentendimento entre o herói e os homens por descontentamento do herói	A separação se dá de baixo para cima por vontade do herói	Água e fogo provém dos céus
M2	Desentendimento entre o herói e os homens por descontentamento dos homens	A separação se dá de baixo para cima por vontade dos homens	Não há água nem fogo
M3	Desentendimento de dois irmãos heróis entre eles mesmos	A separação se dá de modo que os humanos sobem aos céus e se transformam em deuses e os dois heróis ficam na terra e dão origem à humanidade.	Água brota da Terra mas não há fogo

Diagrama 2 - Metamorfoses

M1	Homens desrespeitam um herói	Homens viviam com o herói em um estado de abundância	Herói metamorfoseia, do céu, os homens	Herói sobe ao céu se separando dos homens por vontade própria
M2	Herói destrata dos homens	-	Herói metamorfoseia, da terra, os homens.	Herói é transformado em estrela por vontade dos homens
M6	Homens subjugam um herói	Homens passam a viver na carência e o herói e sua família na abundância	Herói metamorfoseia, da terra, os homens na água	Herói sobe ao céu por vontade própria
M7	Homem desrespeita um herói	-	Herói metamorfoseia, da terra, um homem na água	-
M8a1	Homem desrespeita a mãe de um herói	-	Herói metamorfoseia, da terra, um homem	-
M8b	Homens desrespeitam a mãe de dois heróis irmãos	Os heróis mencionam um lugar de abundância para além de onde vivem homens e heróis para ludibriá-los	Herói metamorfoseia, da terra, os homens na água	O mito 9, que é continuação desse, mostra como os heróis continuam a viver entre os homens

homens e se transforma em estrela, indo viver no céu.

No mito 7, o herói vive entre os homens e se entretém manipulando seus poderes xamânicos para confeccionar um ornamento feito de fogo. Um homem o desrespeita e ele se vinga transformando-o em uma galinha (*Sarracou*). Também é enfatizado o papel da água na metamorfose. O oitavo mito, por sua vez, trata da história dos meio-irmãos míticos. Um herói vive errante na companhia de sua mulher e de seu filho. Ele abandona os dois e estes acabam encontrando homens. No primeiro encontro, com o homem-sarigué, ele desrespeita a mãe do pequeno herói estuprando-a e engravidando-a de um novo filho. Ele é metamorfoseado em sarigué (não se menciona a água). Em seguida, continuando em sua jornada, a mulher encontra com o homem-jaguar e sua aldeia e eles a fazem em pedaços, devorando-a em um banquete e jogando fora seus filhos. Estes passam a viver na aldeia entre os homens e em um determinado momento se vingam, incitando-os a ir a uma ilha, na qual abundam os víveres, lançando-os ao mar quando navegavam até a ilha e metamorfoseando-os em jaguar. Aqui é enfatizado o papel da água.

Esta série de mitos encontra relações com a primeira mencionada no que se refere à separação entre homens e deuses. O diagrama 2 tenta resumir essa afirmação.

Gallois (1988: 72) mostra como, entre os Wajãpi do Amapari, a separação entre homens e animais, Wajãpi e outras categorias de seres, se dá no plano horizontal, e que a separação entre vivos e mortos, terrestre e celeste, dá-se no plano vertical. Viveiros de Castro (1986) propõe, à luz da definição de cosmologia de

Lévi-Strauss, que para os povos Tupi-Guarani o eixo vertical será tanto mais enfatizado quanto mais for presente a atuação dos deuses na vida cotidiana do grupo. Essa assertiva tem como objetivo claro dar conta da transformação lógica entre o sistema da sociologia canibal Tupinambá, na qual o inimigo que compunha o complexo da vingança era um outro grupo humano, para a teologia canibal Arawété, na qual são os Deuses Canibais que devoram os homens.

As narrativas da gênese das distinções entre homens/deuses/animais aqui abordadas, de outro modo, apontam ora para uma anterioridade da disjunção homens/deuses ora, ao inverso, da separação homens/ animais. A separação entre homens e deuses se expressa no plano vertical a partir de um desentendimento que tem origem no plano horizontal, o que é ilustrado por quatro dos mitos que analiso (1, 2, 3 e 6). Já as metamorfoses animais guardam uma certa complexidade, como expressa o diagrama acima. É isso que sugere a comparação entre o primeiro e os outros mitos. Esse é o único no qual os homens viviam em um estado de abundância quando do desentendimento entre eles e o herói e isso se reflete no processo de metamorfose dos homens em animais, pois ele se dá (e é o único caso no conjunto) do céu para a terra. Ou seja, o herói primeiro sobe ao céu, deixando o convívio com os homens, e só depois e lá de cima é que opera as metamorfoses. Em outras palavras, há inicialmente a separação entre deuses e homens e, em seguida e por conseqüência da primeira, a disjunção homens/animais. Em todos os outros casos, a separação entre homens e animais se dá horizontalmente, com herói e homens em terra, ou seja, antes da separação homens/deuses (ou da produção desta, já que antes eles se confundiam entre si). Outra transformação interessante é representada pelo mito 3. Nesse caso, os homens não apenas desrespeitam o herói como o fazem escravo. O que acarreta em um momento no qual ele e sua família viveram na terra num estado de abundância plena, enquanto os outros homens sofriam carências e morriam de fome. Como no mito 1, o desrespeito dos homens o leva a deixar a terra por vontade própria. Por fim, outra inversão merece ser notada. No mito 2, diferentemente do mito 1, do 3 e do 6 (o diagrama 1 mostra isso mais detalhadamente), o desentendimento entre o herói e os homens se dá de tal modo que são esses últimos que se descontentam com o primeiro e não o contrário. Conseqüentemente, é por vontade dos homens que o herói se metamorfoseia em estrela e vai morar no céu.

O que quero destacar a respeito dessas duas séries de mitos é a sua relevância para destacar aspectos importantes da cosmologia Tupinambá. O primeiro deles, como ressaltei, se refere à grande consonância que se pode notar entre o que Gallois caracterizou como o *movimento* na cosmologia Wajãpi e o que sugerem os mitos aqui analisados. Ela defende que a lógica do universo não pode ser apreendida por uma taxionomia, pois é uma lógica que compreende em si o movimento, já que o universo se fez e se refez através de sucessivos cataclismos e outros ainda são esperados (1988: 84-85). Do mesmo modo, a posição que cada classe de seres ocupa na configuração atual do universo pode ser transfigurada a partir das transformações operadas por xamãs de diversos planos, pois são eles que no presente possuem as capacidades que os heróis tinham no tempo mítico.[13] Nesse sentido cabe lembrar a proposição de Becquelin de que "o que ocorreu no passado pode ocorrer agora" pois o "tempo do mito e o tempo de hoje são contemporâneos" (*op. cit.*). Isso nos leva a crer que essas metamorfoses do passado, que fizeram dos homens animais, são plausíveis de se repetirem no presente. O que se entrevê

13. Falarei mais detidamente do xamanismo no próximo item.

aqui é uma cosmografia colocada sempre em risco pela lógica do universo que é pautada pela possibilidade de transformação. Foi algo semelhante o que Viveiros de Castro (2001a) explorou buscando uma generalização para o cenário ameríndio na teoria que chamou de *perspectivismo*. Pensarei agora nas implicações dessa teoria para o material de que disponho.

O *perpectivismo* é, para Viveiros de Castro, um aspecto do pensamento ameríndio referente a uma concepção muito difundida dentre os povos do continente de que "o mundo é habitado por diferentes espécies de sujeitos ou pessoas, humanas e não-humanas, que o apreendem segundo pontos de vista distintos" (2001a: 347). A questão central é a de que, inversamente ao que ocorre entre nós, "ocidentais", o universo é composto por diversas categorias de seres, dotadas de um mesmo "espírito" humano, que vêem o mundo, porém, a partir de perspectivas diversas e estas estão relacionadas, antes de mais nada, com os corpos dos seres. Neste sentido, homens, deuses, animais, entre Outros, compartilham um mesmo "modo de vida", que se expressa de maneira diferente para cada qual. O corolário disso tudo é que todos vêem a si mesmos como humanos e aos outros como animais e espíritos, porém, vêem coisas diferentes. Para um animal de presa, o homem pode ser um espírito enquanto seu alimento se manifesta como um animal de presa. Para os deuses, os homens podem ser animais de presa, assim como para um jaguar, por exemplo. Enfim, não convém aqui reproduzir o ensaio. Destacarei apenas alguns pontos importantes.

Não menos difundida no continente, e intimamente relacionada com esse modelo, é a concepção de que no passado mítico todos os seres eram humanos e viviam juntos. Nesse sentido, "a mitologia dos Campa", como advoga Weiss,

> é, em larga medida, a história de como, um a um, os Campa primordiais foram irreversivelmente transformados nos primeiros representantes de várias espécies de animais e plantas, bem como de corpos celestes ou de acidentes geográficos (...) (*apud* Viveiros de Castro 2001a: 356).

A mitologia destes Tupinambá, que analiso aqui, não é tão diferente assim. Vemos, nos mitos colhidos por Thevet, como homens de um passado distante se transmutaram em: sarigué e jaguar (mito 8), jacaré, tartaruga de água doce, grilos e gafanhotos, porcos e aves (mito 6) e galinha (mito 7) e como o herói se transforma em estrela (mito 2). Em alguns desses casos, porém, estes homens que vieram a dar origem aos animais já carregavam em si aspectos de suas perspectivas atuais, como animais. Esse é o caso, sobretudo, do homem-jaguar do mito 8, que havia comido a mãe do herói em um banquete canibal, semelhante em tudo às cerimônias antropofágicas que costumavam fazer os próprios Tupinambá. Assim, estes homens-jaguar já carregavam no princípio dos tempos o fato de serem predadores dos humanos (mas não dos deuses, afinal eles não comeram os heróis), mas sua cultura era essencialmente a mesma que a dos homens: canibal. O jaguar continua, no tempo "atual" dos Tupinambá, portando a mesma cultura antropofágica. É o que justifica todas as precauções que eles tinham em comê-lo (Thevet 1953: 156), pedindo desculpas e tentando neutralizar ou amenizar a vingança que sabiam que viria, uma hora ou outra. É certo que vestem outra "roupa" que impossibilita aos homens verem-nos da mesma forma pela qual vêem a si mesmos. Mas o risco não é por isso menor.

De qualquer modo, esses mitos da série das metamorfoses podem ser vistos como uma narrativa sobre a origem das espécies, ou melhor, das *perspectivas* que habitavam o mundo atual, dos Tupinambá dos tempos da conquista. Desse conjunto de narrativas sobre a especialização dos seres do cosmos sobressai uma continuidade entre homens/deuses, como é claro desde Métraux

e H. Clastres, e também entre homens e espécies naturais, como tem sido discutido por Descola (2005) no âmbito de um regime que o autor chama de animista e que seria marcado pela extensão dos atributos humanos aos não-humanos e seria operante em uma porção grande do globo, incluindo parte das duas Américas e da Oceania. O que, por outro lado, pode-se ter claro a partir do *perspectivismo* e que é bem ilustrado por essas narrativas, é o *modo* de diferenciação que sobressai dessas narrativas. Trata-se da questão de que a distinção entre os pontos de vista é levada a cabo pela diferenciação entre os corpos dos seres que foi operada pelos heróis desses episódios ocorridos num tempo mítico ainda marcado pela indistinção das posições.

Viveiros de Castro (2001a) aborda essa questão caracterizando o perspectivismo de *multinaturalismo* já que, neste regime, a posição de humano só pode se exprimir na forma cultural (todos as classes de seres caçam, pescam ou fazem guerra, têm seus próprios xamãs e, sobretudo, vêem-se a si próprias como humanas), e portanto a diferenciação, atributo do corpo, estaria no âmbito da natureza: são efetivamente mundos distintos que são dados a ver a cada ponto de vista. Nota-se ainda que os sinais dessa distinção já estão dados de antemão nas narrativas, pois, desde o seu início, os personagens que serão objeto de metamorfose já desempenham um comportamento pouco comum e que é justamente aquele que lhe será característico enquanto espécie animal. O homem-sarigué, por exemplo, viola a heroína e por isso é transformado em um animal de pele fétida. Essa descontinuidade que se instaura depois do tempo mítico não excluirá no tempo atual a possibilidade de comunicação, muito pelo contrário. As perspectivas são tão imbricadas que a própria constituição dessa cultura universal é uma operação que transpassa as perspectivas.

Em relação a isto, nota-se freqüentemente que os atributos de civilização que os humanos detêm no momento atual são vistos como tendo sido emprestados ou roubados de outros seres, provenientes de outros domínios. Em Thevet, o mito 5 ilustra exatamente este aspecto, pois narra o processo de aquisição da agricultura a partir de Maire-Monan. Mas o que importa agora notar é como esse conjunto de questões têm implicações bastante palpáveis no que tangia à vida presente dos índios. Como ressaltei, o que ocorreu no "tempo do mito", tem sempre o risco de ocorrer no "tempo vivido", o que faz do espaço da floresta um espaço perigoso, pois "é sempre possível que aquilo que, ao toparmos com ele na mata, parecia ser apenas um bicho, revele-se como o disfarce de um espírito de natureza completamente diferente" (Viveiros de Castro 2001a: 354). Sugeri, algumas linhas atrás, que o xamanismo ocupava no tempo atual o papel que as metamorfoses ocupavam no tempo mítico[14]. Não há pois, sentido falar em domesticação da natureza, pois os seres que nela habitam podem a qualquer momento emergir como sujeitos e voltar-se contra o homem e a ele cabe a retaliação e a vingança. O que é necessário para lidar com os seres da natureza (ou melhor, com os não-humanos) e também com os brancos, como pretenderei mostrar, é política e guerra e é neste plano que o xamanismo exercia (e exerce, em outras paisagens) papel fundamental. É isso que explorarei no próximo item.

O xamanismo e os franceses-maire

Deixei para este momento a análise do mito 9, do qual nada falei, por ele tratar de maneira muito sutil e interessante o tema do xamanismo. Esse mito é um outro episódio no qual figuram como protagonistas os mesmos irmãos míticos do mito 8, ao qual já me referi. Trata-se, na verdade, da seqüência desse último. Recapitulando, assim, lembremos que

14. Thevet, aliás, diz que os próprios Tupinambá lhe sustentaram isso. Ver adiante.

os dois irmãos eram "meio-gêmeos"[15], pois um era filho da mãe deles com o caraíba Maire-Atá e o outro, mais novo, com o homem-sarigué que a havia estuprado. O episódio do mito 8 havia acabado quando os meio-irmãos tinham se vingado dos homens-jaguar que devoraram sua mãe. É nesse ponto que começa o mito 9. Depois de metamorfosear todos em animais, os irmãos se viram sozinhos, sem ter nem ao menos mulheres para esposar. Resolveram, então, ir à procura de seu pai e passaram a vagar pelas terras mais longínquas sem ouvir notícia dele.

Em determinado momento da história encontram seu pai, que era o grande caraíba de uma aldeia e vivia entre os homens. Abordam-no, dizem que são seus filhos e que ele deve tomá-los como tal. Contam para ele toda a história de sua mãe, exceto o fato de que o irmão mais novo era "bastardo". Maire-Atá, assim, diz a eles que devem passar por algumas provas para mostrar que eram de fato filhos de um caraíba. Primeiramente, manda-os atirar flechas com seu arco e fazê-las parar no ar. Eles o fazem, mas ele não se dá por satisfeito. Manda-os, então, passar três vezes e voltar pela fenda de uma grande rocha que abria e fechava, destroçando tudo[16]. O primogênito diz então ao mais novo que este deveria ir primeiro, pois não era filho do caraíba e se fosse estilhaçado, ele o recomporia. Obedecendo-o, o irmão mais novo, logo que se aproxima da fenda, é despedaçado em milhões de partes e seu irmão as junta, todas, e o recompõe. Faz o mesmo mais duas vezes e depois passa ele mesmo três vezes pela fenda, sem maiores problemas. O pai diz estar convencido, mas insiste para que passem por outra prova. Deveriam ir a um lugar chamado *Agnen pinaiticane,* que é o lugar onde os mortos moqueiam e fazem secar um peixe chamado *Alain*. De lá deveriam trazer a isca com a qual *Agnan* pegava esse peixe. Assim, o mais velho propõe algo semelhante ao que já havia feito, enviando seu irmão em primeiro lugar. Ele vai, é estilhaçado por *Agnan,* seu irmão o recompõe, eles vão em seguida juntos ao fundo do mar e pegam a tal isca levando-a de volta a seu pai. Maire-Atá percebe que eles tinham de fato ido ao fundo do mar, pois tinham trazido o verdadeiro alimento do peixe, que é a pele de um animal chamado *Tapirousou*. Assim, o caraíba os acolheu como filhos em sua casa, mas todo dia propunha a eles uma nova prova, com o fito de que eles "adestrassem a magia" (e este é o ponto importante).

Esse mito pode, a princípio, parecer o atestado de que os poderes xamânicos são restritos à "linhagem" dos caraíbas, já que o irmão mais novo, que não era filho de Maire-Atá, tinha dificuldade em operá-los. Mas o que se dá é justamente o contrário. Penso que o que esse relato destaca é o fato de que mesmo o filho de um caraíba deve passar por uma série de procedimentos diários (que podem envolver resguardos, restrições alimentares, além dos exercícios) para conservar a substância xamânica e, além de tudo, que um humano qualquer pode se tornar um xamã se passar pelos procedimentos adequados. Nesse sentido, o irmão mais novo representa o xamã Tupinambá atual, não um caraíba dos tempos míticos. Vê-se um exemplo aqui de "horizontalidade dos poderes xamânicos" (Sztutman 2005), e que exprime o fato de que o poder xamânico é, ao menos teoricamente, acessível a qualquer pessoa, sendo necessárias, porém, uma série de observâncias para conservá-lo. É esse o sentido que se pode dar ao final do mito, no qual o caraíba experiente determina aos neófitos que devem passar

15. Ou que os dois meio-irmãos eram gêmeos...

16. Atento para o rendimento simbólico que a pedra tem, no cenário ameríndio, na relação com os deuses. Entre os Araweté (Viveiros de Castro 1986) e os Wajãpi (Gallois 1988), a plataforma celeste, onde moram os deuses, é feita de pedra e por conta disso corre o risco de cair sobre a cabeça dos homens. Além disso, há entre os Wajãpi menção semelhante à aqui presente, neste mito e no mito 4, de que uma pedra é responsável pela conexão entre o céu e a terra (Gallois 1988: 61).

por provas diárias para conservar e incrementar seus poderes.

Além deste mito, uma série de referências esparsas nos livros de Thevet permitem pensar sobre o xamanismo entre os Tupinambá. Na verdade, as passagens que mais dão elementos para pensá-lo são os relatos de episódios vividos por Thevet, Villegagnon e outros brancos. São repletos de apelos trágicos aos brancos ou de pedidos pontuais. Muitos deles não se referem ao xamanismo propriamente dito, mas permitem ver operando claramente o modelo de causalidade nele implícito, tal como descrito por Gallois (1988) e Sztutman (2005). Adianto que isso me parece uma evidência bastante concreta de que o xamanismo foi uma instituição privilegiada, através da qual os índios pautaram suas relações com os brancos. No que concerne ao xamanismo Wajãpi, Gallois nos diz que o sistema de diagnóstico tendeu a "excluir os brancos do sistema de trocas de agressões, colocando essa categoria de humanos numa posição indefinida, que escapa aparentemente ao sistema de interpretação de doenças" (1988: 50). Defendo que, entre os Tupinambá, as coisas tenham se passado de forma bastante diversa, pois os brancos não apenas foram integrados ao complexo de vingança, como já é bastante sabido (havia grupos aliados aos franceses e outros aos portugueses), mas também ao sistema de diagnóstico de doenças e de agressões e curas xamânicas.

Mais que isto, passaram a ocupar nesse sistema uma posição de destaque, pois foram vistos eles mesmos como descendentes dos grandes caraíbas, com poderes superiores aos de seus próprios xamãs. A este respeito é interessante o artigo de Bruce Albert (1992), "A fumaça do metal", que traz as transformações estruturais da reflexão dos Yanomami a respeito da origem e natureza dos brancos, das epidemias e dos objetos manufaturados nas diferentes "fases do contato". Como entre os Wajãpi, os brancos foram excluídos do sistema de agressões no momento em que se instalaram as missões salesianas no território Yanomami e os padres foram inseridos no sistema de trocas, quando seu poder xamânico passou a ser visto como inoperante. Porém, na primeira fase do contato os brancos haviam sido associados a espíritos canibais, grotescos e inumanos, cujo poder de agressão era extremo. Do mesmo modo, a intensificação das epidemias ocorrida pela abertura da Perimetral Norte no território Yanomami, depois da instalação das missões, fez com que os índios reelaborassem essa primeira reflexão, colocando novamente os brancos na condição de alteridade absoluta, cujo poder de agressão é enorme.

No momento no qual Thevet vivia entre eles, os Tupinambá, como explorarei logo adiante, inseriram os brancos no sistema de agressões não por serem tidos como alteridade absoluta (inumana e canibal, como entre os Yanomami) mas como descendentes dos grandes caraíbas do tempo mítico que haviam se distanciado do convívio com eles e agora retornavam. O grande poder xamânico a eles atribuído, portanto, era tanto poder de cura como de agressão. Mas voltemos alguns passos.

Começarei analisando duas passagens nas quais Thevet faz alusão direta ao xamanismo, descrevendo uma cerimônia na qual se fazem previsões a respeito da guerra (1953: 81-82) e outra na qual se procede a uma cura (*idem*: 147). Nesta primeira, Thevet diz que eles ergueram uma habitação nova, na qual entrou o Caraíba e onde haviam colocado uma rede branca e limpa. O Caraíba, que há nove dias estava em abstinência e que havia sido lavado por uma jovem virgem, é conduzido solenemente à habitação. Depois, levam a ele uma série de víveres e também cauim. Ele fica sozinho na casa e os outros vão para trás dela. Ele inicia uma série de procedimentos para invocar um espírito que se chama *Houioulsira* (mesmo nome do espírito que revela aos irmãos do mito 9 que haviam

encontrado seu pai; ver *infra*). Quando chega, perguntam-no sobre uma série de coisas relacionadas à guerra, sobretudo, se vencerão seus inimigos[17], e isto de fato determinará se sairão em guerra ou em caça ou se permanecerão onde estavam. Nesse mesmo sentido, Thevet afirma (*idem*: 78) que os índios confiavam nos pajés para lhes prevenirem sobre a guerra e também sobre os *agnan;* espíritos que os atormentavam nas mais diversas situações, como relata Thevet (ver adiante). Já a outra cerimônia descrita aponta para uma cura xamânica. Dá também algumas informações sobre os procedimentos de diagnóstico. Thevet menciona que nas curas os "caraíbas e pajés" (ele usa esses termos indistintamente) dizem falar com as almas dos mortos. E, além disso, dizem que quando alguém está doente é porque sua alma (ou princípio vital) está se queixando. Para curá-lo, chupam o braço e a parte molestada, pretendendo fazer com que a doença saia. E ainda, acrescenta ele, as mulheres enfiam um pedaço de algodão na boca do paciente e depois o sugam dizendo ser o mal. Dizem também como diagnóstico, que o doente pode ter comido qualquer fruta, peixe ou animal morto de doença (1953: 147).

Dessa forma, Thevet menciona a respeito do xamanismo Tupinambá tanto operações de cura como de agressão aos inimigos através de venenos (*idem*: 80). Portanto, a ambigüidade do xamã, que pode tanto fazer o "bem" como o "mal", está certamente presente também entre os Tupinambá[18]. No que concerne as primeiras, há alusão tanto a procedimentos de sopro e sucção, tal qual descrito no parágrafo anterior, como a curas por meio de pinturas corporais, da ornamentação com plumas e do *pétum*, que eles fumavam (*idem*: 100-102). Dupla possibilidade na cura, certamente, mas também no diagnóstico, como sugerirei mais para a frente. A doença pode ser causada tanto pela intromissão de corpos estranhos, tal qual ilustra a cerimônia acima descrita, como pela expulsão do princípio vital do doente, como alguns apelos aos brancos sugerem (ver adiante). Quanto às curas por meio de revestimentos corporais, Gallois (1988: 273) sugere que devam ser pensadas como transformações análogas às metamorfoses operadas outrora pelos heróis míticos. Em relação a esse aspecto, pode-se lembrar a reflexão de Viveiros de Castro a respeito do *perspectivismo ameríndio*, que mencionei anteriormente, segundo a qual o ponto de vista a partir do qual as diversas categorias de seres vêem o cosmos está relacionado ao seu corpo e não a seu espírito. Neste sentido, o uso de ornamentos plumários ou de pinturas corporais pode ser certamente associado a uma transformação, semelhante em tudo às metamorfoses míticas, salvo pelo fato de ser transitória. Pois bem, segundo Thevet, foram os próprios xamãs Tupinambá que lhe sugeriram esta associação, pois lhe disseram que "podiam fazer metamorfoses e transformações como outrora fazia Maire-Monan" (1953: 61). Tal passagem sugere, em consonância com as reflexões de Gallois (1988), Viveiros de Castro (1986, 2001a) e Sztutman (2005), entre outros, que a particularidade do xamã consiste no fato de poder ver o mundo primitivamente, tal como era antes do processo de especialização dos domínios do cosmos, podendo, pois, operar transformações que lhes permitem comunicar-se com esses domínios outros que interferem na vida de todos, mas aos quais nem todos podem ter acesso (voltarei a isso logo adiante).

17. Gallois (1988: 232) diz como os presságios têm, entre os Wajãpi, um valor interpretativo "*a posteriori*". Entre os Tupinambá parece que as previsões dos xamãs de fato influenciavam as ações os índios, sobretudo em relação ao fato de saírem ou não em guerra. Ademais, também encaravam como sinal de mau presságio, o fato de encontrarem um sapo ou uma onça no caminho e então desertavam a expedição de guerra (1953: 272).

18. Ver sobretudo Viveiros de Castro (1986) que coloca essa ambigüidade como traço marcante da "filosofia Tupi-Guarani".

O que ocorre, porém, é que Thevet menciona como seres que atormentam os Tupinambá apenas os *Agnan* (além de *uma* referência a infortúnios causados pelas *Chepicouares*, que ele associa às almas dos mortos – Thevet 1953: 20). Por outro lado, menciona-os inúmeras vezes e nas mais diversas situações (*idem*: 71, 77, 78, 84, etc.), referindo-se às almas dos mortos, aos espíritos que os atormentam nas florestas, aos espíritos das águas (lembrar do mito 9), etc. A série mítica das metamorfoses colhida por Thevet indica, como pretendi ter mostrado, um cosmos recortado em diversos domínios, que interferem uns nos outros. Nesse sentido, penso que os *Agnan*, de que fala Thevet, refiram-se antes à categoria genérica "efeito-espírito", dos Wajãpi (Gallois 1988: 239), na qual estão incluídos os espíritos terrestres provenientes da cisão da alma na morte, que exclusivamente a esses últimos, como parece ser o caso entre os Araweté (Viveiros de Castro: 1986). *Agnan*, assim, seria *a manifestação* de diversas categorias de seres no momento de uma retaliação ou reparação a múltiplas injúrias e designaria, sob essa rubrica genérica, muitos seres diferentes. Infelizmente, Thevet (e talvez qualquer outro cronista) não foi suficientemente atento para que tenhamos uma visão mais precisa da divisão do cosmos tal qual concebiam os Tupinambá e dos diversos seres que ocupavam os diferentes domínios. Não temos qualquer alusão aos donos das espécies, como entre Wajãpi (Gallois, *op. cit.*), ou aos espíritos das espécies (Viveiros de Castro 2001a). O que se teve ter em conta, a partir disso, é que de fato não é possível que os cronistas nos forneçam uma imagem da cosmologia Tupinambá com o mesmo teor que podem nos oferecer os etnólogos modernos a respeito dos grupos entre os quais fazem trabalho de campo. Não apenas por conta do fato de que se contrastam instrumentos de análise muito diversos (os de um cosmógrafo quinhentista e os de um etnógrafo moderno), mas também por uma divergência completa de interesses em relação aos índios. Os viajantes queriam saber se lidavam com uma verdadeira porção da humanidade ou com outra categoria de seres, se estes eram susceptíveis de serem convertidos à "verdadeira fé" ou se serviriam apenas como mão-de-obra (ver Pompa 2003). Mesmo assim, e é isso que quero enfatizar, creio que não seja, de maneira alguma, o caso de proclamar uma impotência frente ao rico material de que se dispõe em relação a esses índios, muito pelo contrário.

Feita esta digressão, voltemos à análise do material de Thevet. Como sugeri, são as passagens nas quais se relatam episódios vividos pelos brancos que mais podem servir para pensar o xamanismo Tupinambá. É delas que tratarei agora. Na primeira, Thevet diz ter ido ver um rei, *Pinda-houssoub*, que estava em seu leito com febre e bastante preocupado pois não havia destino pior do que morrer de uma doença. Roga então ao padre para que lhe cure, prometendo em troca prestar-lhe honras e dar presentes. Diz que deixaria a barba crescer, como ele, e passaria a andar vestido. Vê-se aqui como o índio atribuía poderes xamânicos de cura ao frade que frustra, porém, suas expectativas. Thevet lhe diz que se quer se curar deve crer em Deus, deixar de crer nos caraíbas e feiticeiros, não mais se vingar, nem mais comer seus inimigos e que só assim sua alma não seria atormentada por espíritos malignos após a morte. E o rei teria respondido que abriria mão de tudo menos de se vingar, mesmo se *Toupan*, ele próprio, lhe pedisse, pois se o fizesse morreria de vergonha. O frade vira as costas, vai embora e o índio então começa a bradar insultos a ele a seu deus, *Toupan* (Thevet 1953: 85).

Em outro momento, Villegagnon teria ido ver o mais famoso entre os "reis do país", que havia matado e comido muitos. Logo que chegou, esse e outros morubixabas caíram doentes. Imediatamente pesaram sobre os brancos

acusações de terem trazido o mal. Em seguida, Thevet fala que foi com Villegagnon ver um rei e seus filhos para "tocar-lhes a pele" e curar-lhes. Nota-se como os próprios brancos se prestavam a integrar-se no sistema de curas para adquirir prestígio entre os índios. Esta iniciativa fez com que os índios esquecessem as injúrias que proferiam aos brancos e viessem todos ao encontro de Thevet, rogando: "Faça com que eu não morra!". Thevet retruca dizendo que os roubos que tinham feito é que eram a causa das doenças, ao que respondem trazendo imediatamente tudo o que tinham roubado e com muito medo de morrer por estarem tocando naqueles objetos (*idem*: 87-88). Este episódio bastante trágico, além de dar uma idéia do grau a que haviam chegado as epidemias que matavam os índios - ele diz que os índios morreram em número infinito e que não mais existiam em número necessário para carregar madeira (*idem*: 86) – é uma evidência bastante clara do modelo de causalidade operado pelos Tupinambá e pelo qual pautavam sua relação com os brancos. No mito 2, que analisei anteriormente, Thevet fala como os Tupinambá chamavam os franceses pelo nome *Maire*, que era reservado aos caraíbas do tempo mítico e cujo poder ultrapassa em muito o dos xamãs atuais. Essa assertiva, bem como os episódios narrados, permitem, penso eu, perceber como os brancos (ou ao menos os franceses) foram tomados por xamãs especialmente poderosos. Foram tido mesmo como descendentes diretos de Maire-Monan, separado dos índios pelo dilúvio, como afirma o próprio Thevet (1953: 41). Isso é coerente tanto com o poder de cura a eles atribuído, como o de provocar doenças (lembrar da ambigüidade do poder xamânico), que transparece das acusações que proferem contra Villegagnon.

Quando Thevet diz serem os roubos a causa das doenças, os índios tomam a assertiva como um diagnóstico xamânico que atesta que seriam efetivamente os brancos os agressores. Indignados por terem sido roubados, operaram retaliações xamânicas através talvez de venenos, é isso o que Thevet dizia para os Tupinambá. Por isso, se apressaram em trazer todos os objetos. O desespero com o qual pediam ajuda provinha da certeza da impotência de seus xamãs frente a esses caraíbas tão poderosos. Eram os brancos que tinham proferido as agressões causadoras das doenças e, além disso, os únicos que podiam curá-los. Um indício desse poder era o fato de que podiam inclusive, pensaram, trazê-los de volta da morte, buscar o princípio vital que já se afastara, então, do envelope corporal. As febres, que deixaram muitos moribundos, eram causadas por isso, pelo afastamento do princípio vital e não pela intromissão de corpos estranhos. Frente a tamanho mal, um xamã ordinário nada poderia fazer; seria necessário um grande caraíba, um *Maire*[19].

Essa sugestão de que a chegada dos brancos já estava prevista é bastante difundida no cenário ameríndio e, como bem mostrou Lévi-Strauss (1991), é fruto da atualização de um mecanismo geral constituinte das ontologias americanas caracterizadas por um "dualismo em perpétuo desequilíbrio" (Lévi Strauss 1991: 90). Não posso deixar de notar que o autor constrói este célebre argumento tendo com principal fonte de inspiração (além de parte importante da base documental) a série mítica dos heróis culturais Tupinambá, da qual dispomos graças a Thevet e que tenho comentado neste texto. Para o autor, ela ilustra em uma escala exemplar uma lógica que se reproduz nas mais diversas operações do pensamento ameríndio e por toda parte, dos Tupinambá aos Thompson da América do Norte, passando pelos Bororo e pelos Krahó. Trata-se de uma lógica da bipartição a partir da qual os pares

19. A respeito dos dois tipos de causas que podem aflorar de um diagnóstico xamânico, ver Gallois (1988: 243).

sempre se constituem de maneira desigual formando uma hierarquia. Desse tipo bem particular de dualismo sobressai uma lógica de "abertura para o exterior", pois de um dos termos da oposição constituir-se-á um novo par, sempre desigual entre si, o que cria a cada desdobramento do sistema uma "casa vazia", que deve ser redobrada em um novo par. Isso que o autor caracterizou como "um desequilíbrio dinâmico do qual depende a estabilidade do sistema" e que parece bastante abstrato, ganha contornos muito mais palpáveis nessa série de mitos recolhida por Thevet.

O mito de Monan (1) narra a disjunção entre criador e criaturas, o de Maire-Monan (2) a disjunção entre índios e brancos, já que são os últimos os verdadeiros herdeiros do herói apartados dos índios, pois esses foram ingratos com o primeiro. A discórdia entre Tamendonare e Aricoute (3) marca a disjunção entre concidadãos e inimigos. A história de Maire-Pochy (6) institui a oposição entre bons e maus e a história dos filhos de Maire-Ata (8/9), que acabo de analisar, marca, por este outro ângulo, a distinção entre bons e maus. De um dos termos da oposição cria-se uma outra, num dualismo que se esforça em enfatizar e produzir a diferença entre os pares (*idem*: 65-77) e a partir de uma reprodução em cascata de sua estrutura, deixa sempre em aberto uma casa que espera a introdução de um elemento novo. Não apenas aberto para o exterior, mas mesmo dependente dele, como mostrou Viveiros de Castro em um registro distinto, abordando a dinâmica da vingança (1986). Reproduzo aqui, para ilustrar o argumento, o esquema apresentado Lévi-Strauss em sua *História de lince*, com o qual dialogam os diagramas que construí nas passagens anteriores deste texto (diagrama 3).

Uma coletânea editada pelo ISA que reúne "doze narrativas, de grupos distintos, a respeito da origem dos brancos" ilustra muito bem a abrangência e vitalidade da argumentação

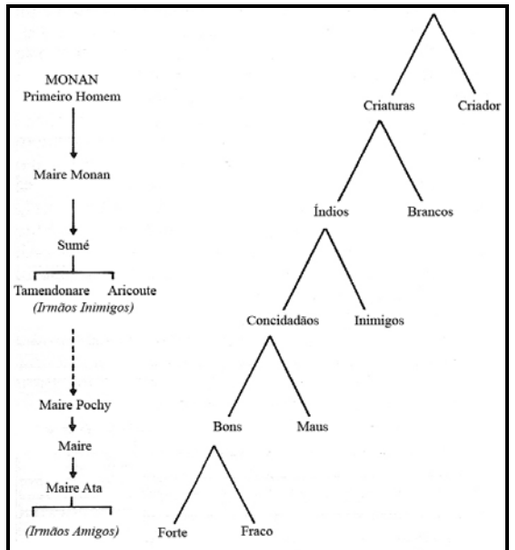


Diagrama 3 - *História de Lince* - Lévi-Strauss (1991:76)

de Lévi-Strauss e é comentada por Viveiros de Castro (2001), que recupera a reflexão do primeiro. Trata-se de relatos extremamente díspares, mas que têm em comum, como sugere este último autor, o fato de situarem a origem dos brancos como algo que ocorreu no processo de criação da humanidade e que portanto se refere a uma questão já resolvida. O relato de Thevet contrastado às narrativas dessa coletânea, todas do século XX (exceto uma, do XVII, recolhida também entre os Tupinambá por D'Abbeville) permite pensar como, desde os primeiros momentos da conquista, os índios já sabiam da chegada dos brancos, e que ela não foi vista como um problema insolúvel, o que corrobora Lévi-Strauss (1991)[20].

20. Para encerrar esse comentário sobre a interpretação do autor a respeito dos mitos que nos importam aqui, devo notar que essa lógica em desequilíbrio da qual ele fala está também relacionada com o conceito de *movimento cosmológico* que descrevi aqui. A possibilidade sempre aberta de um novo cataclismo também pode ser abordada a partir de um dualismo em desequilíbrio entre a plataforma terrestre e a celeste ou os homens e os deuses.

Mas voltemos ao xamanismo. Thevet alude, de maneira bastante caricatural, porém precisa, ao modelo de causalidade operado pelos Tupinambá no xamanismo e na relação com os diversos planos do cosmos e através do qual se pautou também a relação com os brancos. Diz a respeito dos índios: "Eles estão tão mergulhados nessa obsessão pela vingança que se uma mosca passa frente aos seus olhos querem se vingar e se um espinho os pica ou uma pedra os acerta eles os farão em pedaços" (1953: 207). Esse juízo certamente depreciativo que Thevet faz dos índios mostra como parecia estranho a um europeu a idéia de que objetos da natureza pudessem agir como sujeitos. Mas isso é central para se pensar a noção de *agência* (Sztutman 2005) mobilizada no xamanismo e que aponta para uma resolução de um problema clássico na filosofia ocidental, da relação entre sujeito e objeto, que parece ter se constituído de maneira bastante peculiar na América indígena. O que se passa é que nada ocorre no mundo sem a intenção de um agente, que pode ou não ser humano, pode ser desse ou de outro domínio do cosmos, visível ou invisível (Sztutman 2005: 174). Neste sentido a frase de Thevet não é tão fantasiosa assim, pois remete ao fato de que eventos que aos olhos ocidentais podem parecer irrepreensíveis, pois frutos de causas externas aos sujeitos, mereçam ser vingados. Assim, o "espinho que os pica ou a pedra que os acerta" podem não ser eles mesmos os agentes da agressão, mas a manifestação de uma retaliação proveniente de um domínio cósmico invisível. É por este modelo que passam as concepções de morte, doença ou qualquer infortúnio fortuito como esses relatados por Thevet. São todos frutos da intenção de algum agente. Trata-se de um cosmos povoado por quase-sujeitos (Latour 1994), ou sujeitos potenciais, no qual não faz sentido a idéia de um objeto do qual a agência não possa emergir. Como ressalta Viveiros de Castro ao falar do perspectivismo,

> é sempre possível que aquilo que, ao toparmos com ele na mata, parecia ser apenas um bicho, revele-se como o disfarce de um espírito de natureza completamente diferente (*op.cit.*).

Por esses motivos que o xamanismo aparece como uma instância privilegiada de *ação política*, como sugere Sztutman (2005), pois é através dele que se pode ter acesso aos diversos domínios do cosmos dos quais pode partir uma agressão cujo agente não é visível em "condições normais". Sem a mútua relação entre os diversos domínios do cosmos não há eventos, pouco ocorreria mesmo no mundo dos vivos. Nesse sentido, uma cura é sempre uma retaliação ou uma vingança já que a causa da doença é sempre uma agressão. Dessa forma, o que Sztutman generaliza para as Guianas (2005: 162), de que há "duas políticas jamais desimbricadas: a política do visível (ou dos homens) e a política do invisível (ou cósmica)", é mais acertado que nunca para pensar os Tupinambá. O que ocorre é que a relação entre os homens se realizava, sobretudo (mas não exclusivamente), através da guerra e da antropofagia[21], movidas ambas pelo desejo de vingança, e a relação com outros seres do cosmos se dava através do xamanismo, no qual o ímpeto de vingança não é menos presente, já que o modelo de causalidade nele implícito marca esse imperativo da *agência.* Por outro lado, a antropofagia fazia da vingança realizada na guerra algo acessível a todos, fazia com que participassem da guerra não apenas os guerreiros. Antes de prosseguir com esta afirmação, deste modo, me parece necessário matizar a relação entre o guerreiro e o xamã e conseqüentemente a relação entre guerra e xamanismo.

O Pajé ou Caraíba é, antes de mais nada, responsável por gerenciar a relação com a alteridade, a partir de sua capacidade de acessar os domínios invisíveis do cosmos (Sztutman

21. Ver Viveiros de Castro (1986) e Viveiros de Castro e Carneiro da Cunha (1986).

2005; Viveiros de Castro 1986 e 2001; Gallois 1988). Isso lhe confere uma posição de grande risco, pois, ao tratar com os Outros, sempre está sujeito a ser sobrepujado pelo ponto de vista alheio. Como mencionei, os homens se relacionavam sobretudo através da guerra, entre os Tupinambá. Mas cabe agora notar que isso não significa que *apenas* os homens se relacionam através da guerra, pois ela também pode mobilizar domínios invisíveis. Isso é o que sugere Fausto (1999) em sua reflexão sobre a guerra indígena a partir do conceito de *predação familiarizante.* O matador, ao exercer sua função, engendra uma transformação na sua relação com o inimigo (e portanto com o outro) que será processada a partir de um resguardo, ao cabo do qual ele deve ter sucedido em domesticar e controlar o espírito da vítima em proveito próprio. Desse modo é responsável, analogamente ao xamã, por administrar a relação com o exterior, tratando-se nesse caso do inimigo. O matador Tupinambá era submetido, em consonância com a interpretação de Fausto, a um resguardo penoso que, segundo Thevet (1953: 201), consistia em se recolher em casa e permanecer três dias em seu leito, sem tocar os pés no chão e em total abstinência. O frade não nos oferece uma explicação explícita a respeito dos efeitos e das causas do resguardo, limitando-se a dizer que, em o desrespeitando, o matador cairia doente e morreria. Tendo cumprido corretamente o resguardo, ele fazia incisões no corpo que figuravam como marca da vingança realizada contra (e com) os inimigos. Por outro lado, Thevet fornece outras pistas para se pensar os efeitos da guerra. A respeito das suas causas, disse, em consonância com os demais cronistas, que tinham como objetivo o acúmulo de nomes. De maneira singular, porém, acrescenta que os nomes viriam dos animais (1953: 53-54) e que os grandes guerreiros que 'matam muita gente e ganham muitos nomes' são chamados de *Treresimbave*, o que, segundo ele, significa "homem de grande magia". Uma luz é lançada sobre os efeitos da guerra, portanto.

Mas, que conseqüências podem ser extraídas destas duas afirmações de que os matadores, na medida em que abatem seus inimigos em guerra, vão ganhando nomes de animais e acumulando magia? Penso que seja o caso de efetivamente levar a sério a afirmação de Sztutman de que as políticas visível e invisível estão sempre imbricadas. Se o guerreiro acumula magia é porque é capaz de controlar e domesticar as propriedades alheias e essas não se restringem ao "domínio humano". Acumular nomes de animais significa efetivamente domesticar atributos dos animais, cujos espíritos são os inimigos dos xamãs. Os inimigos colocam o guerreiro em contato com os domínios invisíveis do cosmos, fazendo com que a distancia que o separaria do xamã seja minimizada. O guerreiro e o xamã estão sujeitos a riscos semelhantes e cumprem funções análogas. Porém, a guerra tinha na antropofagia um mecanismo de socialização de seus efeitos que um xamã não poderia almejar. Tanto a manipulação dos poderes xamânicos como a domesticação da alteridade do inimigo através dos resguardos eram operações com as quais nem todos podiam arcar. Na antropofagia, porém, a guerra se estendia e a vingança se mostrava acessível a todos. Vê-se como guerra e xamanismo são duas formas similares de política.

Pois bem, o xamanismo, como a política (ou talvez *porque* político), é a continuação da guerra por outros meios, como poderia sugerir Foucault. Mas se guardarmos o sentido que guerra e política adquirem nessa frase, ela bem mereceria ser *re*-invertida. A guerra, assim, é também a continuação do xamanismo por outros meios. Meios estes extensíveis a todos através da antropofagia. Thevet mesmo é quem afirma que os índios lhe disseram que o honorável é morrer no estômago do inimigo, pois não se pode "vingar a Morte, que ofende e mata os homens, mas apenas os que foram mortos em guerra" (1953: 196). Essa frase pode bem exprimir as angústias de um Tupinambá comum, que não podia arcar com a manipulação dos poderes xamânicos.

Over the shoulders of a traveler: essay on movement, perspective and shamanism in Tupinambá cosmology from a André Thevet's work

abstract In this paper, the author formulates an interpretation of important aspects of the Tupinambá cosmology, based on sparse ethnographic information obtained from André Thevet's reports. Thevet was a French traveler who took part in the French colonization expedition to Guanabara Bay, in the 16th century, under the leadership of Admiral Villegaignon. Three themes are taken up here: firstly, the analysis of the nine myths reproduced by Thevet and their relationship with Viveiros de Castro's theory of *Amerindian perspectivism*; secondly, how these can be related with the concept of *cosmological movement* developed by Dominique Gallois; and finally, the institution of Tupinambá Shamanism as a privileged field to regulate the relationship with the French. The latter allowed the author to think about the temporality modalities inscribed in the Tupinambá's way of thinking and, thus, bring it to the debate about the traditionality of the Tupi-Guarani's prophetism.

keywords Tupinambá. Thevet. Ethnology. Villegaignon. Cunhambebe. Indigenous History. Tupis from the Coast. Shamanism. Mythology.

Referências bibliográficas

ALBERT, Bruce. 1992. "A Fumaça do Metal: História e Representações do Contato entre os Yanomami". *Anuário Antropológico 89*: 151-189.

_____. 2002. "O Ouro Canibal e a Queda do Céu: Uma crítica xamânica da economia política da natureza (Yanomami)". *In* Albert & Ramos (org). *Pacificando o Branco.* São Paulo: Editora UNESP/ Imprensa Oficial, pp. 239-276.

BECQUELIN, Aurore. 1993. "Temps du récit, temps de l'oubli". *In* Becquelin & Molinie (org). *Mémoire de la Tradition.* Nanterre : Société d'ethnologie, pp. 21-50.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1986. "Vingança e Temporalidade: os Tupinambá". *Anuário Antropológico,* 85 [57-78].

CLASTRES, Helène. [1975] *Terra Sem Mal: o profetismo Tupi-Guarani*. Tradução de Renato Janine Ribeiro. São Paulo. Brasiliense, 1978.

FAUSTO, Carlos. 1992 "Fragmentos de História e Cultura Tupinambá". *In* Manuela Carneiro da Cunha (org). *História dos Índios do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, pp. 382-396.

_____. 1999. "Da inimizade: forma e simbolismo da guerra indígena". *In* Adauto Novaes (org). *A Outra Margem do Ocidente*. São Paulo: Cia das Letras, pp. 251-282.

_____. 2005. "Se Deus fosse Jaguar: Canibalismo e Cristianismo entre os Guarani (XVI- XX séculos)". *Mana.* 12 (2): 395-418.

FERNANDES, Florestan. [1949] "Um Balanço Crítico da contribuição etnográfica dos cronistas". *In Investigação Etnológica no Brasil e Outros Ensaios*. Petrópolis: Vozes, 1975, pp. 192-298.

FOUCAULT, Michel. 2002. *Em Defesa da Sociedade.* São Paulo: Martins Fontes.

GALLOIS, Dominique Tilkin. 1988. *Movimento na Cosmologia Wajãpi. Criação, Expansão e Transformação do Universo.* São Paulo. Tese de Doutoramento. FFLCH/USP.

_____. (1989) "O Discurso Wajãpi sobre o Ouro: um Profetismo Moderno". *Revista de Antropologia.* 30-32: 456-467.

GINZBURG, Carlo. 1989. "O Inquisidor como Antropólogo" *In A Micro-História e Outros Ensaios.* Lisboa: Difel, pp. 203-214.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. 1959. *Visão do Paraíso: motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil.* Rio de Janeiro: Editora José Olympio.

LATOUR, Bruno. 1994. *Jamais Fomos Modernos.* São Paulo: Editora 34.

LESTRINGANT, Frank. 1992. "O Conquistador e o Fim dos Tempos". *In* Adauto Novaes (org). *Tempo e História*. São Paulo: Companhia das Letras, [411-422]..

_____. 1999. "À Espera Do Outro". *In* Adauto Novaes (org). *A Outra Margem do Ocidente*. São Paulo: Cia das Letras, pp. 33-51.

LÉVI-STRAUSS, Claude. [1962] *O Pensamento Selvagem.* Tradução de Maria Celeste de C. e Souza e Almir de Oliveira Aguiar. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1970.

_____. 1991. *Histoire de Lynx.* Paris: Plon.

MÉTRAUX, Alfred. 1946. "Twin Heroes in South American Mythology". *The Journal of American Folklore*, 59 (232): 114-123. Disponível em: Jstor.org.

_____. 1979. *A Religião dos Tupinambás.* São Paulo: Companhia Editora Nacional.

PIERRI, Daniel Calazans. 2005. *A Antropologia De André Thevet: Uma crítica etnológica de sua obra e uma visão do xamanismo e do perspectivismo na cosmologia Tupinambá*. Relatório Fapesp.

POMPA, Cristina. 2003. *Religião como Tradução*. Bauru: Edusc/Anpocs.

SZTUTMAN, Renato. 2005. "Sobre a Ação Xamânica". *In* Dominique Gallois (org). *Redes de Relações nas Guianas*. São Paulo. Humanitas, pp. 151-226.

THEVET, André. [1557]. *As Singularidades da França Antártica. A que outros chamam América.* Tradução e notas de Estevão Pinto. Rio de Janeiro: Companhia Editora Nacional, 1944.

_____. 1953. *Les Français en Amérique pendant la deuxième moitié du XVIe siècle*: *Le Brésil et les Brésiliens par André Thevet. (Choix de textes et notes par Suzanne Lussagnet ; précédé d'une introduction par Ch.-André Julien)*. Paris: Presses Universitaires de France.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1986. *Araweté: Os Deuses Canibais.* Rio de Janeiro: Jorge Jahar Editor.

_____. 2001. "Palavras Indígenas: Doze narrativas sobre a origem do mundo, a chegada dos brancos e os 500 anos". *In* Carlos Alberto Ricardo (org). *Povos Indígenas do Brasil.* São Paulo: ISA, pp. 16-54.

_____. 2002. *A Inconstância da Alma Selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify.

_____. 2002a . "Perspectivismo e Multinaturalismo na América Indígena". *In* _____. *A Inconstância da Alma Selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify, pp. 345-399.

WRIGHT, Robin M. 1996. "Os Guardiões do Cosmos: Pajés e Profetas entre os Baniwa". *In* E. J. Langdon (org). *Xamanismono Brasil: Novas Perspectivas*. Florianópolis: Editora da UFSC, pp. 75-115.

autor Daniel Calazans Pierri
Graduando em Ciências Sociais / USP

Recebido em 06/04/2006
Aceito para publicação em 21/12/2006

artes da vida

Alto da Serra

Fabiene de M. V. Gama

Alto da Serra é o nome dado a uma comunidade negra rural do município de Rio Claro, região sul do Estado do Rio de Janeiro. Lá vive cerca de 60 pessoas, descendentes de duas famílias de trabalhadores rurais — a família Leite e a família Antero —, que chegaram à região há mais de 40 anos, seguindo o ciclo do carvão. Hoje, a maior parte do grupo mora na Estrada Alto da Serra, antigo Caminho do Ouro, e vive da agricultura e da criação de animais. Tudo estaria bem não fosse certa especulação fundiária, a partir do final dos anos de 1990, que deu início a um processo de questionamento da posse dessas famílias, que ainda não têm o título de suas terras. Desde então, a comunidade procura se organizar para reverter esse quadro de vulnerabilidade e garantir sua permanência no local.

Este ensaio foi realizado depois de quase seis meses de idas e vindas a campo, aplicando questionários para elaboração de um relatório socioeconômico para o programa Egbé – Territórios Negros, do Koinonia. Mas, quando cheguei para fotografar, foi um momento particular. Retornei dessa vez exclusivamente para registrar algumas imagens. Tirar fotos, ou falar de fotos, em um trabalho de campo de caráter antropológico, em minhas experiências, sempre trouxe novas informações, provocou novas conversas. Em Alto da Serra não foi diferente. Durante minha pesquisa, ao expressar meu desejo de fotografar, ou ao perguntar se costumam se fotografar, alguns moradores me trouxeram álbuns com fotografias que, em sua quase totalidade, eram de casamento ou de algum evento familiar.

Ver álbuns é ouvir histórias. Produzir novas fotos é, além de registrar momentos que no futuro servirão como fonte de lembranças, participar da memória do grupo fotografado. Durante a pesquisa, ganhei intimidade com as crianças, o que me ajudou a conseguir bons retratos. A família de que mais estive próxima é também a que rendeu as melhores imagens. Mas esta não é uma relação de mão única. Algumas imagens foram também escolhidas pelos fotografados. Seu Dito, principal liderança (política e religiosa) local, fez questão de ter sua imagem relacionada ao trabalho na terra, atividade que valoriza muito.

Um outro momento interessante foi fotografar a família inteira antes do culto. Boa parte do grupo é evangélica e costuma se reunir de três a quatro vezes na semana em uma igreja que fica no quintal da casa do Seu Dito. Domingo é o principal dia. Apesar de estarem sempre juntos, no entanto, não possuíam ainda uma foto do grupo. E foi o próprio Benedito quem reuniu todos para o registro.

A vontade de fotografar trouxe, junto com as poses, a esperança de um futuro menos conflituoso. Quanto à pesquisa, a generosidade do grupo em colaborar revela mais do que um reflexo de gentilezas, é o desejo de ver a justiça sendo cumprida.

Espero ter feito algo em prol dessa causa.

autor **Fabiene de M. V. Gama**
Mestranda em Ciências Sociais / UERJ
Associada à Linha de Pesquisa "Imagens, Narrativas e Práticas Sociais" / UERJ

Recebido em 13/12/2005
Aceito para publicação em 19/05/2006

Foto 01: Seu Dito
Descendente de uma das famílias mais antigas na região, Seu Dito preferiu ser fotografado em seu ambiente de trabalho. Benedito Bernardo Leite. Lídice, Rio Claro/RJ. Agosto de 2005.

Foto 02: Terezinha
Dona Terezinha, que já trabalhou na produção do carvão, trabalha desde a infância cuidando da casa e de plantações da família. Terezinha Leite. Lídice, Rio Claro/RJ. Agosto de 2005.

Foto 03: Família da Ilda
Ilda Clarice Leite dos Santos, 28 anos, e seus 6 filhos: Lucas, Lucimary, Marcos, Marielli, Marília e Mizael. Lídice, Rio Claro/RJ. Agosto de 2005.

Foto 04: Lucimary e Mizael
Lucimary e seu mais novo irmão que acaba de completar 1 ano. As crianças desde cedo ajudam os pais nos cuidados com a casa e as plantações. Lucimary e Mizael Leite dos Santos. Lídice, Rio Claro/RJ. Agosto de 2005.

Foto 05: Marielle
Marielle Leite dos Santos. Lídice, Rio Claro/RJ. Agosto de 2005.

Foto 06: Igreja
A maior parte da família é evangélica. A Igreja da localidade foi construída no quintal da casa do Seu Dito, principal liderança política e religiosa da região conhecida como Alto da Serra. Igreja. Lídice, Rio Claro/RJ. Agosto de 2005.

Foto 07: Lucimary vendo fotos
Através das fotos, Lucimary pôde conhecer novas histórias da sua família. Lucimary Leite dos Santos. Lídice, Rio Claro/RJ. Agosto de 2005.

Foto 08: Família reunida
A religião é um fator de integração social. O culto de domingo é o mais importante, onde boa parte da família costuma se encontrar. A família se reúne de 3 a 4 vezes por semana para os cultos e as crianças estudam fundamentos religiosos em uma escola dominical. Lídice, Rio Claro/RJ. Agosto de 2005.

Foto 01

Foto 02

Foto 03

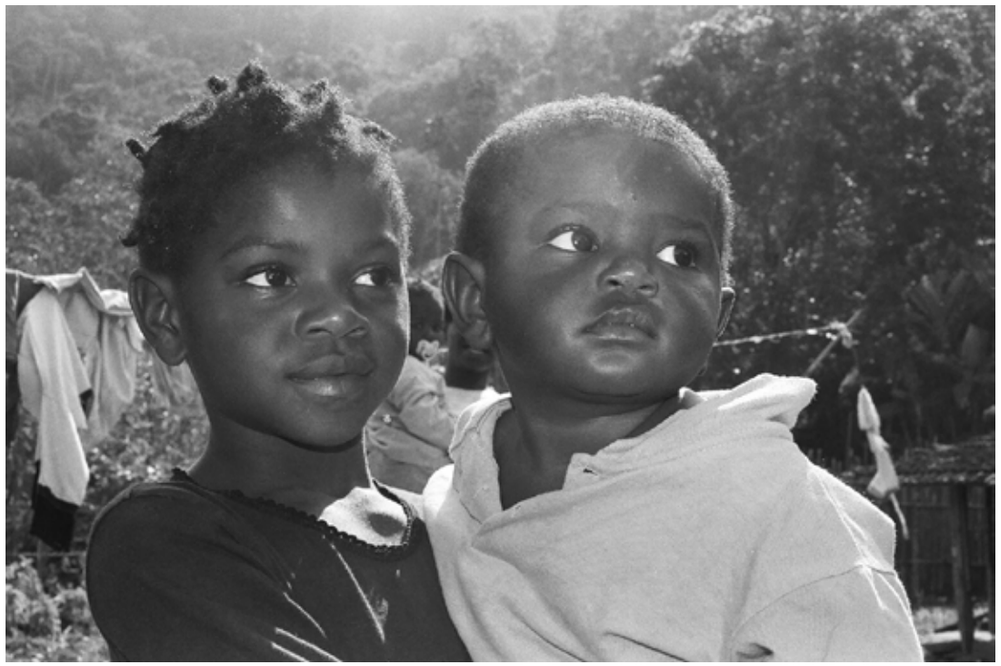


Foto 04

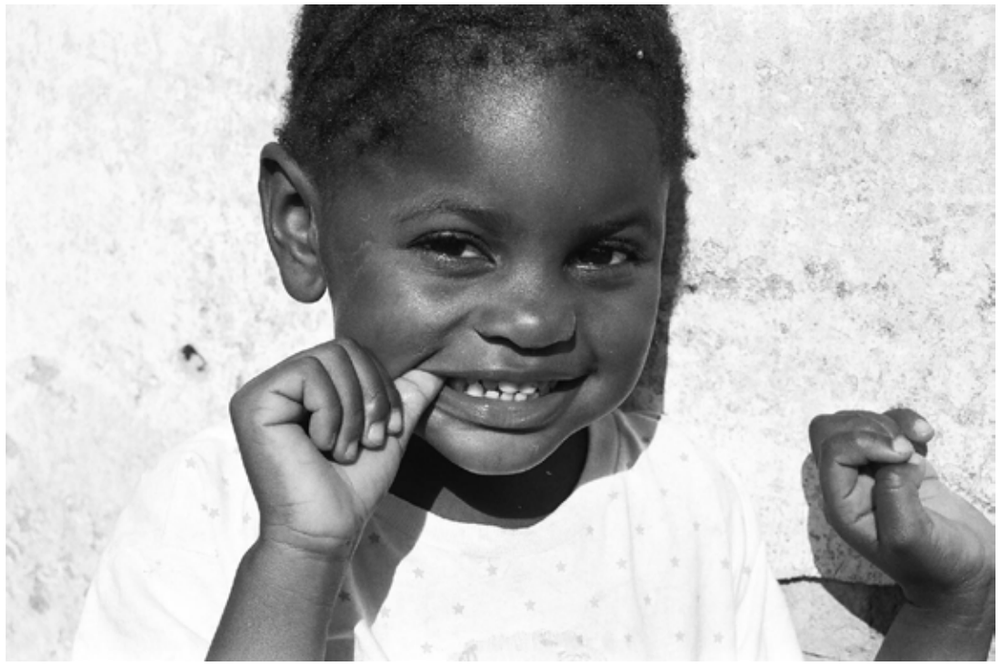


Foto 05

Foto 06

Foto 07

Foto 08

entrevista

Abaeté, Rede de Antropologia Simétrica

Entrevista com Márcio Goldman e Eduardo Viveiros de Castro

entrevistadores Aristóteles Barcelos Neto, Danilo Ramos, Maíra Santi Bühler, Renato Sztutman, Stelio Marras e Valéria Macedo

No final de 2004, dois professores do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional (UFRJ), Marcio Goldman e Eduardo Viveiros de Castro, idealizaram a Rede Abaeté de Antropologia Simétrica visando reunir pesquisadores de diferentes áreas e instituições e promover discussões antropológicas para além do ambiente de especialização que caracteriza o cenário acadêmico das ciências humanas na atualidade.

A melhor maneira de fazer funcionar essa rede, que embora esteja adensada no Museu Nacional não pretende ter uma sede fixa, foi a criação de uma página wiki, na qual é possível desenrolar discussões e produzir textos coletivos, (no sistema wiki, toda pessoa que acessa a página pode mudar o conteúdo do que lê, e todas as outras pessoas que acessam podem ver essas modificações). O wiki Abaeté (http://abaete.wikia.com) seguiu, nesse sentido, o exemplo do wiki Amazone (http://amazone.wikia.com), do Núcleo de Transformações Indígenas (NuTI), coordenado por Viveiros de Castro. No wiki Amazone, Viveiros de Castro disponibilizou partes de um livro seu em preparação sob a forma de um texto-piloto, "A onça e a diferença". Seu objetivo era substituir o mar de citações, do qual é composto um texto, por um processo de autoria coletiva capaz de dar margem a uma obra aberta.

A conexão entre campos semânticos – e também etnográficos – heterogêneos é justamente o alvo da rede Abaeté, e não surpreende que os campos evocados no Manifesto Abaeté[1] *digam respeito ao histórico de pesquisa dos idealizadores em questão. Viveiros de Castro é o que se pode chamar de "etnólogo". Pesquisou entre os Araweté, grupo de língua tupi-guarani no sudeste do Pará, e já há mais de uma década se dedica ao estudo do que ele cunhou como "perspectivismo ameríndio", modo de pensar que rejeita dualismos típicos do pensamento ocidental-moderno. Já Marcio Goldman voltou-se à chamada "antropologia das sociedades complexas". Além de ter se debruçado sobre capítulos da história da antropologia, desenvolve suas pesquisas na cidade de Ilhéus (sul da Bahia), tratando de temas como participação política, movimentos culturais e religiões afro-brasileiras.*

Ao apostar na conectividade, Goldman e Viveiros de Castro buscam diluir as fronteiras estabelecidas entre a "etnologia indígena" e a "antropologia das sociedades complexas". Nesse sentido, eles atentam contra os "grandes divisores", estes

1. Disponível em http://abaete.wikia.com

que separam em mundos incomunicáveis "nós" e os "outros", produzindo não raro assimetrias do tipo "nós sabemos, eles crêem", "nós temos antropologia e filosofia, eles possuem crenças e visões de mundo". Em vez des "grandes divisores", é preciso, eles alertam, pensar em "pequenas multiplicidades". Em outras palavras, não se trata de abolir as diferenças entre os mundos, mas, a partir de conexões transversais, capturar formas singulares de pensar e agir que podem ser traduzidas umas nas outras por meio de uma imaginação conceitual mais apurada.

A "antropologia simétrica", expressão cunhada por Bruno Latour, é então eleita como antídoto a esses "grandes divisores" na medida em que permite o estabelecimento de um diálogo não apenas entre áreas do conhecimento, mas entre mundos, por exemplo, o mundo ameríndio e o da ciência moderna. Afinal, se todos somos nativos, todos somos, de um ponto de vista reverso, antropólogos, como propôs Roy Wagner. Nessa dupla condição comum, e nessa possibilidade de transitar entre esses pontos de vista, é que se estabelece uma reflexividade propriamente antropológica, como sustentou Marilyn Strathern. Wagner, Strathern e Latour são considerados inspiradores da Rede Abaeté de Antropologia Simétrica. Seguindo os seus atalhos, fortemente críticos a uma antropologia standard, torna-se possível aproximar os estudos sobre os "outros" e sobre "nós mesmos" de modo a desestabilizar os modelos teóricos dominantes e enfatizar que o conhecimento antropológico não é jamais reflexo de um ponto de vista neutro ou total e só pode ser construído na interlocução com aqueles entre os quais se estuda.

A idéia de que o conhecimento antropológico é construído em rede ressoa, enfim, na experiência de diluição da autoria. Como frisam Goldman e Viveiros de Castro, na entrevista que se segue e na qual as falas de ambos se encontram propositalmente fundidas, a internet e o wiki servem como instrumentos para a produção de um texto que é fruto de uma multiplicidade autoral. O autor deixa de ser Viveiros de Castro ou Goldman, individualmente ou em parceria, ou mesmo o conjunto de intervenções realizadas por outros autores nos textos disponibilizados. O autor passa a ser, então, a própria Abaeté, um "coletivo" ou "rede de associações". Nesse sentido, como consta no texto-piloto, "Simetria, reversibilidade e reflexividade", Abaeté adquire o estatuto de um parlimpsesto, ela é um "objeto discursivo em situação de interpolação, enunciado por uma multiplicidade autoral antes que por autores múltiplos".

Idéias

A idéia da Rede Abaeté veio de uma experiência anterior feita por um de nós (Eduardo Viveiros de Castro): a tentativa de elaboração de um texto "coletivo" por meio da Internet. Trata-se do Projeto AmaZone, que permanece ativo na rede, no endereço http://amazone.wikia.com/wiki/Projeto_AmaZone. Esta página é ligada ao NuTI (Núcleo de Transformações Indígenas), que reúne pesquisadores da área de etnologia indígena. Em função disso, aconteceram alguns encontros no Museu, em princípio para que esses pesquisadores apresentassem seus trabalhos. Mas aí aconteceu algo de relativamente inédito, ao menos no Museu Nacional: muita gente que não trabalha especificamente com etnologia se interessou pelos encontros e pelas discussões. Imaginamos então, inicialmente, criar uma página parecida com a AmaZone, e, depois, tentar estabelecer uma rede, a Abaeté.

Desconexões, reconexões

A rede busca uma nova forma de conexão entre pessoas mais interessadas em pensar e discutir o que os antropólogos estão efetivamente fazendo hoje do que aquilo se ensina como antropologia na universidade. Como observou Tim Ingold, a distância entre essas duas antropologias parece aumentar a cada dia. A forma rede é importante. Buscamos maneiras de criar conexões que não se assemelhem ao modelo das associações profissionais, ou do grupo de pesquisadores que se juntam para fazer um projeto, obter um financiamento etc. Esses modelos são perfeitamente normais e admiráveis, claro, mas será que não temos criatividade suficiente para usar o tipo de experiência que a antropologia suscita e promover outras formas de associação? Vários planos estão em jogo: as formas de associação, os modos de transmissão do saber e das experiências de cada um, o cruzamento de divisões internas, e assim por diante. Nesse sentido, a fronteira entre as chamadas "etnologia indígena" e "antropologia das sociedades complexas" é particularmente perniciosa, porque tende a barrar esse tipo de conexão.

Outras formas de associação: Wiki

A Rede Abaeté pode ser tomada como uma espécie de "sujeito" distribuído, que teria por objeto ou objetivo algo como a elaboração de uma antropologia simétrica, tendo no wiki seu, digamos, método. As três coisas mantêm uma relação importante. O wiki Abaeté não é uma lista de discussão clássica da internet, em que tudo o que se tem a dizer é "sou contra" ou "sou a favor" disso ou daquilo. É preciso entrar no texto para modificá-lo. O resultado desse processo coletivo não é da mesma natureza de um trabalho individual, ou mesmo de um com vários autores identificados, onde o(s) autor(es) controla(m) o que vai ser publicado. A ferramenta wiki é para ser usada de uma maneira aberta a todo leitor. A enciclopédia Wikipedia (www.wikipedia.org) é o maior exemplo do sistema: uma enciclopédia em que todos podem entrar, escrevendo ou corrigindo o que quiserem. No caso da Rede Abaeté e do AmaZone, qualquer um que souber o endereço também pode entrar e modificar, mas a idéia é reunir pessoas interessadas (e, se possível, também interessantes), antropólogos ou congêneres. A nossa idéia é de fato borrar as fronteiras entre os autores, produzir uma certa multiplicidade autoral, mudar um pouco o regime de enunciação da produção antropológica, que é um regime clássico do autor individual (singular ou plural, pouco importa) que escreve um artigo ou livro e publica citando outros, os quais entram em seu texto unicamente através das aspas. A Rede Abaeté e o AmaZone buscam outras formas de conectar pessoas dentro de um mesmo discurso que não seja a forma das aspas, mas que envolva o outro na produção de um texto que não é mais individual. O que não quer dizer que é de todos, já que a diferença entre esse autor múltiplo e o mundo é grande. O texto não resulta de/em um consenso, pois a idéia é emitir proposições radicais mas que não estejam assinadas por um autor e que nem caiam no regime do "ele disse e eu não concordo", mas que produza uma multiplicidade autoral, como resultado do trabalho de várias pessoas ao mesmo tempo. Se alguém fizer uma modificação imbecil — um palavrão ou alguma coisa desse tipo — alguém entra e ao tira. Se alguém introduzir algo que traga uma contradição teórica, qualquer um pode enviar uma mensagem para a página de discussão dizendo que a inserção tem de ser compatibilizada porque está afirmando o contrário da proposição anterior, e assim por diante. O que fazer nesse caso? Uma nota dizendo que esta é uma posição específica de fulano, ou uma correção? A questão em si é parte do projeto. Enfim, há mil formas, mas o problema não é deixar aparecer contradições ou muito menos escamoteá-las, e sim fazer sentido. A Abaeté tem um texto-piloto, *Simetria, Reversibilidade e Reflexividade*, inicialmente um manifesto que acabamos deslocando para uma página especial que não pode ser alterada, a fim de que ele permanecesse justamente como um manifesto, ou seja, uma referência. Ao mesmo tempo, expandimos o manifesto, tornando-o um texto-piloto que dia-

loga com todas as outras coisas penduradas nesse wiki, coisas paralelas, ligadas, desdobradas a partir dele. É esse texto-piloto que deveria ser coletivamente modificado e elaborado

Em rede

Se o wiki é um instrumento de trabalho em rede, lembremos que a noção de antropologia simétrica surgiu num contexto teórico que também valoriza a noção de rede. De certo modo, foi Bruno Latour quem "inventou" a ambas ou, pelo menos, deu uma interpretação que nos interessa para a noção de rede e para a idéia de uma antropologia de nós mesmos. Existe assim uma consubstancialidade primeira entre o Abaeté-wiki e a Abaeté-rede, e entre eles e o tema da antropologia simétrica. Esta, ao contrário de muitos mal-entendidos em circulação, opera, em parte, estabelecendo uma espécie de homologia formal entre os objetos que estuda e seu próprio modo de operação. O que corresponde, nesse sentido específico, a tomar esses objetos como redes de conexão entre humanos e não-humanos ou, em uma linguagem mais diretamente latouriana, em redefinir objetos que não podem mais ser definidos sob o modo da entidade, do sujeito ou do objeto purificados, da natureza ou da cultura purificadas, e assim por diante. Nessa perspectiva, os "objetos" são sempre articulações entre dimensões, facetas, momentos diferentes, que nesse sentido, são múltiplos, ou melhor, são multiplicidades, quer dizer, são como a própria rede: nem um nem todos, mas todos menos um, n-1, isto é, a multiplicidade enquanto tal.

Nem periférico nem central

Por definição, a noção de rede é completamente refratária a qualquer diferença entre central e periférico. Uma rede não tem nem centro nem periferia, só pontos de adensamento. Por ora, o/a Abaeté é um/a wiki-rede em português, ou melhor, em brasileiro. Mas isso não tem nada a ver com ser uma rede periférica, que, eventualmente seria capaz de se estender para o centro, uma rede que ou está dominada pelo centro, ou vai dominar este centro… Porque esta não é a questão! Lembremos a frase de Duchamp: "não há solução porque não há problema". A existência da rede impede que esse problema se coloque enquanto tal. No caso da antropologia brasileira, a impressão que temos é que há uma densidade suficiente para se fazer um experimento desses: se nenhuma outra pessoa do planeta entrar na Abaeté — e não é esse o caso —, essa densidade já seria suficiente para que as coisas funcionassem. A distinção entre antropologia central e periférica é um fantasma que foi criado de propósito, e que serve para uma série de coisas. A Associação Brasileira de Antropologia, por exemplo, usa a distinção para obter algumas compensações de associações mais "centrais"; alguns departamentos ou programas usam a distinção para indicar nomes ou organizar congressos ("agora o congresso tem que ser aqui porque somos a periferia e sempre somos discriminados…"); alguns criticam outros porque, supostamente, falam como se estivessem no centro quando estão na periferia; ao mesmo tempo, os mesmos críticos se angustiam perguntando se seremos ouvidos por pessoas fora daqui, como fazer para que eles nos leiam, e assim por diante. É preciso escapar desses falsos constrangimentos e colocar a verdadeira questão: somos capazes de produzir idéias e de fazer algo novo com essas idéias? Do nosso ponto de vista, um dos problemas que enfrentamos atualmente é que as questões organizacionais e de política institucional estão dadas de antemão, subordinando as questões intelectuais substantivas (como vai se falar e não o quê ou sobre o quê vai se falar). Quando esse tipo de operação é praticada, já se assassinou o que há de mais interessante no nosso trabalho.

Pequenas Multiplicidades

Para nós, foi curioso e, até certo ponto, surpreendente observar algumas reações ao que estamos tentando fazer. Alguns chegaram a dizer que pretendemos destruir a antropologia; outros (às vezes os mesmos) dizem que não há nada de novo nisso tudo; outros admitem que há algo de novo, mas ressaltam que não é a única coisa nova que existe na antropologia. Bem, claro que concordamos com essa última observação, mas achamos curioso que alguém considere necessário fazê-la; concordamos até com a idéia de que não estamos propondo nada de novo, uma vez que se alguém quiser procurar, certamente encontrará "precursores" e "influências" à vontade (só não entendemos muito bem por que alguém pode se interessar por isso); quanto à destruição da antropologia, tudo depende do que se entende por esse termo: se é de suas formas atuais de organização, poderia até ser; mas se é da antropologia enquanto aventura intelectual que se trata, e se quiséssemos ser pretensiosos, diríamos até que o que desejamos é tirá-la da estagnação em que, ao menos no Brasil, ela se encontra há alguns anos; mas é claro que não temos essa pretensão toda… O que parece particularmente irritante aos nossos críticos, se bem os entendemos (não fazemos questão absoluta disso, sejamos francos), é justamente a nossa tentativa de (re)aproximar a "etnologia indígena" da "antropologia das sociedades complexas", e nossa única hipótese sobre as raízes de tal irritação é que ela não respeita os feudos institucionalmente estabelecidos (outro dia ouvimos alguém falar, com aprovação, da necessidade de pagamento das "corvéias acadêmicas"…).

É preciso, pois, ressaltar que, em certo sentido, os textos que estão aparecendo nas páginas da Abaeté devem ser encarados a partir dos propósitos específicos ao qual se destinam. Não são textos publicáveis do jeito que estão em outro lugar. Por exemplo, a relação que estabelecemos entre Roy Wagner, Marilyn Strathern e Bruno Latour serviu aos propósitos de um manifesto. Se fôssemos escrever um artigo, essa relação seria elaborada de outra maneira, mas o texto-manifesto está elaborado desse jeito porque sua idéia foi aparecendo no cruzamento de várias coisas. A idéia de antropologia simétrica, de Latour, surgiu como o emblema mais óbvio de uma operação que buscava romper a separação entre os campos da etnologia indígena e o das chamadas sociedades complexas, sem negar suas singularidades. A questão que Latour coloca é o que significa fazer antropologia na nossa própria sociedade, questão que ricocheteia sobre o modo de fazer antropologia em outras sociedades. Como fazer uma antropologia simétrica? Ou como simetrizar a antropologia? A noção de antropologia simétrica é alvo de todo tipo de mal-entendido porque a palavra simetria quer dizer muitas coisas diferentes. Quando Latour diz "simétrica", o que ele propõe é a dissolução de assimetrias constitutivas do pensamento antropológico, pensamento cuja forma emblemática é a assimetria entre o discurso do sujeito e o do objeto. Assim, é contra essa assimetria que a noção de simetria é proposta. Ninguém está propondo um mundo onde tudo seria harmônico e igual! O oposto do grande divisor não é a unidade e a noção de simetria não vai restaurar nenhuma unidade perdida. O que se contrapõe aos grandes divisores são as pequenas multiplicidades. A noção de multiplicidade é a chave: o problema não é ser dois, mas ser só dois; e a solução para isso não é voltar ao um.

Igualmente diferentes

É evidente que as sociedades ou os coletivos não têm todos o mesmo poder, e o desafio da antropologia é posicionar os discursos da sociedade de que faz parte o antropólogo e aquela que ele estuda como igualmente diferentes, evitando a introjeção das relações de poder em seu

discurso. A simetria está nessas duas palavras, no igualmente e no diferente, ou seja, simetrizar não significa passar por cima do fato de que há uma diferença enorme entre as sociedades, mas, ao contrário, converter justamente esse fato no problema e fazer com que a sociedade ou o grupo de onde vem a antropologia seja tão antropologizável quanto os demais. Mas é preciso fazer isso sem tirar o antropólogo da jogada, porque é muito fácil exotizar os ocidentais, os brancos, o que for, desde que não seja exatamente onde você está. A insistência do Latour na antropologia da ciência — não simplesmente na antropologia do discurso ocidental oficial, da razão ocidental dominante como um todo, mas da ciência especificamente — se justifica porque é aí que se enraíza a assimetria fundamental. Todo mundo é objeto, menos o sujeito. Eu sempre posso desobjetivar a mim mesmo, e o que nós estamos propondo é a possibilidade de bloquear essa clarabóia por onde o antropólogo desaparece. Assim, se é possível pensar a antropologia moderna a partir da relação entre sujeito e objeto, e a pós-moderna a partir da relação entre sujeito e sujeito, uma antropologia que propomos denominar pós-social poderia talvez ser pensada segundo uma relação em que todos são sujeitos e objetos simultaneamente (como nos ensinam, aliás, tanto o perspectivismo nietzscheano quanto aquele de vários povos indígenas).

Latour e a descolonização da antropologia

É de se observar que Latour quase não se refere aos antropólogos profissionais. Fala de alguns, claro, mas ressalta que o que sempre o interessou na antropologia teria sido seu método, não seus conceitos, nem, muito menos, suas teorias. Não é difícil compreender essa posição de Latour se lembrarmos que uma das características da chamada antropologia das sociedades complexas sempre foi tomar conceitos tidos como tradicionais na antropologia das outras sociedades e aplicá-los à nossa. O problema é que um dos efeitos dessa operação (que poderíamos denominar falsa simetrização) costuma ser um enfraquecimento generalizado do que se está dizendo sobre nossa própria sociedade, uma banalização tanto do discurso antropológico quanto do objeto ao que ele está sendo aplicado. Latour, ao contrário, mais interessado em uma antropologia da ciência do que do cientista, é capaz de colocar sua ênfase nas práticas e não apenas nos discursos, ou melhor, em todos os tipos de práticas, discursivas e não-discursivas. O que significa que, na verdade, ele aplica o mesmo método que os antropólogos empregam para estudar casamentos, rituais, possessões etc. Descreve o que está efetivamente acontecendo quando alguém está fazendo ciência. Nesse sentido, se a antropologia sempre foi concebida como ciência de segunda classe, podemos ler o que Latour está propondo como uma descolonização da antropologia pela ciência.

Wagner, Strathern e a desbanalização dos conceitos

Por outro lado, nos últimos 25 ou 30 anos, no que ficou conhecido como pós-estruturalismo, foram aparecendo, no interior da própria antropologia, uma série de noções e de críticas a noções mais antigas que podem problematizar a opção latouriana pelo método antropológico em detrimento de seus conceitos e teorias. Essas transformações já permitem, cremos, uma apropriação de noções da etnologia pela antropologia de nossa própria sociedade capaz de produzir efeitos de conhecimento, e não necessariamente de enfraquecimento ou de banalização, daquilo que se está dizendo e sobre aquilo de que se está falando. Por exemplo, a maneira como

Wagner trata a noção de cultura como invenção[2], ou a crítica de Strathern à noção de sociedade em favor da de socialidade. Essas duas noções, cultura e sociedade, se tornaram uma espécie de emblema da banalização em antropologia. Assim, quando Wagner reconceitualiza a cultura como uma operação de invenção (em sentido completamente diverso do da "invenção da tradição", anote-se), a idéia de cultura começa a se complexificar e a perder sua banalidade, porque a cultura só se constitui num certo ponto de contato, ela não "está lá". Da mesma maneira, a noção stratherniana de socialidade só se constitui no funcionamento efetivo das coisas (humanos, animais, objetos, espíritos…), ela tampouco "está lá". Em certo sentido, seria possível dizer que ao etnografar como os cientistas se relacionam para fazer ciência, Latour descreve seus modos de socialidade, assim como as invenções que são obrigados a fazer para estabelecer relações.

Comunicabilidade das formulações

No caso específico de Marilyn Strathern, talvez pudéssemos dizer que sua hipótese ou sua questão fundamental seja a da comunicabilidade das formulações. Por exemplo, seu livro mais conhecido, *The gender of the gift*[3], tem duas partes, e ela procede como se jogasse uma contra a outra. De um lado, o discurso da antropologia feminista, de outro, o que os melanésios têm a dizer sobre aquilo que os antropólogos chamariam de gênero na Melanésia. O primeiro problema é: com que categorias podemos exprimir as categorias dos melanésios, quando, como diz a própria Strathern, por definição só temos à disposição nossas próprias categorias? Parece-nos que uma das inovações introduzidas por essa antropóloga é reconhecer que "nossas próprias categorias" é um objeto um pouco mais complicado do que parece. O problema levantado por Marilyn Strathern, diga-se de passagem, não significa nem que estamos fatalmente condenados ao etnocentrismo, nem a promessa de um ponto de vista e de um vocabulário "científicos" que ultrapassem, ao mesmo tempo, o nosso vocabulário e o deles melanésios. Pois, ao mesmo tempo em que o discurso radical do feminismo é, sem dúvida, um discurso da nossa sociedade, parece claro que não podemos dizer que ele seja o discurso dominante da nossa sociedade. Assim, em vez de simplesmente colocar em relação duas sociedades ou duas culturas, de acordo com o antigo método comparativo, Strathern coloca em conexão uma certa multiplicidade de práticas discursivas, o que permite que aquilo que se encontra entre os melanésios possa ser expresso de uma forma que certamente é "nossa", mas que não é "nossa" no sentido de que é de todo mundo, que é apenas uma parte do que fazemos, uma parte que poderíamos denominar *minoritária*.

Pessoas e coisas

É preciso escapar das alternativas do tipo tudo ou nada, ou do que Isabelle Stengers e Philippe Pignarre chamam de "alternativas infernais". Podemos, por exemplo, partir de uma oposição muito simples: ali há uma sociedade de pessoas, aqui uma de bens ou coisas. Às vezes esses divisores podem ser bons pontos de partida… O chato é quando também são os pontos de chegada! Porque na chegada a questão não é constituir pessoas e coisas, mas perceber que pessoas e coisas, ou palavras e coisas, são apenas objetificações de certas relações, de certas tramas — e isso, claro tanto num caso quanto no outro. Dar voz às coisas não quer dizer que

2. WAGNER, Roy. 1981. *The invention of culture*. Chicago: University of Chicago Press.
3. STRATHERN, Marilyn. 1988. *The Gender of the gift: problems with womem and problems with society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press.

as coisas sejam iguais às pessoas, mas que elas são iguais apenas na medida em que são resultantes de processos de objetificação, processos que, não obstante, são heterogêneos e têm de ser descritos enquanto tais. Em *Art and agency*[4], por exemplo, Alfred Gell procura definir os objetos como "agentes de segundo grau". Nesse sentido, continua separando humanos e não-humanos, dessa vez como agentes de primeira e segunda classe. Gell, de certo modo, foi o autor que levou a antropologia social britânica a seu limite; é nesse limite que se pode situar a obra de Gell dentro de um projeto de antropologia simétrica pós-social. Sua idéia de que o objeto é, sobretudo, o índice de uma agência supõe no fundo uma distinção entre agência primária e secundária, isto é, uma distinção entre um sujeito vicário e um sujeito legítimo, já que é apenas na vizinhança deste que aquele pode adquirir agência. Haveria, assim, uma "ontologia dos agentes de verdade", ou primários, e uma dos "agentes secundários", que só são agentes quando colocados nas vizinhanças de um agente primário. Gell permanece, desse ponto de vista, dentro da visão naturalista cara à London School of Economics, supondo a existência de uma distinção natural entre agentes e coisas que, em seguida, é recoberta por uma (in)distinção social. Existiria uma diferença entre pessoas e coisas, ainda que em seguida as coisas possam ser trocadas como pessoas ou vice-versa. As pessoas são coisas secundariamente, e as coisas são pessoas secundariamente. O que, na verdade, não é muito diferente da distinção clássica em nosso direito entre pessoa física e pessoa jurídica. A pessoa jurídica é uma ficção legal, no sentido próprio do termo, porque a pessoa jurídica só é uma pessoa na vizinhança da pessoa física. É preciso que uma pessoa física responda pela jurídica, e, em última análise, não é possível arrastar para o tribunal uma pessoa jurídica independente de uma pessoa física. Ou seja, tudo é pessoa, mas algumas pessoas são mais pessoas que as outras. Lembranças de Radcliffe-Brown. Ora, basta um segundo para perceber que "pessoa física" é uma categoria jurídica, tão jurídica quanto a de pessoa jurídica. Não há "pessoas físicas" fora do direito. E aí?

Instaurar uma multiplicidade

No que diz respeito a Latour, um mal-entendido de que já falamos rapidamente é supor que, ao acusar e recusar os dualismos, seu projeto consistiria na restauração de uma unidade do humano. O mundo dos híbridos, aquele que prova que ninguém jamais foi moderno, não seria o que uniria todos os homens, não seria o *dado* para todos os homens? O ponto é que separar vem sempre depois, é sempre *a posteriori*, não *a priori.* A purificação sempre vem depois, como a oposição entre natureza e cultura, à qual se chega mediante um processo laborioso de purificação, separação, destilação. Mas o que é dado é esse mundo do meio, da prática, anterior à distinção entre teoria e prática. Uma pergunta que, sim, poderia ser feita é se não seria impossível não purificar. E, nesse caso, como seria possível purificar de uma maneira não dualista, não polarizada? Ora, vencer (não se trata de ultrapassar) o dualismo não consiste em restaurar uma unidade perdida, mas em instaurar uma certa multiplicidade. O campo do meio — ou império do meio, como o chama Latour — é um campo de multiplicidade, disponível para toda a humanidade. No fundo o monismo mais radical sempre se encontra com a multiplicidade mais radical. Latour opera, cremos, em um registro mais contemporâneo que o dessas velhas questões sobre unidade, dualidade etc. Continua a se repetir nas salas de aula de antropologia que o que define a disciplina é trabalhar com o problema da relação entre a unidade biológica do homem e sua diversidade sociocultural. É isso que as pessoas ainda estão aprendendo quando começam a estudar antropologia. Mas o que isso tem a ver com o que os antropólogos estão efetivamente fazendo hoje?

4. GELL, Alfred. 1998. *Art and agency: an anthropological theory*. Oxford, New York: Clarendon Press.

Alternância entre o dado e o construído

Há uma passagem em que Lévi-Strauss fala do sexo dos caracóis, que são hermafroditas. Se um caracol encontra outro caracol, quem vai ser o macho e a fêmea depende de uma série de circunstâncias, eles não são machos ou fêmeas *a priori* ou em si. Lévi-Strauss afirma que a distinção entre sentido literal e metafórico é como o sexo dos caracóis: se você olha daqui para lá, aquilo é letra e isso metáfora; se olha de lá para cá, é o contrário. Não existe metáfora em si, literalidade em si, significante em si, significado em si. Não são distinções essenciais, absolutas. É provável que algo próximo se dê na oposição entre o dado e o construído na semiótica de Roy Wagner: o dado é o que é pressuposto em função do que se usa como controle. Isso não quer dizer que, em outra circunstância, não se possa tomar o que se tomava como construído como dado e vice-versa. Ou que seja necessário dispor *primeiro* de um dado para que depois se tenha um construído: eles são simultâneos, estão em implicação ou pressuposição recíprocas. O que constitui uma espécie muito singular de dualismo, se quisermos manter o termo. Deleuze distingue, um tanto ironicamente, dois tipos de dualismo: um dualismo "verdadeiro" (de tipo cartesiano, onde se pode passar a vida inteira tentando conciliar o corpo e a alma ou coisas parecidas) e um dualismo que ele chama de "provisório", porque serve apenas como ponto de partida ou de apoio para outra operação, mais importante. Neste caso, há duas possibilidades representadas, para Deleuze, respectivamente por Spinoza e Nietzsche: de um lado, um monismo absoluto, de outro, um pluralismo absoluto. Apesar das aparências, isso não constitui um novo dualismo porque, como sustenta Deleuze, o que isso revela é a identidade profunda entre Spinoza e Nietzsche, dois filósofos que todos achavam absolutamente opostos. E o que os identifica é o fato de tanto a unidade spinozista quanto a pluralidade nietzscheana serem da ordem da multiplicidade — conceito que abole os dualismos e todas os debates em torno do um e do múltiplo.

Dualismos provisórios

O ponto crucial é que o dualismo é mais um modo de tratamento das coisas do que uma maneira de distribuição "real" das coisas. Por isso, quando se diz, por exemplo, que as sociedades Jê são dualistas, é preciso ter cuidado para não cair nem na hipótese de que o dualismo é, no fundo, uma propriedade do espírito humano que os Jê (mas também Descartes e todo mundo) apenas exprimem a seu modo, nem na de que ele seria um traço substantivamente característico dos Jê, aquilo que os "identificaria" (em oposição aos Tupi, a nós mesmos etc.). Porque existe toda a diferença do mundo entre operar com dualismos substanciais e utilizar dualidades como pontos de passagem para se fazer outra coisa. O dualismo é uma forma de se administrar o Um (mesmo supondo o Múltiplo) ou um modo de sair da questão Um-Múltiplo para instaurar uma multiplicidade? Depende. Mesmo a separação entre corpo e alma pode ser usada para fins não dualistas. O que, em geral, provoca aquelas críticas muito fáceis e algo irritantes: "você está sendo dualista!". Pior: "você é etnocêntrico! Você apenas projetou e/ou reencontrou o corpo e a alma dos cristãos!". Críticas não apenas simplistas como limitadoras, paralisantes. Pois o problema ("técnico", como diz a autora) é aquele enunciado por Strathern: "como criar uma consciência de mundos sociais diferentes quan-

do tudo o que se tem à disposição são termos que pertencem ao nosso"? Essa é a questão. Isso significa, cremos, que em Strathern nos deparamos sempre com esse tipo de dualismo provisório de que falávamos, já que suas análises em geral partem de distinções usuais para com elas fazer outras coisas.

Como fazer os conceitos de corpo e alma funcionarem de outra maneira? Se utilizarmos a noção de corpo e alma como um refúgio no qual se faz uma leitura cartesiana das noções indígenas, a crítica é totalmente legítima. Mas se tomarmos as palavras corpo e alma como tradução provisória dos conceitos indígenas e, em seguida, usarmos os conceitos indígenas para sabotar os conceitos ocidentais de corpo e de alma, essa homonímia se faz estratégica e a coisa se torna interessante. Traduzimos as palavras, mas preservarmos a dinâmica conceitual nativa e assim, quem sabe, conseguimos perturbar nossas próprias categorias, mostrando que alma e corpo são capazes de outras coisas. Toda discussão de Strathern sobre o feminismo tem a ver com isso. Ao contrário de muitos antropólogos, Strathern foi realmente afetada, no bom sentido do termo, pela crítica pós-moderna, ou seja, em vez de perder seu tempo acusando os equívocos ou as bobagens dos pós-modernos, ela concentrou seu foco em uma questão que eles levantaram mas com a qual não souberam lidar muito bem: como falar dos outros sem que se esteja falando de si mesmo. A reposta de Strathern é que mesmo que essa proeza seja impossível, isso não significa o silêncio — bem ao contrário do que supunham os próprios pós-modernos. Se, ao falar dos melanésios, necessariamente usamos categorias que são nossas, é preciso proceder de um modo em que os melanésios nos ajudem a nos distanciarmos dessas nossas categorias. E este é o sentido, mais alargado que o de Latour talvez, que gostaríamos de dar à idéia de antropologia simétrica. Não se trata simplesmente de incluir na análise a ciência e a política ocidentais e proceder como os antropólogos que analisam as sociedades não-ocidentais. O desafio maior é tratar nossos conceitos com a mesma dureza com que tratamos os conceitos dos outros — e com a ajuda dos conceitos dos outros! Aquilo que os nossos conceitos faziam com os dos outros, agora eles também vão sofrer a partir dos conceitos dos outros.

Comparar o incomensurável

Pode-se argumentar, claro, que esse novo método comparativo não está comparando coisas comparáveis, mas bananas e laranjas, segundo a velha metáfora até hoje empregada nos cursos de introdução à antropologia. Mas, por que comparar o comparável? Para isso basta chamar um contador… O interessante é medir o incomensurável, comparar o incomparável, como disse Marcel Detienne (em um livro justamente chamado *Comparer l'incomparable*[5]). O que quer dizer isso, o incomensurável? Ora, o que não tem uma medida comum. A noção de comensurabilidade supõe que o que comensura duas coisas está fora delas. Duas coisas são comensuráveis em função de uma terceira, que é supostamente a natureza em si. Esta funciona como o referente que legisla de que modo *A* está ligado a *B* em função de uma terceira coisa que é independente dela. Achamos que uma das coisas que a antropologia mostra é que a comensurabilidade é um processo interno, não externo. O metro padrão, para usar uma linguagem latouriana, deu muito trabalho para ser elaborado. Com que metro você mede o metro padrão? Como é que você vai saber que existe um metro, o metro padrão? Se existe alguma coisa incomensurável é precisamente o metro padrão, porque ele é a medida de todas as coisas. Pensando de novo em *The invention of culture*, de Roy Wagner, poderíamos dizer que a noção de cultura é problemática sempre que se pretende que ela funcione como um metro padrão. Por outro lado, ela pode ser reinventada se se admite que ela é apenas um meio de comparar o incomensurável.

5. DETIENNE, Marcel. 2000. *Comparer l'incomparable*. Paris: Seuil.

Relação *versus* identidade

Vale a pena observar que Wagner utiliza muito a palavra *relatividade*, mas, salvo engano, nunca *relativismo*. De fato, é preciso ativar essa pequena dicotomia porque, de certo modo, o relativismo já é uma maneira de domesticar a relatividade. Como diria Deleuze, o relativismo é a idéia de que a realidade é relativa, e a relatividade é a idéia de que o relativo é que é verdadeiro. Que a verdade do relativo é a relação. O que significa que não há não-relação nesse sentido específico. Isso de algum modo conecta esses três autores, Latour, Strathern, Wagner (além de Deleuze, Guattari e outros de quem gostamos). Eles estão todos na contramão de uma visão identitária da relação, essa visão que os cientistas sociais apresentam todos os dias no jornal e na televisão. Porque, dizem eles, essas são idéias "perigosas": ao enfatizar as diferenças, temos a guerra, a destruição, porque se está. E, de fato, quando se supõe que só existam identidades que se relacionam, as únicas formas de relação passam a ser a assimilação ou a destruição. Uma teoria verdadeiramente relacional, que não suponha identidades existindo *a priori* ou em si, não tem nada a ver com isso. O que se vende por aí são teorias identitárias da relação (identidade contrastiva, etnicidade - Barth, em suma). É como se a relação existisse para a identidade. Antigamente se imaginava que primeiro existiam as identidades e então as relações; agora se diz que "as identidades são relacionais", como se as relações existissem *para* produzir as identidades. Não se progrediu muito, pois tudo continua existindo apenas para terminar em uma identidade. Ou, como dizia Mallarmé: o mundo existe para terminar num livro. Triste destino da relação. É claro que as relações produzem, entre outras coisas, identidades. Mas não devemos imaginar que as relações existam para produzir identidades, que é esse seu *telos*, seu objetivo, sua finalidade. (Como se toda diferença quisesse "no fundo" ser uma identidade). Esse é o problema. A impressão que se tem é que essas noções de identidade, como as que derivam das abordagens das "relações raciais" ou das "relações interétnicas", agem como uma máquina de repressão contra qualquer outra coisa que se deseje pensar. É como se todos soubessem a resposta de antemão. Seria preciso, antes de mais nada, saber o que se quer dizer com a palavra identidade. Ou melhor ainda, o que se pretende não dizer, ou o que não se deseja que se diga, ao empregar essa noção.

Alteridade e alienação

Se identidade existe, ela é secundária em relação à alteridade. Mas é também preciso cuidado para não transformar a alteridade em outra identidade. A alteridade hoje em dia costuma aparecer como meio para a afirmação da identidade. Uma boa alternativa vocabular, mas que infelizmente já foi usada para fins completamente opostos, seria a palavra *alienação*, nome, a rigor de uma ação e não de um estado, como "alteridade". Mas a palavra foi destruída pelo uso inverso ao que buscamos: alienação é perda de identidade. Observemos de passagem que *identificação*, sim, também é um processo, e um processo bem interessante, uma vez que existe uma imensa quantidade de dispositivos sociopolíticos de identificação — por exemplo, vários conceitos antropológicos…

A perversão identitária

Todas as etnografias bem elaboradas, nos mais diversos campos, mostram que, além de extremamente sofisticadas, as teorias locais são

hábeis e flexíveis. E que o discurso da identidade aparece sempre que o Estado entra em cena, para o bem ou para o mal, se podemos nos exprimir dessa forma. Como não pretendemos fazer parte do aparelho de Estado em nenhuma de suas múltiplas formas, perguntamos de que lado está o antropólogo nessa história. Do lado do Estado, para dialogar com ele ou em nome dele? Ou a tarefa mais interessante da antropologia não seria justamente encontrar um modo de se conectar com essas outras formas, mais instáveis, de articular as relações? Essa é uma aposta política e teórica. Na antiga teoria da luta de classes, em que os campos são determinados pela posição que os atores ocupam nas relações de produção, proletário era proletário e burguês era burguês (se abstrairmos, claro, essas coisas meio estranhas que eram a pequena burguesia, a classe média etc.). Mais tarde, começaram a aparecer os movimentos identitários, porque a classe como categoria objetiva desapareceu, ou se tornou complicada porque as relações de produção se tornaram incrivelmente complexas, e a noção de classe foi ficando cada vez mais difícil de ser determinada. Então, no lugar da luta de classes, passamos para a reivindicação de identidades.

Uma das coisas curiosas sobre a noção de identidade é que é muito diferente se identificar e ser identificado. Normalmente achamos que é a mesma coisa, como na definição clássica adotada pelo Estatuto do Índio: "índio é aquele que se identifica e é identificado como tal". Nesse pequeno "e" reside toda a confusão. Ao mesmo tempo é identificado? Ou alternativamente é identificado? Por quem é identificado? Quando? Em que circunstâncias? O que acontece quando alguém se identifica e não é identificado, ou quando é identificado e não se identifica? Quando te identificam, é uma objetivação, para o bem ou para o mal: "você é brasileiro", te identifica alguém, o que imediatamente retira de você tudo o que interessa. Ou, "você é judeu", "você é gay", qualquer coisa. Quando alguém começa a dizer "sim, sou negro e me orgulho disso" ou "sim, sou gay, exijo tais direitos", "sim, sou brasileiro", alguma coisa sutil começa a acontecer. Normalmente, quando alguém começa a se identificar com aquilo que por meio do qual o identificam, ele passa a identificar alguém no seu lugar. Ele vai inventar o palestino, no caso do judeu; vai inventar um argentino, no caso do brasileiro (brincadeira…). Ou seja, vai inventar alguma coisa "pior" do que ele. Parece, assim, que a identidade possui a perversa capacidade de produzir esses efeitos em que o sujeito começa a aprisionar a si mesmo e aos outros. "Assumir" sua identidade é apenas o primeiro capítulo de um processo que aparece como "luta de libertação": "sim, sou isso e me orgulho disso". Mas, logo depois, começa a crescer o germe microfascista que já estava lá, e se eu me orgulho disso, alguém tem que se envergonhar: quem é que vai se envergonhar no meu lugar? Quem é que eu vou identificar agora?

Paradoxos da indianidade

Esse movimento de identificação é curioso porque ele nunca vai até o fim, ao menos da forma em que começa: em algum momento ele tem que parar ou ser detido. Vejamos, por exemplo, o caso clássico do Nordeste, dos índios "emergentes" do Nordeste. Trata-se de um paradoxo do ponto de vista conceitual: os índios do Nordeste são "mestiços", eles são a encarnação viva da anti-idéia de índio puro, com tudo o que há nela de racista, essencialista, culturalista etc. Desse modo, o índio do Nordeste é um índio bom, no sentido metafísico da palavra, pois estaria encarnando a essência da não essencialidade, a essência do não-culturalismo. O que acontece quando os índios do Nordeste são reconhecidos como índios pelo Estado? Eles poderiam tentar fazer valer diretamente a legitimidade da mestiçagem como condição, mas o que ocorre é, antes, o contrário. Eles começam a distinguir quem é índio puro e quem não é, dizendo: "você não pode ficar aqui porque você não é índio puro". Um índio diz para outro índio: "nós somos os verdadeiros Pancararu, vocês são mestiços"; "índio mesmo somos nós aqui"; "olha, o Estado reconheceu a comunidade Pancararu, você não é Pancararu, você é mestiço, tem que ir embora". E aí o próprio Estado — e mesmo alguns defensores não-governamentais dos índios — dizem que é preciso fechar a lista de quem é índio (ou quilombola ou o que quer que seja) para evitar uma confusão generalizada. Ou seja, o Estado e seus congêneres impõem o congelamento do processo que eles mesmos haviam gerado.

Identidade, isso pega?

Uma das sessões de debates que organizamos na Abaeté tinha esse título: "identidade, isso pega?". Chegamos à conclusão de que pega. Como é possível abrir mão da noção de identidade quando se estrutura toda a ação em torno dela? Os militantes do movimento indígena ou do movimento negro adotariam, então, o que se convencionou denominar "essencialismo estratégico". Noção cínica e paternalista, que "perdoa" os oprimidos por seus erros teóricos. Mas não é esse o problema. O problema é o preço político que se paga por esse uso abusivo e quase monoideístico da noção de identidade. Por que imaginar que todas formas de luta passam necessariamente pela noção de identidade? Obviamente há outras. O que tem que ser enunciado é uma coisa muito elementar: por que alguém que habita um lugar há centenas ou milhares de anos só tem direito de viver em paz aí se for índio ou se for negro? Por que é preciso passar por processos de reconhecimento como índio ou quilombola para que se tenha o direito de viver do jeito que se quer? É assim que a identidade pega! Ninguém adere por "conscientização" e nós sabemos, histórica e etnograficamente, como é que a identidade pega: ela é aceita e incorporada por falta de opção!

Criando entidades

Toda identidade supõe uma entidade, toda identidade engendra uma entidade que vai administrá-la segundo o modo de constituição e funcionamento do Estado. Porque uma das maiores e mais pérfidas habilidades do Estado é sua capacidade de convencer todo mundo de que a única maneira de enfrentá-lo é assumindo sua forma (com outro conteúdo, claro, mas quem se importa?). No que diz respeito aos antropólogos, nossa questão não é só conceitual, ela também é política. Estamos fabricando idéias, fabricando conceitos que se vinculam a esse tipo de operação. É curioso comparar um laudo de reconhecimento de uma terra de quilombo ou indígena e, por exemplo, à tese que o autor desse hipotético (mas é claro) laudo escreveu sobre o mesmo lugar. Na tese, o autor é sempre um desconstrucionista ou, mais precisamente, um crítico que vai desnaturalizar e desestabilizar todas as falsas certezas. Mas, no laudo, o autor vai essencializar, assumindo para si a operação do essencialismo estratégico. É um enigma como alguém consegue fazer essas duas coisas ao mesmo tempo. Como é possível pintar, com a mesma tinta, um retrato de desessencialização e outro de objetificação? É possível sim, porque no fundo trata-se da mesma operação, apesar de parecerem duas operações diferentes. Assim, vive-se no melhor dos mundos, ganhando algum dinheiro para identificar gente e, ao mesmo tempo, conseguindo títulos acadêmicos ao desindentificar a mesma gente. Isso só vai se complicar quando os advogados de madeireiras, mineradoras e congêneres começarem a usar as teses para refutar os laudos (como, aliás, já acontece em outros países).

Texto e autor híbridos

Todos sabemos que a antropologia não pode

cadernos de campo, São Paulo, n. 14/15, p. 177-190, 2006

se definir por um objeto. As questões de pesquisa devem ser propriamente intelectuais e não ficar à mercê das ondas e políticas de financiamento. Se é importante estar atento à sociologia da produção intelectual, coisa que evidentemente existe e que todo mundo sofre na pele, mais importante é saber que tem gente que não acredita que isso seja a coisa mais importante do mundo. A pesquisa não pode ser escolhida e orientada apenas por "demandas de balcão", nome técnico desse tipo de coisa. De que alternativas dispomos? Acreditamos que uma possibilidade é a criação o mais livre possível de territórios e espaços onde se possa pensar com mais prazer. Assim, a idéia da Abaeté tem esse componente associativo-institucional, ou melhor, contra-associativo e contra-institucional. Tem uma dimensão teórica, que é a questão da antropologia simétrica. E tem uma dimensão técnica, que é a questão inovadora, quer dizer, a tentativa de usar o instrumento wiki para efetuar uma comunicação subordinada a uma produção inovadora e livre. Ou seja, não se trata apenas de circulação de idéias, mas de produção de idéias. Como utilizar esse sistema de circulação — que não obedece ao modelo clássico dos seminários e dos artigos autorais (que são ótimos e vão continuar existindo) — para abrir um novo espaço de produção de textos híbridos, múltiplos, de vários autores? Nesse espaço, *quem* escreve não deve mais ser a questão. Trata-se de deslocá-la para *o que* se escreve, de modo que o *quem* se torna progressivamente menos importante ou importante em contextos específicos. Sabemos que isso não é fácil, inclusive porque suspende antigos referenciais, como todo o complexo em torno da autoria. Sabemos que não são raros aí os bloqueios pessoais, o que exige primeiro, e evidentemente, uma escolha e, depois, muita autodisciplina. Como isso começou há pouco tempo e, de certa forma, de modo meio espontâneo, não sabemos ainda muito bem aonde é que esse negócio pode chegar — nem mesmo se ele vai chegar em algum lugar.

Saída transversal pela esquerda

De toda forma, o que pretendemos é desenvolver conexões transversais. "Transversalidade" é uma noção que Guattari desenvolveu e que se opõe tanto a verticalidade quanto a horizontalidade. No primeiro caso porque é preciso escapar dessa relação mestre-discípulo, que é uma relação basicamente vertical. No segundo, porque não se deve supor que é possível ligar qualquer coisa com qualquer coisa, pois há coeficientes de transversalidade. Às vezes a conexão funciona, às vezes não funciona, é uma questão de experimentação. Essa idéia permite, também, conectar diferentes teorias. O uso que alguns antropólogos fazem, por exemplo, da obra de alguns filósofos (como os próprios Deleuze e Guattari) implica essa transversalidade. Há sempre uma certa aspereza, há sempre transformações a introduzir, mas essas diferenças não são, em princípio, obstáculos para as conexões que se pretende estabelecer. As relações transversais são as únicas capazes de gerar e sustentar um "grupo-sujeito", capaz de não se submeter passivamente nem às determinações exteriores, nem à sua própria lei interna. Esta é, parece-nos, a única saída pela esquerda para

traduções

Etnografia e história na Amazônia, por Peter Gow

Marta Rosa Amoroso

Lançada em 1991 pela Clarendon Press de Oxford, a monografia de Peter Gow talvez constitua uma das obras mais citadas nos últimos dez anos no contexto dos estudos americanistas. Neste sentido, a tradução de parte dela pela Revista *Cadernos de Campo* busca sanar várias dívidas. A primeira delas é a de preencher uma injustificável lacuna na biblioteca do aluno das ciências sociais, enquanto se aguarda a recomendável tradução da monografia na íntegra. A segunda é a de reduzir o imenso débito que a Antropologia acumulou com populações nativas da Amazônia, que, como os Piro do Baixo Urubamba, da região subandina do Peru, acumularam longa e traumática experiência de contato, tendo muitas vezes por esta condição da sua história, deixado de despertar o interesse da disciplina. É neste sentido que *De Sangue Misturado* inova ao focalizar a experiência vivida pelos povos nativos da Amazônia e ao propor para esse tipo de análise uma metodologia clássica da disciplina - a abordagem etnográfica dessas populações - realizada a partir de intenso trabalho de campo.

Originalmente tese de doutorado apresentada à London School of Economics, orientada por Joanna Overing, *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazônia* contém três partes e nove capítulos. A primeira parte aborda o sistema social no Baixo Urubamba, destacando o discurso sobre o tempo e o espaço assim como a chegada da civilização e a etnosociologia que emerge do idioma nativo – os "tipos de gente" ou *razas* – categorias com as quais o povo nativo pensa sobre si e sobre o mundo em que vive. A segunda parte trata da natureza do trabalho do povo nativo no sistema de *habilitación* e explora as relações entre parentesco e economia de subsistência. Por fim, a terceira focaliza como o conhecimento e as instituições estrangeiras (a escola e o regime de terras, especialmente) se incorporam à gramática local, articulando a particularidade de uma história que rejeita a continuidade com o passado e inaugura um novo tempo de convivência expresso no idioma da mistura.

Produto ela mesma da mistura na dose certa da etnografia – tomada na mais pura tradição malinowskiana como a definição do fazer antropológico – e da história – entendida na acepção nativa enquanto memória do parentesco – *De Sangue Misturado* atualiza o debate contemporâneo sobre a presença e destino das populações indígenas do continente, ao tomar a condição histórica das populações indígenas como ponto de partida para a reflexão etnológica e propor como solução analítica a exploração sistemática dos discursos locais de identidade, de cultura e de história.

E o que os Piro do Baixo Urubamba falam? Dizem-se de sangue misturado, e dessa forma, excluem-se das categorias de pureza que por muito tempo foram perseguidas pela etnologia amazônica, por missionários que atuaram na região e pelos órgãos de tutela dos Estados nacionais, mas que não interessavam os nativos civilizados e escolarizados do Baixo Urubamba, que ao contrário, marcavam nas práticas e nos discursos firme intenção de se diferenciarem dos *selvagens* da Amazônia. A complexidade das relações que envolvem as comunidades nativas no Baixo Urubamba, com a adoção do regime de terras e do sistema escolar do Estado peruano, aproxima inicialmente as narrativas coletadas por Gow dos estudos sobre a "aculturação", ou ainda dos estudos sobre a

etnicidade. Trabalhos como os de Charles Wagley, Eduardo Galvão e Robert Murphy, que assinaram primorosas etnografias em meados do século passado, construíram, entretanto, uma imagem dominante de uma Amazônia nativa perdendo suas culturas e se assimilando à massa não indígena de camponeses rurais. Essas seriam comunidades que por meio das transformações sócio-econômicas advindas do sistema dos patrões acabaram por se assimilarem a comunidades modernas, baseadas no cristianismo e nas relações de mercado.

Neste e em outros trabalhos (Gow 2001; 2003) a crítica ao uso do conceito de "aculturação" desdobra-se na insatisfação com os resultados da aplicação da teoria sobre a etnicidade aos Piro do Baixo Urubamba e seu complexo sistema identitário. Ambas as abordagens revelariam de fato a ausência do dado etnográfico e uma apreensão das populações nativas postulada de fora, de onde só se vê desagregação, vitimização e dissolução, ou o uso político da identidade étnica.

O diagnóstico do que Paul Veyne (1982) chamaria "os possíveis atuais" leva Peter Gow a elaborar mais recentemente (2001) o conceito de "mundo vivido", para o qual nosso autor mais uma vez inova ao adotar soluções clássicas da disciplina: a análise do parentesco e do mito como forma de acesso à história do povo nativo da Amazônia.

Assim, na concepção nativa, a história adquire o sentido precioso e indispensável de elucidar a gênese das relações de parentesco que explicam a vida atual, depois que o sistema de *habilitación* amplificou e tornou complexas as possibilidades de arranjos matrimoniais (Gow 2001). A mistura, no entanto, não abole a atenção às diferenças, e neste sentido a teoria da história formulada por Gow dialoga com os estudos do parentesco sobre povos tradicionais e nestes estudos encontra seu conceito e um repertório.

Peter Gow recupera a concepção de Lévi-Strauss da história enquanto uma "história para", isto é, inevitavelmente referenciada por um determinado ponto de vista. A história emerge assim das narrativas e da experiência particular das comunidades nativas, assim como do mito, ou as "histórias dos antigos". Estas seriam o artifício literário que os Piro encontraram para construir seu afastamento em relação ao povo antigo e incivilizado que morava na floresta. São histórias que continuavam, entretanto, sendo encenadas pelos Piro que hospedaram Peter Gow nos anos 1980, demonstrando, portanto, que eram atualizações dos mitos que os povos nativos não abriam mão de utilizar.

O mito é assim enfatizado na sua condição de objeto histórico. Mais uma vez, inspirada em Lévi-Strauss das *Mitológicas*, a análise identifica nas "histórias dos antigos" dos Piro os mecanismos de obliteração do tempo e de absorção do impacto das turbulências, constituindo dessa forma as evidências para a análise antropológica dos processos criativos de transformação das culturas. O método histórico da análise antropológica emerge assim da investigação etnográfica. Gow aproxima, nesse sentido, as análises do mito empreendidas por Malinowski e por Lévi-Strauss: ambas buscaram partir de situações concretas de comunidades observadas e descritas pelos antropólogos, e desse modo, buscaram acessar as concepções de pessoa e de mundo formuladas pelos nativos. Muitas são, portanto, as afinidades que Peter Gow estabelece entre seu trabalho de análise do mito e as metodologias e teorias formuladas por funcionalistas e estruturalistas. Entretanto, alguma distância se estabelece entre nosso autor e os antropólogos modernos. Gow recupera em Edmundo Leach (1954) a idéia de que dispostos diante das comunidades que estudamos trabalhamos "como se" estas constituíssem sistemas, sem, no entanto, perder de vista que

se tratam de objetos fugidios. Há, assim, um decisivo abandono da ambição dos modernos de descrever "culturas" e "sociedades", em prol de uma atenção da antropologia, evidentemente não menos ambiciosa, de captar a riqueza circunstanciada de objetos históricos definidos enquanto tal, na sua condição efêmera.

Publicações

GOW, Peter. 1987. "La Vida Monstruosa de las Plantas". *Amazonia Peruana*, 14: 115-22.

_____. 1989a. "The Perseve Child: Desire in a Native Amazonian Subsistence Economy". *Man*, (n.s.) 24:299-314.

_____. 1989b. "Visual Compulsion: Design and Image in Western Amazonia". *Revindi*, 2: 19:32.

_____. 1990a. "Aprendiendo a defenderse: La historia oral y el Parentesco en el Bajo Urubamba". *Amazonia Indigena*, 11: 10-16.

_____. 1990b. "Could Sangama Read? The origin of Writing among Piro of Eastern Peru". *History and Anthropology*, 5: 87-103.

_____. 1991. *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia*. Oxford Studies in Social and Cultural Anthropology. Oxford: Oxford University Press.

_____. 1993. "Gringos and Wild Indians: Images of History in Western Amazonia". *In* C Humphrey and N. Thomas (eds.), *Shamanism, History and the State.* Ann Arbor: University of Michigan Press.

_____. 1995. "Land, People and Paper in Wester Amazonia". *In* Eric Hirsh and Michael O´Hanlon (eds), *The Anthropology of Landscape: Perspectives on Place and Space*. Oxford: Clarendon Press.

_____. 1995b. "Cinema na Floresta: Filme, Alucinação e Sonho na Amazônia Peruana". *Revista de Antropologia*, 38 (2): 37-54.

_____. 1996. "Podia ser Sangama? Sistemas Graficas, Lenguage y Shamanismo entre los Piro (Peru Oriental)". *In* Fernando Santos Granero (ed.), *Globalización y cambio em la Amazônia Indígena.* Vol I: Quito: FLACSO and Ediciones Abya Yala.

_____. 1997. "O Parentesco como Consciência Humana: O Caso dos Piro". *Mana*, 3(2): 39-65.

_____. 1999a. "Piro Designs: Painting as Meaningful Action in an Amazonian Lived World". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, (n.s.) 5: 229-46.

_____. 1999b. "A Geometria do Corpo". *In* Adauto Novaes (ed.), *A Outra Margem do Ocidente*, São Paulo: MINC-FUNARTE/Companhia das Letras.

_____. 2001. *An Amazonian Mith and Its History*. Oxford Studies in Social and Cultural Anthropology. Oxford: Oxford University Press.

_____. 2003. "Ex-Cocama: Identidades em Transformação na Amazônia Peruana". *Mana*, (9) 1: 57-79.

Referências bibliográficas

GOLDMAN, Márcio. 2006. *Como Funciona a Democracia. Uma Teoria Etnográfica da Política.* Rio de Janeiro: 7 Letras.

LIMA, Tânia Stolze Lima. 2002. "Resenha: *An Amazonian Mith and Its History*". *Mana* 8 (2): 198-202.

MUNÓZ, Yolanda Gloria Gamboa. 2005. *Escolher a Montanha. Os Curiosos Percursos de Paul Veyne.* São Paulo: Humanitas/FAPESP.

VEYNE, Paul. [1971]. *Como se escreve a história Foucault revoluciona a história*. Brasília: Editora da UnB, 1982.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1993. "Review: *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia*". *Man* 28 (I): 182-183.

autor Marta Rosa Amoroso
Professora do Departamento de Antropologia / USP

Recebido em 25/01/2007
Aceito para publicação em 30/01/2007

Da Etnografia à História: "Introdução" e "Conclusão" de *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazônia*

Peter Gow

Tradução: Anna Maria de Castro Andrade, Jayne Hunger Collevatti e Ugo Maia Andrade

Revisão técnica: Marta Amoroso e Jessie Sklair

Introdução

Este trabalho é uma etnografia do povo nativo do rio Baixo Urubamba, no Peru oriental. As pessoas desta área da Amazônia peruana freqüentemente dizem ser de *sangre mezclada*, "de sangue misturado". Ao fazer isto, elas parecem colocar em dúvida a continuidade cultural entre elas mesmas e os ancestrais Piro, Campa e outras populações indígenas da região. Tal rejeição de continuidade cultural é penetrante em seu discurso. Quando discutem a organização de suas comunidades, falam muito mais sobre a escola da aldeia e de seu título legal da terra. Suas expressões culturais cotidianas não se encaixam naquilo que nós poderíamos designar de modelos "tradicionais" de organização comunitária, familiares aos antropólogos através de etnografias de outros povos indígenas amazônicos. De fato, eles contrastam as "vidas civilizadas" em povoados legalmente reconhecidos com escola, chamadas *Comunidades Nativas*, com a vida de seus ancestrais da floresta, na qual não se tinha "aldeias reais". Neste estudo apresento um relato de como as instituições da escola e da *Comunidad Nativa* operam na organização das comunidades do povo nativo.

Este estudo também é uma etnografia num sentido mais radical. Ele busca levar a sério aquilo que os nativos do Baixo Urubamba fazem e dizem. A maioria dos antropólogos e demais pessoas, ao serem apresentados a um povo amazônico que parece rejeitar abertamente sua continuidade com o passado, e que usa uma linguagem moderna para discutir suas relações sociais iriam descartá-los como "aculturados". A descrição desses povos tem sido mantida separada das várias culturas nativas amazônicas consideradas "tradicionais". Eles são vistos como vítimas da história, prejudicados pelo contato com a sociedade européia e com as sociedades nacionais. Suas culturas são consideradas sem coerência própria, uma vez que elas sofreram mudanças históricas que os distanciam da genuína cultura tradicional anterior ao contato com os estrangeiros. Se nós seguirmos esta abordagem das culturas amazônicas, deveremos olhar para as políticas educacionais e a reforma da terra do estado peruano para entender por que os nativos do Baixo Urubamba falam sobre a escola e a *Comunidad Nativa*, e não sobre a cultura dos povos nativos. Igualmente, a reivindicação dos nativos de serem "de sangue misturado" os exclui da categoria antropológica de culturas nativas amazônicas "puras" e nos isenta da necessidade de analisar sua cultura, o que eles dizem e fazem.

Mas se ouvirmos o que os nativos dizem e procuramos entendê-los, chegaremos a uma conclusão radicalmente diferente. Ao evocar a escola e a *Comunidad Nativa* como base para a ação comunitária, eles evocam, simultaneamente, por contraste, as vidas de seus ancestrais, que viveram na floresta. Especialmente,

eles evocam as narrativas de escravidão e opressão sofridas por seus ancestrais e por alguns parentes mais velhos. Os ancestrais foram escravizados pelos brancos e seus descendentes viveram e trabalharam em sistema de débito ("barracão") nas *haciendas*. Os mais velhos viveram essa experiência de violência e as "aldeias reais" de hoje foram vitórias obtidas frente à oposição dos patrões brancos. Cada referência à escola e à *Comunidad Nativa* ressoa contra a narrativa de violência e opressão. Para os nativos, "*ser civilizado*" não é oposto a uma cultura idílica "tradicional" que vem se perdendo, mas sim se opõe à ignorância e ao desamparo dos antigos ancestrais moradores da floresta. Ser "civilizado" é ser autônomo, viver em aldeias de acordo com os valores dos próprios nativos, ao invés de viver dos caprichosos desejos de um patrão.

Quais são esses valores? Falando com os nativos, logo se apreende que eles querem "viver bem", como eles mesmos dizem. Eles querem comer "comida de verdade", que são os produtos de suas hortas, da pesca do rio e caça da floresta. Querem morar com seus parentes, que lembrarão de sua fome e irão alimentá-los. Querem morar em comunidades pacíficas e felizes, rodeadas por parentes cuidadosos, livres da opressão dos patrões. Seus valores são os valores do parentesco. Como mostro neste estudo, o idioma do parentesco permeia toda a sua linguagem, a escola e a *Comunidad Nativa* são idiomas de parentesco, quando vistas de dentro da cultura nativa. Por causa disto, as pessoas nativas do Baixo Urubamba apresentam um paradoxo para os antropólogos. É o uso que elas fazem da escola e do título legal da terra que as revela como "aculturadas", e diferentes das culturas nativas amazônicas "tradicionais". Mas esta mesma linguagem codifica a centralidade do parentesco em suas relações sociais, revelando-os idênticos a esses outros povos amazônicos. Procuro mostrar que este paradoxo apresenta-se somente porque os etnógrafos insistiram em conceber povos "aculturados" em termos históricos e culturas "tradicionais" em termos a-históricos. O paradoxo é dissolvido quando se abandona a oposição "aculturado"/ "tradicional" como definidora de tipos particulares de culturas.

A abordagem adotada nesta etnografia coloca a história no centro da análise, mas o presente estudo não é uma análise histórica das pessoas nativas do Baixo Urubamba. Ao contrário, ela lida com a história de dentro da cultura dos povos nativos. A constante evocação do passado nas vidas dos nativos deve ser referida a seus próprios valores. Para as pessoas nativas, a história é o parentesco. A história não é experimentada como uma força que vem de fora para corromper uma estrutura atemporal de deveres e obrigações de parentesco. As relações de parentesco são criadas e dissolvidas no tempo histórico que confere significados e influências para os nativos ao serem estruturadas pelas relações de parentesco. Este é um fato de extrema importância, pois desafia a visão dominante dos povos nativos amazônicos como historicamente impotentes. Este estudo procura mostrar que os povos nativos amazônicos são agentes históricos ativos e que para entender sua agência precisamos compreender os significados culturais de suas ações, tanto agora quanto no passado.

As comunidades nativas do Baixo Urubamba

Meu interesse em estudar os Piro do Baixo Urubamba veio de um breve contato que tive com os Campa das áreas do Gran Pajonal, Tambo e Ene em 1978. Estas pessoas, apesar de uma longa história de contato com estrangeiros[1], correspondiam à imagem que eu tinha

1. Veja Varese, 1973b, Bodley 1970 e Lehnertz 1972 sobre a história dos Campa.

de uma cultura nativa amazônica "tradicional": eram largamente monolíngues em Campa, sua cultura material era basicamente de manufatura local e tinham poucos contatos diretos com pessoas não-Campa. Ao planejar estender meu trabalho de campo para o doutorado, decidi estudar um povo nativo amazônico que estivesse em contato mais próximo com povo não-nativo. Optei pelos Piro do Baixo Urubamba que moram perto dos Campa, mas que estão em contato muito mais intensivo com os brancos. Interessava-me especialmente a organização social das aldeias piro e como esta organização estava relacionada à sua integração no mercado de trabalho madeireiro. Mais especificamente, eu estava interessado em como os Piro mantinham sua identidade étnica face a esse contato, com respeito particularmente aos altos níveis de casamentos interétnicos que foram registrados entre eles pela missionária Matteson (1955: 25) do *Summer Institute of Linguistics* e pelo missionário dominicano Alvarez (1957). Esses autores, ambos com longa experiência entre os Piro, produziram vários trabalhos que, apesar de indicarem o envolvimento intensivo dos Piro com seus vizinhos nativos e brancos, subentenderam que essas pessoas formavam um grupo étnico discreto na área do Baixo Urubamba. Outros autores deram a mesma impressão sobre os Piro (*i.e.* Loeffler e Baer 1974, Chirif e Mora 1977, Ribeiro e Wise 1978). Além disso, uma considerável literatura histórica traçou o percurso dos Piro através dos séculos desde seu primeiro contato com os europeus no século XVI.

A despeito de não alimentar ilusões de que veria uma antiga cultura amazônica nativa, mesmo assim minha primeira experiência direta com as pessoas nativas do Baixo Urubamba foi um pouco chocante. Conheci as comunidades de Huau, Santa Clara e Nueva Itália em 1980, quando o céu baixo da estação chuvosa encobrindo as águas lodosas e volumosas do Urubamba compunha uma cena deprimente. Todos vestiam roupas de estilo ocidental, muitas casas tinham telhado de zinco, mobília de estilo europeu e a maioria das ferramentas usadas eram de manufatura não local. Essas comunidades não tinham, de imediato, nada do charme exótico das aldeias Campa que conhecera anteriormente. A comunicação com essas pessoas deveria ter sido mais fácil do que foi com os Campa do Ene ou do Pajonal, pois a maioria das pessoas do Baixo Urubamba são perfeitamente fluentes em espanhol. Muitos não falam outra língua. Mas talvez devido a esta aparente facilidade, estava ciente de que muitas pessoas não gostavam da minha presença entre elas e mesmo suspeitavam de minhas intenções de estar por lá.

Essas foram, obviamente, simples impressões iniciais. Mas não tinha a sensação, conforme se passavam as semanas e meses, de que esta "aculturação" fosse um aspecto superficial dessas comunidades, sob o qual a cultura piro funcionava como no passado. Na verdade, os Piro mostravam ser extremamente evasivos sobre sua cultura. Por mais que fosse óbvio que muitas pessoas ao meu redor falassem Piro e fossem identificadas como Piro tanto por elas mesmas quanto pelos outros, eu não me sentia seguro de estar realmente entre os Piro. Muitas pessoas nas três comunidades ao redor da boca do rio Huau não são Piro, em nenhum sentido. Muitos são Campa, outros são imigrantes da parte mais baixa do Ucayali ou da cidade de Pucallpa. Algumas dessas pessoas falam Piro, mas muitas não. Até mesmo entre aquelas que se dizem Piro há quem não possa falar essa língua e o mesmo é verdade entre os Campa, com respeito à língua Campa. De maneira mais confusa, o fato de uma pessoa ser Piro ou não parecia depender do meu interlocutor: a mesma pessoa poderia ser identificada por alguém como Piro, por outro como Campa e por um terceiro como *moza gente*, um termo que pode

ser traduzido como "mestiço". Além disso, individualmente as pessoas poderiam trocar sua auto-identificação dependendo da ocasião. Uma mulher se afirmava como sendo Piro para alguns visitantes Campa, enquanto que uma semana mais tarde ela anunciava para outros visitantes: "*Yo Campa!*", "Sou Campa!".

Essa complexidade na identificação estava ligada a um sistema lingüístico que era completamente inesperado. Com exceção das crianças e de alguns homens de Ucayali, as pessoas que moravam nas comunidades que eu conhecia melhor eram multilingües. A maioria dos adultos falava espanhol fluente e qualquer uma das duas línguas, Piro ou Campa; alguns adultos falavam as três, e algumas pessoas mais velhas falavam Piro e Campa, mas não espanhol. Freqüentemente, as conversas cotidianas envolviam duas línguas diferentes, às vezes três: um locutor falava Piro, enquanto seu interlocutor respondia em espanhol, e um terceiro interviria na conversa em Campa. A maioria das crianças falava somente o espanhol. Entretanto, seus pais, e especialmente suas mães, freqüentemente se dirigiam a elas em Piro ou Campa. Eu não pude entender bem como as crianças aprenderam o espanhol, uma vez que esse padrão era tão bem desenvolvido em crianças pré-escolares quanto nas mais velhas. Quando, em desespero, eu perguntava às pessoas nativas sobre este problema, elas pareciam não achar nada particularmente estranho nisso, apontando simplesmente que seus filhos nunca tentaram falar a língua nativa dos pais. Durante os primeiros meses de trabalho de campo, busquei achar uma comunidade mais "Piro" para estudar, e, com este fim, viajei rio acima para Sepahua. Entretanto, até onde posso afirmar, todas as comunidades Piro eram caracterizadas pelo mesmo nível de heterogeneidade.

Apesar da complexidade das questões de identidade e língua, as pessoas das comunidades de Huau, Santa Clara e Nueva Itália falavam sobre elas mesmas e sobre seus vizinhos de forma extremamente consistente. Todas realçavam, ao falarem comigo, que eram *gente civilizada*, e diferenciavam a si mesmas dos Campa do Gran Pajonal e do Amahuaca e Yaminahua, que habitavam a parte oriental do Baixo Urubamba, que eram, por sua vez, *gente de monte*, "gente da floresta", ou *índios bravos.* As pessoas me diziam que seus ancestrais também eram "gente da floresta", mas que elas mesmas se tornaram "civilizadas". Os comentários depreciativos sobre a "gente da floresta" eram uma constante característica da vida cotidiana: as crianças mal comportadas eram repreendidas com exclamações de "Yaminahua!" ou "Amahuaca!".

A princípio supus que essa constante referência a eles mesmos como "civilizados" e aos seus vizinhos como "gente da floresta" não civilizada era resultado da nossa interação. Reconhecendo-me como um estrangeiro poderoso, os nativos estavam motivados, eu imaginei, a enfatizar nossa civilidade comum, em oposição aos "índios bravos". Suspeitei que esta constante fala sobre o tema de ser civilizado era um tipo de racismo e auto-aversão, que essas pessoas odiavam o "povo da floresta" porque saberiam que elas também eram "pessoas da floresta", desprezadas pelos brancos. Ao perderem sua própria cultura, esses nativos tiveram que se defrontar com os aspectos mais brutais e sem sentido da cultura dos brancos. Neste momento, eu estava particularmente influenciado pela análise de Cardoso de Oliveira sobre a situação problemática do *caboclo* do Alto Solimões: o *caboclo* é o índio que não se vê como um Tukuna, mas como um ser inferior através dos olhos do "Mestre", o homem branco (1972: 83). Isso pareceu extremamente apropriado às pessoas do Baixo Urubamba.

Quando tentei coletar dados sobre a organização social dessas comunidades nativas, encontrei a mesma situação. Longe de apelar ao parentesco, matrimônio ou chefia como princípio de organização social, os nativos apelavam,

constantemente, para duas, instituições: a legalmente reconhecida *Comunidad Nativa* e a escola. A *Comunidad Nativa*, baseada na lei de reforma de terras ocupadas no Peru amazônico promulgada no início de 1970, parecia um princípio organizacional peculiarmente inadequado para esse povo. No tempo do meu trabalho de campo, Santa Clara era somente uma *Comunidad Nativa* registrada há cinco anos, enquanto que as comunidades vizinhas haviam se registrado um ano antes de Santa Clara. Por que esta instituição nova deveria dominar o relato da organização social dos nativos? Como uma complicação a se somar ao problema da identificação, o povo local habitualmente se auto-identificava nas conversas como *gente nativa*, uma designação que suprimia as diferenças tribais, mas que enfatizava a diferenciação entre eles e os brancos. Quando perguntava aos informantes o significado do termo *yine* – que a literatura invariavelmente traduz como a autodenominação dos Piro[2] –, me diziam enfaticamente que o termo significava "povo nativo", e não "Piro". Como uma autodenominação, *gente nativa* era uma estranha denominação, uma vez que só pode ter entrado no uso local com o registro das comunidades nativas[3]. Até mesmo o nome que este povo usava para se autodescrever era inautêntico, emprestado do Estado peruano.

Com relação às escolas no Baixo Urubamba, sendo instituições mais velhas, que começaram no início dos anos de 1950, podendo, em conseqüência, ser atribuída a elas uma maior "tradição", parecia ainda assim menos apropriado que funcionassem enquanto princípio organizador da estrutura da comunidade. A escola parecia personificar tudo o que ameaçava a cultura nativa amazônica. Em Santa Clara, o currículo escolar excluía quase toda referência à cultura tradicional, e a instrução era exclusivamente em espanhol. Perguntava-me se os nativos do Baixo Urubamba tinham sido tão traumatizados em suas experiências com a sociedade peruana nacional e com a civilização ocidental em geral, a ponto da frágil linha da cultura tradicional haver se quebrado, forçando-os a fazer o melhor que podiam com os detritos deixados para trás desta experiência histórica cruel.

Mas se essa explicação parecia vigorosa, deixava muita coisa sem explicação. Para começo, os nativos que cheguei a conhecer não pareciam confusos ou profundamente perturbados e, muito menos, infelizes. Ao contrário, pareciam muito convictos e tinham um considerável senso de humor. Tinham, em certas áreas, um apreço muito alto por si mesmos. Isto era particularmente perceptível com respeito à comida. Inicialmente, as pessoas me pediam desculpas por serem incapazes de me prover de comidas a que supunham que eu estaria acostumado. Quando ficou claro que eu estava bem feliz em comer banana da terra cozida, peixe do rio e cerveja de mandioca, eles se tornavam efusivos em seus elogios, pois ficava óbvio que eu gostava de *comida verdadeira*. Durante todo meu período no Baixo Urubamba, toda vez que eu visitei uma casa estranha, a anfitriã perguntava, nervosa, aos meus companheiros, se eu "sabia como beber cerveja de mandioca". Meus companheiros anunciavam alto: "*El sabe tomar!*" ("ele sabe como tomar!") e eu poderia ser incluído na apresentação das grandes tigelas de cerveja. Freqüentemente, depois de uma refeição particularmente boa de algum tipo de caça altamente apetitosa, as pessoas me perguntavam: "Como você irá voltar para seu país? Você não pode comer essas coisas lá".

2. Veja Matteson (1965: 397); Alvarez (1970: 36); Chirif e Mora (1977: 170); d'Ans (1982: 262); Ribeiro e Wise (1978: 157).
3. Os termos *gente nativa* ou *los nativos* foram introduzidos pela agência de reforma agrária SINAMOS (*Sistema Nacional de Apoyo a la Movilización Social*) para substituir termos como *índio* ou *indígena*, ambos considerados pejorativos para funcionarem como palavra de ordem de um sistema de reforma agrária progressista.

A falta de interesse na cultura "tradicional" que havia me deprimido tanto em minha primeira estadia no Baixo Urubamba se revelou com o tempo algo mais complexo. Em aldeias como Santa Clara, ninguém vestia o *cushma*, roupa de algodão trançado em estilo antigo, preferindo roupas compradas em lojas, mas a comida comprada em loja era considerada com desprezo, como um último recurso quando tudo mais falhara. Todos queriam comer a caça e a pesca da floresta e do rio, banana da terra e cerveja de mandioca. E enquanto as pessoas me diziam que agora elas eram civilizadas, e moravam em comunidades legalmente registradas que giravam em torno da rotina diária da escola, elas eram veementes nas críticas da vida das cidades como Pucallpa, onde as pessoas eram más e a comida não era de graça. Onde inicialmente ouvira nada além de desprezo pelos "índios selvagens", tornei-me, posteriormente, mais sensível às convicções dos nativos de que eles viviam de uma maneira que era, do ponto de vista moral, superior às vidas das pessoas da cidade, aquelas mesmas que eles pareciam se empenhar arduamente por imitar. Comecei a entender que meu próprio interesse em "índios selvagens" ou na cultura dos ancestrais, abertamente expresso por mim quando cheguei, havia preocupado os nativos. Havia falado com eles como um missionário ou um chefe branco, romanceando as vidas do "povo da floresta". Os nativos são perfeitamente cônscios de que este romance vai ao encontro de manipulação e exploração do "povo da floresta" ignorante. Antes de nos conhecermos melhor, os nativos temiam que eu fosse um poderoso estrangeiro. Ao morar com eles aprendi aos poucos a ouvir com cuidado o que diziam e a agir em relação a eles com respeito, valor altamente valorizado em suas relações interpessoais. Ao fazer isso, me disseram mais tarde, havia me tornado "como família", confiável, respeitável e memorável.

Essa experiência pessoal se refletiu em minha posição analítica. Tornou-se claro que as vidas dos nativos do Baixo Urubamba não poderiam ser entendidas em termos de uma oposição entre uma cultura "tradicional", que estava sendo perdida, e uma cultura "moderna" que tomara seu lugar. As coisas eram muito mais complexas. Por que o povo indicava a *Comunidad Nativa* e a escola, ambas instituições externas, para explicar porque as pessoas moravam juntas em aldeias onde a atividade mais importante era um ciclo incessante de distribuição de carne de caça e cerveja de mandioca? Que lógica ligava a afirmação dos nativos de que eles eram um "povo civilizado" à sua óbvia preferência por comida tirada da floresta? Um indício para uma solução possível repousa em uma história que me contaram tantas vezes que ela quase equivale ao mito de origem de toda a área do Baixo Urubamba. Era-me dito, com respeito a alguma pessoa em particular, que o pai dele ou dela era de *afuera,* "de fora" (de fora do Baixo Urubamba ou mesmo da Amazônia), enquanto que a mãe dele ou dela era uma *paisanita*, "uma mulher da tribo", ou seja, uma mulher Piro ou Campa. Tal afirmação se referia especialmente àquelas pessoas conhecidas como *gente blanca*, "gente branca", os madeireiros locais ou os donos de loja no centro administrativo de Atalaya. Ocasionalmente, me foi contado sobre um patrão local particular ou um chefe, que ele era "de fora", mas sua mulher era Campa. A imagem é potente para o povo do Baixo Urubamba: um homem estrangeiro casa com uma mulher local e permanece para criar as crianças na área. É também uma imagem verdadeira da maioria dos próprios Piro, assim como muitos Campa, que são produto de várias gerações desses casamentos interétnicos. Constantemente me era dito pelo povo nativo, "*Somos gente mezclada, somos de sangue mezclada*", "nós somos um povo misturado, nós somos de sangue misturado". A heterogeneidade dos habitantes dessas comunidades nativas, seu

multilingüismo e sua afirmação aparentemente contraditória de valores opostos estavam, assim, intimamente conectados a sua auto-identificação como "povo misturado".

Culturas nativas Amazônicas: etnografia e história

Face à situação etnográfica esboçada acima procurei, em campo e nas análises posteriores dos dados, entender as comunidades nativas do Baixo Urubamba nos termos dos estudos prévios dos povos nativos amazônicos. Os nativos do Baixo Urubamba são um exemplo clássico de um povo Amazônico "aculturado", foi inicialmente para estudos de aculturação e mudança social que me voltei. A despeito da variedade de abordagens existente na literatura, achei todas insatisfatórias para a análise do Baixo Urubamba: todas falharam quando procuraram relacionar história e etnografia e, em particular, o significado da história para os povos nativos amazônicos.

Acumulamos hoje várias tendências importantes nas análises de povos "aculturados" na Amazônia. Uma das primeiras abordagens é aquela que eu irei chamar de estudos de aculturação, representada pelos trabalhos de Wagley e Galvão, Baldus e Murphy[4]. O foco nesses estudos é o processo pelo qual uma cultura amazônica nativa muda por assimilação das características culturais de outra sociedade com a qual ela veio a ter contato historicamente. Neles, o contato entre culturas é o canal ao longo do qual as características culturais circulam e é de pouco interesse nele mesmo. O tema central para o projeto dos estudos de aculturação é o conceito de "assimilação": após um período suficientemente prolongado de contato e mudança cultural, a cultura particular da sociedade nativa amazônica se torna idêntica às suas vizinhas, e, em conseqüência, seus membros se tornam assimilados à sociedade envolvente. A imagem dominante da história amazônica apresentada pelos estudos de aculturação é a de povos amazônicos nativos perdendo suas culturas distintas e se tornando assimilados à massa não-indígena de camponeses rurais, um prognóstico encontrado no estudo de Wagley e Galvão sobre os Tenetehara do Maranhão (1949). Um tema similar é encontrado no trabalho de Bodley sobre os Campa (1970), no qual ele mapeia a transformação socioeconômica dos Campa de uma cultura tradicional, através do sistema de *patrón*, para uma comunidade moderna baseada no cristianismo e nas relações de mercado[5].

Esta abordagem talvez se encaixe nos nativos do Baixo Urubamba muito bem, mas é vencida pela complexidade da estrutura cultural da área. Quem está aculturando quem no Baixo Urubamba? Ao passo que existe um grande acúmulo de documentação histórica dos povos do Baixo Urubamba desde a metade do século XVI, é extremamente difícil decidir se qualquer prática particular do povo nativo contemporâneo deriva ou não do contato histórico com outros povos, ou, ao menos, quando tal prática foi adotada. Um exemplo simples disto é o uso do espanhol. Obviamente, os povos Pré-Colombianos do Baixo Urubamba não falavam espanhol. Mas quando o espanhol começou a ser usado pelo povo nativo do Baixo Urubamba? Poder-se-ia supor que o espanhol começou

4. Os exemplos são Wagley e Galvão (1949), sobre os Tenetehara, Galvão (1959), sobre os povos do Rio Negro, Baldus (1964), sobre os Tapirapé, e Murphy (1960), sobre os Mundurukú.

5. Os trabalhos tanto de Murphy (1960) e Bodley (1970) são, de alguma forma, diferentes dos estudos de aculturação mais antigos, pois eles enfatizam a mudança econômica ao invés de mudanças culturais abstratas. Entretanto, eles permanecem no interior da mesma tradição, dado que eles vêem a mudança econômica como a força motora da mudança das culturas tribais para culturas não-tribais.

a ser usado seguindo o contato intensivo com os chefes da borracha que falavam espanhol por volta do final do século, ou mesmo como um resultado da educação bilíngüe nos anos de 1950. Mas viajantes do Baixo Urubamba de meados do século XIX notaram que ao menos alguns dos Piro podiam falar espanhol, e considerando os laços comerciais antigos tanto nos Andes quanto no resto da Amazônia, o padrão era provavelmente mais velho ainda. Além disso, o espanhol falado no Baixo Urubamba é um dialeto distinto, comum para a bacia do Ucayali, e contém muitos itens léxicos de Quéchua e outras origens indígenas. Portanto, a qual cultura ele deveria ser referido? É claro que não ao espanhol europeu, nem ao espanhol da costa do Peru andino. Problemas similares de origens culturais nascem em relação a muitos aspectos culturais do povo nativo do Baixo Urubamba.

As dificuldades que encontrei com uma abordagem de aculturação para o povo nativo do Baixo Urubamba fizeram a análise alternativa de Ribeiro e Cardoso de Oliveira, no Brasil, e Varese, no Peru, parecer mais atrativa[6]. Em desacordo direto com os estudos de aculturação, esses autores, e muitos outros nesta tradição, argumentam que o contato não é um canal inerte, mas uma relação concreta de dominação. O foco, desta maneira, muda das diferenças abstratas entre culturas para uma única diferença crucial: o desejo por dominação e controle, que é característica da "civilização" ou "sociedade nacional". Para esses autores, as sociedades nacionais são dominadoras, imperialistas e expansionistas, enquanto que sociedades indígenas são insulares, igualitárias e estáticas. Os trabalhos de Ribeiro, Cardoso de Oliveira e Varese estão, claramente, de acordo com a divisão de Lévi-Strauss entre sociedades "frias" e "quentes" (1977: 29). O trabalho de Ribeiro, em particular, está preocupado em traçar a seqüência evolucionista que acompanha a colonização das sociedades indígenas pela sociedade nacional, indo de povos não contatados até o *índio genérico*. Essencialmente, essa seqüência, que Ribeiro chama de "transfiguração étnica" consiste na remoção violenta de toda especificidade cultural dos povos indígenas, até que eles permaneçam como "entidades étnicas" destituídas de toda especificidade cultural (1970: 446).

O problema em aplicar este modelo em particular no Baixo Urubamba é o de ser praticamente impossível decidir quem pertence à sociedade nacional e quem pertence à sociedade tribal. Por exemplo, vários dos homens de uma comunidade como Santa Clara não iriam identificar a eles mesmos com nenhum grupo tribal: esses homens, tão importantes e ativos nos negócios da comunidade, deveriam ser considerados como membros da sociedade nacional? Similarmente, muitas mulheres Piro, Campa e Amahuaca moram com seus maridos não-nativos fora das comunidades nativas: essas mulheres deveriam ser consideradas membros da sociedade tribal? Ainda mais confuso é o fato de as muitas pessoas brancas locais, incluindo o ex-prefeito da Atalaya, serem atribuídas relações de parentesco com o povo nativo. Essas pessoas são membros da sociedade nacional ou tribal? Tais problemas fazem o tipo de análise proposta por Ribeiro extremamente problemática, pois estas análises repousam na oposição entre sociedade nacional e tribal.

Os mesmos problemas se aplicam à análise da situação interétnica feita por Cardoso de Oliveira. Em seu estudo dos Tukuna do Alto Solimões, Cardoso de Oliveira argumenta que há uma contradição entre a sociedade nacional e a sociedade tribal, e que cada uma é caracterizada por um "campo semântico" distinto que inviabiliza a comunicação entre elas (1972: 31-2). No Baixo Urubamba, existem certas

6. Veja Ribeiro (1970), sobre todo o Brasil, Cardoso de Oliveira (1972), sobre os Tukuna, e Varese (1973 e 1972) sobre os Campa.

diferenças práticas muito importantes entre os brancos e os nativos, mas duvido que qualquer comunicação entre eles seja impossível. Se as pessoas habitualmente tecem comentários pejorativos a respeito do comportamento umas das outras, esses comentários revelam não ignorância ou confusão, mas, ao contrário, um conhecimento profundo dos valores dos outros. Por exemplo, o povo branco local freqüentemente me dizia como o povo nativo era sujo. Isto não era um mau entendido dos valores diferentes dos nativos sobre higiene, mas um insulto bem deliberado. Os brancos sabem quanto os nativos são sensíveis a esta acusação. Igualmente, os nativos acusam os brancos de serem sovinas com a comida, e de cobrar dos visitantes por hospedagem. Isto também é um insulto intencional, atacando a convicção dos brancos de que eles são hospitaleiros. Mas geralmente os nativos e os brancos revelaram, em conversas comigo, um extenso entendimento das motivações e valores uns dos outros. Realmente, valores tais como limpeza e generosidade com a comida são gerais para qualquer um do Baixo Urubamba: os brancos e os nativos diferem somente em eleger suas urgências como fontes de ação. Isto não é um problema de tradução, mas sim de poder. Os conflitos entre os brancos e os nativos no Baixo Urubamba derivam não de incompreensão mútua, mas do fato de que eles entendem um ao outro muito bem.

Outra abordagem, relacionada aos estudos de conflito interétnico e, mais incidentalmente, aos estudos de aculturação, é encontrada nos estudos de etnicidade. Esta abordagem é representada pelo trabalho de Whitten sobre os Canelos Quíchua (1976 e 1985), por Scazzachio sobre os Lamista Quéchua (1979) e por Stocks sobre os Cocamilla (1976 e 1984). Nestes estudos, apesar de uma certa dependência de análises históricas, o foco é, primordialmente, a construção dos valores de diferentes grupos étnicos e a relação entre eles. Implicitamente, estes estudos questionam a noção de assimilação, por revelar como culturas amazônicas nativas podem mudar com o passar do tempo enquanto mantêm uma diferenciação dos vizinhos não nativos. Entretanto, tentar usar este enquadramento para as análises do Baixo Urubamba levou-os aos mesmos tipos de problemas que emergiram do trabalho de Ribeiro e de Oliveira: como alguém define a identidade étnica no Baixo Urubamba? A manutenção das fronteiras (veja Barth, 1969) dificilmente poderia ser a característica mais importante dessas comunidades cheias de "povos misturados".

Obviamente, seria difícil analisar o sistema social do Baixo Urubamba como a interação de grupos étnicos discretos, dado a multiplicidade de identidades. Mas, igualmente, é questionável se tal abordagem faria avançar nosso entendimento deste sistema, pois é a multiplicidade de identidades, e como estas funcionam como um sistema, que deveria constituir o interesse primordial. Whitten (1976 e 1985) e Taylor (1981) notaram uma situação muito similar a essa do Baixo Urubamba entre os Canelos Quíchua, Shuar e Achuar do Equador, mas suspeito que o uso da etnicidade como um enquadramento metodológico obscureceu, mais do que elucidou o problema. Blu, em seu estudo dos Lumbee dos EUA, comenta:

> Idealmente, o termo etnicidade deveria ser completamente deixado de lado como um termo intercultural analíticamente útil. Ao invés, deveria ser restrito àquilo que faz de melhor, a saber, uma importante forma de diferenciação social nos Estados Unidos. Mas sendo que isso é tão provável quanto a nossa suspensão do uso do termo raça exceto em um senso genético estrito, alguma outra solução terá que ser encontrada. Certamente, nenhum uso dos termos "étnico" e "etnicidade" deve ocorrer sem extensiva e detalhada descrição da situação a qual se refere em termos tanto sociológicos quanto culturais (1980: 227).

Este é, precisamente, o problema no Baixo Urubamba: o que, exatamente, significam termos como "Piro", "Campa", "*mestizo*", ou "branco" para o povo local? É fato que estes termos se referem a algum tipo de diferença, mas não são claras essas diferenças. Não temos nenhuma razão para pressupor qualquer conteúdo particular para esses termos, nem para supor que esses modos de classificação são idênticos as nossas próprias visões de fora do que seriam "tribos" amazônicas ou "grupos étnicos". O mesmo se aplica ao trabalho de Whitten sobre os Canelos Quíchua. Na sua impressionante etnografia dos Canelos as noções de cultura e identidade e a multiplicidade de aspectos e densidade simbólica que envolvem encaixam-se incomodamente no enquadramento da etnicidade (1985: 107-63).

O problema central em todos os modos de análise discutidos acima é a prioridade analítica dada à história. A cultura da sociedade nativa amazônica em estudo é entendida em termos de uma modificação de uma situação anterior, base original ou cultura "tradicional", ou em termos de contato interétnico gerido pela história. Igualmente, a categoria social ao redor da qual a análise é construída é a das fronteiras geradas pelo contato histórico de diferentes culturas ou sociedades, de modo que a distinção categórica considerada importante é aquela que se estabelece entre os portadores da cultura tradicional e os portadores da cultura estrangeira, entre os membros da sociedade tribal e os membros da sociedade nacional ou entre grupos étnicos que existiram antes desse contato. Para todos esses modelos de análise, o foco está na transformação da cultura ou sociedade "tradicional" sob o impacto do contato com uma cultura ou sociedade de fora. Esse processo é concebido como história.

Em *O Pensamento Selvagem*, Lévi-Strauss argumenta que não pode haver história final porque todas as histórias devem ser referidas a um sujeito particular para quem esta história tem significado (1966: 257). A etnografia, neste sentido, é a descoberta desses significados dos sujeitos particulares. Desta perspectiva, nós podemos ver que os estudos discutidos acima freqüentemente falham enquanto etnografias. Pouca atenção é dada nesses estudos à explicação de por que e como o povo contemporâneo fala e age. Realmente, em contraste marcado com etnografias de povo "tradicionais", os escritores muitas vezes descartam ou criticam informações particulares dos informantes como se estas não fossem dados etnográficos a serem explicados. Assim, Cardoso de Oliveira descreve o relato de seu informante Tukuna sobre a propriedade da terra como "falsa consciência" porque é fora daquilo que Oliveira supunha como o sistema de posse de terra "tradicional" dos Tukuna (1972: 94). Similarmente, Ribeiro descarta o relato de Las Casas do uso do termo caboclo no rio Tapajós como "percepções locais que confundem posições socioculturais distintas" (1970: 376). Certamente, o dever do etnógrafo é analisar os sistemas de posse de terra e classificação social, e não fazer preleções aos informantes sobre qual seria a sua verdadeira cultura.

A etnografia de Whitten sobre os Canelos Quichua levanta uma questão fundamental sobre a forma pela qual a etnografia de povos amazônicos "aculturados" tem sido escrita. Assim como os nativos do Baixo Urubamba, estes povos têm sido descartados como um povo "aculturado" de pouco interesse adicional. Mas o trabalho de Whitten revelou uma cultura de complexidade notável, particularmente na dicotomia *alli runa* / *sacha runa* ("pessoa cristã" / "pessoa da floresta") (1976). Similarmente, a análise de Taylor sobre as reações dos Achuar à influência missionária mostra a importância de endereçar o entendimento dos povos nativos amazônicos para instituições como a escola (1981). A força dessas análises vem de sua

preocupação com os significados culturais dos povos nativos amazônicos, mesmo quando esses significados se referem a aspectos aparentemente externos de suas vidas. Nesses estudos, e em outros mais recentes, como de Fernández (1986), Muratorio (1987) e Faulhaber (1987), a história cessa de ser de fora das culturas nativas amazônicas, infringindo sobre eles, e toma seu lugar de direito dentro delas.

Assim, uma solução para os problemas analíticos de entender as comunidades nativas do Baixo Urubamba, e a que sigo aqui, é explorar os discursos locais de identidade, cultura e história. Ao invés de tentar identificar uma cultura "tradicional" em documentos históricos, poder-se-ia indagar aos nossos informantes como era do ponto de vista deles, a cultura dos "povos antigos". Similarmente, ao invés de tentar identificar cada pessoa no Baixo Urubamba como portador de uma cultura particular, como membro de uma sociedade tribal ou nacional particular, ou um grupo étnico particular, podemos explorar as categorias salientes de identidade usadas pelos próprios povos locais. Além disso, ao invés de tentar enquadrar a história do Baixo Urubamba no esquema ou dos estudos de aculturação ou de contato, podemos indagar ao povo local quais processos e eventos eles consideram significativos em sua história.

Ao explorar porque a *Comunidad Nativa*, a escola e o idioma de "povo misturado" são tão importantes para os nativos do Baixo Urubamba na definição de suas comunidades, não focalizo a história dessas instituições e idiomas, mas sim como estas se relacionam com as outras instituições e idiomas usados pelo povo nativo. Assim, não oponho a importância contemporânea da comunidade nativa ou da escola para os nativos à organização "tradicional" da aldeia, mas prefiro explorar a maneira que os nativos opõem a *Comunidad Nativa* e a escola a outros idiomas, como "viver na floresta" ou ser "escravos dos patrões". O método é, primordialmente, etnográfico, ao invés de histórico. No lugar de apelar para o que nós conhecemos sobre a recente organização social das comunidades nativas do Baixo Urubamba para elucidar sua organização contemporânea, foco aquilo que o povo nativo afirma sobre sua organização comunitária e como isto se relaciona com o que disseram ou fizeram em outros aspectos de suas vidas.

Essa metodologia levanta um sério problema. Não disponho de nenhuma boa evidência dos idiomas da organização comunitária que os nativos usaram dez anos antes do meu trabalho de campo, muito menos de um século atrás. Não busco, assim, relacionar os dados que recolhi com os relatos históricos do Baixo Urubamba. A questão é identificar como o povo local usa seus idiomas e tal investigação não deveria ser prejudicada neste momento por tentativas de encaixar essas práticas a um discurso externo sobre história. Isto é particularmente importante já que os povos nativos dão considerável ênfase a sua própria narrativa histórica local para explicar a natureza de sua cultura. Estive assim preocupado em elucidar o que esta narrativa significa para os nativos e não se ela se amolda em uma reconstrução da história local vinda de fora, feita por meio da análise de evidências documentadas. Como Strathern afirmou em sua análise da noção de aldeia na Inglaterra rural, "quando os moradores de Elmdon dizem, então, que fulano é uma verdadeira pessoa de aldeia, ou um recém chegado declara que as verdadeiras famílias de Elmdon têm estado lá por gerações, nós não devemos perguntar se é verdade, mas porque isso importa" (1981: 17). O problema aqui é de análise histórica: ao passo que seria ridículo argumentar que a importância da *Comunidad Nativa* ou da escola para os nativos do Baixo Urubamba é tradicional, uma simples afirmação de que não é não nos ajuda a entendê-la. Diferentemente do que se passa com

certas partes da Amazônia, é possível construir esta história do Baixo Urubamba com alguma profundidade, mas a riqueza comparativa da documentação histórica é ilusória num certo sentido. Tanto missionários quanto viajantes nos proveram de breves relatos sobre os povos nativos da área ao longo dos quatro últimos séculos, mas em muitas áreas vitais a documentação é precária e enigmática. Esses escritores tiveram relativamente pouco interesse ou experiência com os nativos, pois eles não eram antropólogos. Eu não questiono que estudos históricos são importantes, mas eu questiono a prioridade analítica da história. Lévi-Strauss (1981: 627) argumentou que novas estruturas são transformações das estruturas antecedentes, e, assim, a história não tem começo. A própria noção de um único momento, quando a mudança histórica começa, é uma ilusão. O passado do Baixo Urubamba está além do nosso alcance, e sua prioridade analítica é duvidosa. Assim, a explicação histórica deve ser deixada de lado por enquanto, e o foco deve se dirigir para o que os antropólogos fazem de melhor: etnografia.

Seguindo Lévi-Strauss, minha preocupação aqui é com o significado da história para os nativos do Baixo Urubamba, ao invés de qualquer história a respeito deles. Quando eu discutia a história da área com meus informantes, ficava óbvio que os nativos têm um interesse forte pelo passado. Eles narram este passado de uma maneira particular, é o relato de como este povo se tornou "gente civilizada", em oposição aos ancestrais "povos da floresta". Além disso, as narrativas históricas dos nativos envolvem uma constante referência ao parentesco e à posição de quem fala em relação ao passado. Tal estilo de narrativa histórica é relacionado ao parentesco, considerado central na constituição da cultura dos nativos, e, conseqüentemente, central para a presente análise. Por este mesmo motivo julgo ser importante evitar o uso das narrativas históricas dos nativos para desenvolver uma história "objetiva" da área. Não porque acredite que os relatos dos nativos sobre o passado não sejam verdadeiros, longe disso, mas por considerar que elas formam parte dos dados etnográficos a serem explorados[7].

O método adotado para este estudo foi o de permitir que os dados etnográficos me levassem o mais longe possível, guiado por uma postura teórica: há um tipo de ordem no discurso simbólico usado pelo povo do Baixo Urubamba. E desde que é melhor trabalhar do conhecido para o desconhecido, sigo a direção dos trabalhos recentes em etnografias de outros povos nativos amazônicos e exploro as áreas do simbolismo temporal e espacial, economia, parentesco e matrimônio, ciclo de vida, padrão de residência, chefia e xamanismo. Esses temas têm sido explorados em um grande número de etnografias recentes da Amazônia, no corpo principal deste trabalho disponho o relato do povo nativo do Baixo Urubamba no contexto desses estudos. Assim como a maioria dessas etnografias, o método seguido aqui é funcionalista, no sentido de uma procura por coerência entre diferentes aspectos da organização social dos nativos do Baixo Urubamba em termos de sua co-presença, no mesmo tempo e espaço. A diferença mais importante é que não faço nenhuma especulação sobre a profundidade do tempo, ou natureza "tradicional" das práticas discutidas aqui[8]. O método central do trabalho de campo foi simplesmente observar o que as pessoas faziam e o que elas diziam para mim e para as outras. Reuni o quanto pude de informação geral sobre o sistema social local e

7. Cf. discussão de tais histórias indígenas em Morphy e Morphy (1984) e Carrier (1987).
8. A qualidade "como se fosse" da presente análise é fortemente "como se fosse" (cf. Leach 1954: 7). Nem reivindico a duração histórica das práticas contemporâneas, e nem que a cultura dos povos nativos forma um sistema fechado.

sua história, mas o foco foi sempre o de observar como os próprios povos locais falavam e agiam.

Conclusão: o Baixo Urubamba na perspectiva amazônica

Segundo Joana Overing, na base das diferentes estruturas sociais das terras baixas sul-americanas está uma única filosofia social: "o universo existe, a vida existe, a sociedade existe apenas à medida que há contato e mistura adequada entre coisas diferentes" (Overing Kaplan 1981: 161). Seu argumento é persuasivo e ressoa nas culturas amazônicas, com suas profundas preocupações com a dualidade, a reciprocidade, a segurança e o perigo da alteridade. As culturas amazônicas tornaram-se variações sobre este tema essencial. Overing Kaplan (1981) e Viveiros de Castro (1986) têm defendido a unidade essencial de todas as culturas indígenas amazônicas, substituindo o evolucionismo e o particularismo das áreas culturais presentes em análises comparativas anteriores. Viveiros de Castro, em particular, destacou que essa unidade é topológica (1986: 276): não existe elemento básico ausente ou presente em cada cultura, mas, antes, todas essas culturas são variantes de uma única estrutura de relações. Nenhuma cultura "possui" essa estrutura básica, sendo que a estrutura existe nas relações transformacionais entre todas elas. Overing e Viveiros de Castro têm mostrado como esta estrutura básica explica as similaridades e diferenças entre as culturas Jê-Bororo do Brasil Central, os povos Tukano do Noroeste amazônico e as culturas Caribe-Piaroa das Guianas.

A filosofia social das pessoas nativas do Baixo Urubamba fornece uma solução para o enigma da diferença – perigosa, porém criativa, e da igualdade – segura, porém estéril, enigma este tão radical quanto aquele encontrado nos povos das Guianas ou do Brasil Central analisados por Overing Kaplan (1981). Segundo esta autora, a residência endogâmica dos Piaroa e os complexos sistemas de metade dos Jê-Bororo obscurecem a identidade e a diferença entre as categorias sociais. Eu poderia sustentar que as pessoas no Baixo Urubamba fazem algo similar, mas de uma forma talvez mais radical. No momento elas têm oposto as identidades pessoais dos contemporâneos às diferenças radicais e perigosas entre os "tipos de gente" de gerações passadas. Cada pessoa no Baixo Urubamba é produto da unidade da extrema diferença nas gerações anteriores. Categorias sociais puras, os "tipos de gente" existem no Baixo Urubamba, mas elas não existem na forma de indivíduos. Essas categorias puras existem como identidades pessoais totais apenas no passado, em países distantes e na experiência dos que tomavam a *datura*. Como os pólos opostos do presente e do parentesco, o passado e a experiência da *datura* definem todas as pessoas vivas no Baixo Urubamba como "pessoas misturadas". O "aqui e agora" do Baixo Urubamba é composto por "pessoas misturadas" vivas, em oposição às categorias puras do passado, da *datura* e dos lugares distantes.

A caracterização de Overing da filosofia sócio-cosmológica dos índios das terras baixas sul-americanas ajusta-se bem às pessoas nativas do Baixo Urubamba. Para que as pessoas pudessem viver nas aldeias verdadeiras como pessoas civilizadas, elas experimentaram um longo e complexo processo de mistura apropriada da diferença, lindamente expresso no idioma das "pessoas misturadas". Para que este processo continue, novas diferenças devem ser encontradas e incorporadas. Isto corrobora o progressismo das pessoas nativas do Baixo Urubamba e sua fascinação pelos "estrangeiros brancos" e os "índios selvagens". É somente por meio desse processo que as pessoas conseguem imaginar a continuação da vida. Encontramos novamente diante do mesmo paradoxo da cultura nativa

do Baixo Urubamba, pois é na sua "falta de tradição" que vislumbramos sua unidade com as culturas "tradicionais". Mas as pessoas nativas do Baixo Urubamba são muito diferentes dos Piaroa, dos Bororo, dos Tukano e dos Araweté. A cultura nativa do Baixo Urubamba pode ser vista, assim, como uma transformação dessas outras culturas, sendo, portanto, essas diferenças de natureza topológica.

A comunidade nativa do Baixo Urubamba, se comparada às aldeias unitárias dessas outras sociedades, é uma comunidade voltada para o exterior. As pessoas nativas não podem imaginar uma comunidade auto-suficiente, pois todas as comunidades são construídas sem a domesticação da diferença radical. A comunidade nativa, lugar do parentesco, imobiliza em seu interior as forças que são mais destrutivas ao parentesco. O conhecimento dos civilizados, que freqüentemente ameaça escravizar as pessoas (dispersando seus filhos e destruindo a co-residência) é controlado na *Comunidad Nativa* e na escola, enquanto o conhecimento dos espíritos maléficos do rio e sobre a floresta, que freqüentemente ameaça matar as pessoas, é controlado nas atividades do xamã. Essas formas perigosas de conhecimento são, assim, utilizadas para defender a energia do corpo e a memória, os processos construtivos centrais da comunidade nativa. Igualmente, os perigos potenciais dessas formas de conhecimento são controlados através dos processos que constroem o parentesco.

Tanto os Piaroa quanto as pessoas nativas do Baixo Urubamba vêem a comunidade como um conjunto heterogêneo de "tipos de gente", embora os "tipos de gente" sejam apenas realidade *post-mortem* para os Piaroa (Kaplan 1975: 203-205). Ambas as sociedades defendem que comunidades são formadas por consangüíneos e acentuam que estes deveriam viver juntos. Mas as pessoas nativas do Baixo Urubamba invertem as políticas matrimoniais dos Piaroa discutidas por Overing (Kaplan, 1975: 146-182, 186-194). Onde os Piaroa apagam os perigos do matrimônio e da afinidade mediante o "casar perto", as pessoas nativas do Baixo Urubamba apagam os perigos do não-parentesco entre os diferentes "tipos de gente" utilizando a produção do matrimônio a fim de ramificar largamente laços de consangüinização entre as novas gerações. Mais comumente, as comunidades nativas do Baixo Urubamba demonstram marcar oposição àquelas sociedades guianenses analisadas por Rivière (1984). Nada poderia estar mais distante da comunidade nativa do Baixo Urubamba que o desejo guianense por grupos locais sem afinidade ou diferença (*ib.*: 70-71), embora isto não oculte o desejo, comum às duas áreas, de comunidades onde todos sejam considerados consangüíneos. A diferença é que as pessoas do Baixo Urubamba vêem sua comunidade como algo a ser criado, enquanto as sociedades guianenses vêem a sua como algo a ser preservado.

As comunidades nativas do Baixo Urubamba, construídas sobre um modelo de intercasamentos entre diferentes "tipos de gente", apresentam grande semelhança com os povos Tukano e Arawak do Noroeste amazônico[9]. Em cada caso, a aldeia isolada não possui realidade separada de seu espaço em um sistema mais amplo de diferentes "tipos de gente". O contraste mais marcante é que, enquanto os povos do Noroeste amazônico freqüentemente recriam a diferença em relação a cada nova geração através dos rituais masculinos de iniciação, as pessoas do Baixo Urubamba vêem cada nova geração como diferença gradativamente misturada. A iniciação masculina no Noroeste amazônico, atuando através de uma elevada oposição entre homens e mulheres e suas capacidades reprodutivas, coloca em contato

9. Cf. S. Hugh-Jones (1979), C. Hugh-Jones (1979), Arhem (1981) e Bidou (1972 e 1977) sobre os povos Tukano, e Hill (1984) sobre um povo Arawak.

cada nova geração masculina com a ancestralidade e, dessa forma, "favorece" a acumulação de gerações (S. Hugh-Jones 1979: 248-251; C. Hugh-Jones 1979: 107-168; J. Hill 1984: 535-539). Onde, no Noroeste Amazônico, a aliança simétrica entre diferentes tipos de gente é produzida no interior do casamento, no Baixo Urubamba o idioma do "sangue misturado" produz tal diferença no âmago do parentesco. Diferentemente do Noroeste Amazônico, onde a diferença primordial de tipos de gente é incessantemente renovada, no Baixo Urubamba o sistema está constantemente se expandindo por meio da mistura continuada e da busca por novas diferenças.

Pode parecer inadequado comparar os "tipos de gente" do Baixo Urubamba aos grupos de descendência unilinear do Noroeste Amazônico. Na tradição antropológica estrutural-funcionalista os "tipos de gente" desempenham funções sociais radicalmente distintas em cada caso e são, portanto, incomparáveis. Entretanto, Overing (Overing Kaplan 1981) tem sugerindo uma ponte ao comparar em suas análises as relações entre os clãs Bororo, os grupos exogâmicos Vaupés e os clãs dos tempos míticos dos Piaroa. A similaridade entre os clãs míticos Piaroa e os "tipos de gente" do Baixo Urubamba não precisa ser trabalhada aqui, mas a associação dos "tipos de gente" do Baixo Urubamba com o território, com a linguagem e conhecimento e com as origens no passado profundo, os coloca muito próximos aos grupos exogâmicos Vaupés. Entretanto, o mais marcante e eloqüente é a similaridade da experiência da comunidade do Baixo Urubamba com a *datura* e a atual organização social dos Bororo (Lévi-Strauss 1970: 37-43; Crocker 1979). Em ambos os casos, a comunidade é formada por categorias sociais mutuamente exclusivas, habitando casas separadas em uma única aldeia.

É tentador argumentar aqui que as pessoas nativas do Baixo Urubamba são forçadas a "alucinar" o que os Bororo alcançam na prática, seguindo uma das famosas comparações de Lévi-Strauss (1973) sobre a pintura facial kadiwéu e a sociedade bororo. A experiência da *datura* presenteia as pessoas nativas do Baixo Urubamba com uma imagem fantasiosa de suas próprias aldeias. Entretanto, não podemos atribuir prioridade analítica da "verdadeira" estrutura da sociedade bororo sobre a "verdadeira" estrutura das comunidades nativas do Baixo Urubamba[10]. Como argumentaram Overing Kaplan (1981) e Viveiros de Castro (1986), a sociedade e a cosmologia não podem ser facilmente separadas no estudo das culturas nativas amazônicas. Quando muito, nas análises comparativas, podemos questionar porque alguém compreende uma solução particular qualquer como a organização da aldeia, enquanto outro a compreende na experiência alucinógena, conduzindo uma solução bastante distinta na prática diária. Além disso, a simples existência de tamanha variedade de organizações comunitárias diferentes na Amazônia sugere que todas são soluções perfeitamente viáveis para o problema de se fazer aldeias.

Se buscamos resposta para o fato de que visões específicas da comunidade são realizadas de formas particulares pelos diferentes povos nativos da Amazônia, devemos abandonar

10. Os Kayapó, como descritos por Lea (1986), elaboram uma instância intermediária entre a aldeia Bororo e a comunidade nativa do Baixo Urubamba. Como os clãs e as linhagens Bororo, as "casas" kayapó (para utilizar uma expressão de Lea) são associadas a nomes particulares e rituais de opulência. Mas, como as comunidades nativas do Baixo Urubamba, em qualquer tempo esses nomes e objetos de rituais de opulência são distribuídos em uma aldeia kayapó através das atuais casas. A complexidade do nome e riqueza transmitidos entre os Kayapó tem pouco em comum com a "cristalina" estrutura da sociedade Bororo, mas muito em comum com a maneira pela qual as pessoas nativas do Baixo Urubamba marcam a produção do parentesco em suas narrativas sobre a história.

qualquer esforço de encontrar uma estrutura "básica" da qual outros sistemas são elaborações. Ao invés disso, no terreno da história, o projeto comparativo deve seguir as pistas sugeridas pelo sistema de transformações topológicas das organizações sociais nativas amazônicas existentes. Melhor que perguntarmos por que as sociedades guianenses não podem criar elaboradas instituições comunais, como os Jê (Rivière 1984: 108-109), ou por que os Jê-Bororo não podem formar relações intercomunais elaboradas como os povos do Noroeste Amazônico (Turner 1979: 175), podemos perguntar por que os povos das Guianas são bons em criar pequenas aldeias densamente entrelaçadas ou por que os Jê-Bororo são bons em fazer grandes aldeias separadas entre si.

Essas formas de organização comunitária são, claramente, adaptações a alguma coisa. Essa "alguma coisa" pode ser somente a própria história. Não devemos saber, *a priori*, o que essa história é para os guianenses, os Jê-Bororo ou os povos do Noroeste Amazônico, mas podemos começar a formular as possibilidades através de uma análise de seus resultados[11]. Essa é uma das mais importantes implicações deste estudo sobre as pessoas nativas do Baixo Urubamba: ao rejeitar as soluções históricas superficiais para as particularidades da organização social dessas pessoas, ele revela a história como o problema central nas análises de todas as culturas nativas amazônicas.

A organização comunitária das pessoas nativas do Baixo Urubamba é uma transformação incomum de outros sistemas nativos amazônicos, mas não é única. O sistema de parentesco do Baixo Urubamba carrega algumas grandes similaridades com aquele dos Canelos Quíchua descrito por Whitten (1976 e 1985). As comunidades canelos são desenvolvidas pelos xamãs (Whitten 1976: 141-161) e guiadas através de um complexo simbolismo espacial que opõe o *caserío* na borda do território comunitário e em contato com o Estado às casas dispersas no centro do território e, portanto, mais próximas à floresta (*ib*.: 1985). No Baixo Urubamba é a escola que serve como o foco da comunidade, não o xamã. Mas as diferenças não são tão dramáticas, pois no Baixo Urubamba o conhecimento representado pela escola e o conhecimento xamânico estão intimamente ligados enquanto modelos. Nos Canelos, o conhecimento xamânico é proveniente de espíritos ancestrais da floresta (Whitten 1976: 148-153); as pessoas manipulam a identidade *caserío*/floresta (*alli runa*/*sacha runa*) na prática social. No Baixo Urubamba, tanto o conhecimento xamanístico quanto o da escola vêm de regiões à jusante e esses poderes externos estão relacionados aos poderes da floresta na criação histórica da *Comunidad Nativa*. Em ambos os casos, há um complexo entrelaçamento entre o "civilizado" e a "floresta" na produção de um termo central, a comunidade composta por parentes.

Os sistemas sociais dos Canelos Quíchua e das pessoas nativas do Baixo Urubamba têm uma característica adicional em comum, pois ambos funcionam através da multiplicidade de identidades pessoais. Em ambos os sistemas uma pessoa pode estar, simultaneamente, em duas categorias formalmente opostas. Isto se comprova, sem dúvida, pela maneira como ambos os sistemas funcionam em contínuo contato com outros sistemas sociais que são organizados de forma diferente. Os Canelos Quíchua intercasam em peso com os Shuar e os Achuar (Whitten 1976 e 1985; Taylor 1981), enquanto as pessoas nativas do Baixo Urubamba intercasam com os Tambo, Campa do Gran Pajonal e com Machiguenga do Alto Urubamba (cf. Casevitz 1977). Whitten e Taylor sustentam que as culturas Canelos Quíchua e Shuar / Achuar, mesmo muito diferentes, são variantes transformacionais (Whitten, 1976; Taylor, 1981: 666-667). O mesmo provavelmente é verdadeiro para a situação do Baixo Urubamba[12]. Esta sugere que um entendimento das culturas nativas amazônicas como sistemas de transformações topológicas é mais que um jogo estruturalista desempenhado por antropólogos e é a prática social concreta de muitos povos nativos amazônicos. Se as pessoas nativas amazônicas podem "alucinar" outros modos possíveis de organização, podem igualmente se ocupar deles na prática. Este assunto novamente levanta a questão da história.

11. Veja Lévi-Strauss (1963) sobre o falso "arcaísmo" dos Nambikwara e Price (1987) para uma interessante solução histórica para esse problema.

Da etnografia à história

O foco principal deste estudo foi a etnografia das pessoas nativas do Baixo Urubamba, e a história foi abordada aqui como um assunto etnográfico, por meio da narrativa histórica das pessoas nativas. Entretanto, muitos problemas históricos emergem dessa etnografia das pessoas nativas. Pretendo aqui discutir como a etnografia do Baixo Urubamba se volta a uma reinterpretação da história amazônica, escrita agora com o pleno reconhecimento da agência histórica do povo nativo da Amazônia.

Mostrei anteriormente como a organização social das comunidades do Baixo Urubamba pode ser interpretada como uma transformação topológica de outras sociedades indígenas amazônicas. Apenas superficialmente as pessoas nativas do Baixo Urubamba são "aculturadas", pois o intenso e prolongado contato com a civilização e com o homem branco, sem mencionar os casamentos interétnicos, têm apagado muito dos elementos diacríticos da cultura indígena amazônica. Que a organização social dessas pessoas possa ser comparável àquela das culturas indígenas amazônicas "tradicionais" é ao mesmo tempo inesperado e improvável. Porque seria assim?

A razão é que, em parte, os antropólogos têm raramente experimentado este tipo de comparação, e nesses termos. Como já discuti, os povos "tradicionais" são habitualmente analisados de maneira completamente diferente dos povos "aculturados". A ênfase nos estudos do primeiro tipo está na coerência cultural e integração, quanto que no segundo tipo de estudo a ênfase reside na incoerência cultural e desintegração que se operou por meio da agência histórica. Dada esta divisão na abordagem, não é surpresa que uma comparação mais profunda entre povos "tradicionais" e "aculturados" mostre-se inviável: as premissas desses dois estilos de etnografia são bastante distintas[13]. A possibilidade de comparar as pessoas nativas do Baixo Urubamba com culturas "tradicionais" como os Piaroa, Vaupés Tukano, Machinguenga, reflete a natureza de meu projeto etnográfico. Seguindo o estilo dessas etnografias de povos "tradicionais", procurei por coerência e integração nas vidas das pessoas nativas, não incoerência e desintegração. Em lugar de atribuir parte da prática das pessoas nativas à cultura tradicional e o resto à falsa consciência ou às percepções

12. Em comunicação pessoal, Graham Townsley (que estudou os Yaminahua) e Soren Hvalkof (que estudou os Campa do Pajonal) discordaram radicalmente de minhas análises da situação do Baixo Urubamba, baseados na idéia de que estes dois povos constituem unidades culturais evidentes. Contudo, suspeito que estávamos situados em planos diferentes. Anne-Christine Taylor contou-me que os Achuar subestimam sua identidade Quíchua, enquanto os Canelos enfatizam sua identidade Achuar. Em tais sistemas complexos, a multiplicidade de identidades não precisa ser acentuada por todos os povos envolvidos.

13. Nota-se que muitos estudos clássicos de povos "aculturados" baseiam-se em uma comparação entre um segmento "tradicional" do povo estudado e outro "aculturado", como os estudos de Cardoso de Oliveira (1972), Bodley (1970) e Murphy (1960). Tais estudos prestam insuficiente atenção aos problemas analíticos que emergem da presença sincrônica dos dois estágios de "história".

distorcidas, procurei pela coerência interna entre diferentes campos de práticas.

Com esta escolha por um estilo particular de descrição etnográfica e análise, não estou sugerindo que as pessoas nativas do Baixo Urubamba pertençam a uma cultura indígena tradicional. Ao invés disso, proponho desafiar a visão da história que sustenta a divisão entre povos "tradicionais" e "aculturados". Se é possível descrever e analisar um povo "aculturado" em termos de coerência e integração cultural, então devemos questionar se a história realmente rompe a coerência das culturas amazônicas nativas. Pelo mesmo motivo, devemos nos certificar se a relativa ausência de história nas etnografias dos povos tradicionais representa algo mais que uma convenção estilística. Se a diferença entre os dois estilos de etnografia se baseia em uma falsa visão da história amazônica, então a nova abordagem para a etnografia que venho utilizando aqui conduzirá a uma nova e melhor abordagem para esta história.

A natureza enigmática da história me foi fortemente revelada pela profundidade temporal da documentação da história sobre os Piro e Campa. Enquanto trabalhava no Baixo Urubamba, soube através de leituras, que os Piro haviam matado o padre jesuíta Enrique Richter em 1695, pondo fim às esperanças dos jesuítas de controlar a região do Ucayale/Urubamba e supus que várias daquelas pessoas ao meu redor eram descendentes de seus assassinos. Descobrir que a morte de Richter não tinha nenhum interesse para meus informantes não foi uma grande surpresa. Perturbava-me, no entanto, o contrate entre meu conhecimento dessa história e minha ignorância sobre minha própria história. Não sabia o que meus ancestrais na Escócia haviam feito três séculos atrás e menos ainda como eram. O que significava saber mais sobre a história do Baixo Urubamba que a da minha própria terra? O que há de tão especial na "história"?

As pessoas nativas poderiam discutir o último século de mudanças radicais na sociedade local em termos de parentesco, as relações práticas de suas vidas cotidianas. Não poderia fazer o mesmo porque meu conhecimento sobre meu próprio passado estava dividido entre um pequeno número de fragmentos acerca de parentes mais antigos e um conhecimento razoavelmente coerente sobre a "história mundial" aprendida nos livros. Esta última história era puramente abstrata para mim e eu tinha pouca noção de que eu ou alguém que conhecia era agente ativo desse cenário de narrativas. Estou certo de que esta é a experiência histórica da maioria dos "povos históricos", para adaptar a respeitável formulação de Wolf (1982). O conhecimento dos povos nativos sobre o passado não é simplesmente impressionante; é também uma forma potente de consciência histórica. Quando meus informantes estruturavam uma narrativa histórica sobre o passado com a frase: "*Mi mamá me contó que* ..." (Minha mãe me contou que ...), era eu, e não eles, que reagia à aparente insuficiência da história doméstica contada face à história mundial. Para gente nativa, uma narrativa obtém seu poder de veracidade precisamente de tais relações de parentesco próximo. Essa é outra dimensão para minha análise da história como parentesco para as pessoas nativas do Baixo Urubamba. História é a narrativa da criação do parentesco contemporâneo *e* a fonte das respostas das pessoas nativas às novas situações.

Se tomarmos seriamente a identificação que essas pessoas fazem da história com o parentesco, podemos começar a entender porque elas não compartilham da nostalgia pela cultura "tradicional" sentida pela maioria dos viajantes e antropólogos que têm visitado o Baixo Urubamba (Cf. Matthiessen 1962: 211; Huxley & Capa 1965: 164-7; Ribeiro & Wise 1978; d'Ans 1982: 263). Os forasteiros são repelidos pelas roupas ocidentais, pelos telhados de zinco

das casas e pelas embaraçosas perguntas sobre quanto eles ganham e sobre o valor de suas bagagens. Onde estavam as cerâmicas pintadas, as roupas exóticas e as revelações autênticas sobre uma cultura misteriosa escondida? "Porque vir de tão longe para estudar isso?", é a reação comum, como de fato foi a minha própria. Os Piro parecem ter jogado fora sua cultura, sua preciosa herança da diferença, para alcançarem a identidade sem valor do campesinato pobre.

Assim os Piro como outros povos do Baixo Urubamba não pensam sua cultura como uma posse a ser herdada ou esbanjada. A habilidade para falar piro, fazer cerâmica policromada ou cantar como "os antigos" é conhecimento adquirido. Tal conhecimento é adquirido na relação entre parentes e corresponde aos contextos de tais relações. Se os pais temem que uma inabilidade em falar espanhol conduzirá à escravidão dos seus filhos, então eles encorajam-nos a aprender o espanhol. O conhecimento é importante à medida que protege o andamento dos processos do parentesco e é supérfluo e perigoso se não o fizer. As pessoas nativas do Baixo Urubamba não vêem suas culturas ancestrais como bens herdáveis, mas como armas em defesa do parentesco. Em momentos particulares tais armas podem ser inúteis e ficarem abandonadas, para serem retomadas depois quando as circunstâncias mudarem. Isto explica porque as pessoas nativas não compartilham conosco a nostalgia pela "cultura autêntica" que nós atribuímos a seus ancestrais. Os "antigos" produziram as pessoas atuais, mas eles estão agora mortos e não podem ajudá-los. São os vivos que devem ser defendidos, com o que está à mão. As pessoas nativas temem a perda de seus filhos, não de sua "cultura"[14].

Se considerarmos seriamente o que as pessoas nativas do Baixo Urubamba dizem sobre si mesmas, vemos uma nova dimensão para a cultura descrita nessa etnografia. A cultura das pessoas nativas é sua prática política, seu engajamento concreto com a história. A história narrada pelas pessoas nativas é a história do parentesco. Ela está muito distante de ser simplesmente a narrativa das vítimas do colonialismo e da exploração e é muito diferente de nossa visão externa sobre a história do Baixo Urubamba. A fim de explicar estas diferenças, não podemos recorrer à "cultura tradicional". Por exemplo, seria duplamente absurdo e redutor argumentar que a distância entre nosso entendimento das escolas e aquele das pessoas nativas resulta da mediação deste último através de sua "cultura tradicional". Historicamente, a importância das escolas deve derivar de paradigmas anteriores de conhecimento e poder na cultura nativa (cf. Gow, 1990), mas entre as pessoas nativas contemporâneas a escola aparece de forma proeminente em seu entendimento de conhecimento e poder. Seria um absurdo ver a escola como algo fora do entendimento das pessoas nativas sobre tais coisas e assim separar na análise etnográfica o que na prática dessas pessoas está junto. Também seria extremamente redutor que de algum modo as pessoas nativas desconheçam o que as escolas "realmente são". Sem dúvida, as pessoas nativas não sabem o que as escolas significam para os funcionários do Estado peruano, para os missionários dominicanos ou para os antropólogos românticos, mas isto não é a mesma coisa. Como estrangeiros, podemos entender muito bem como as pessoas de kinkon construíram

14. Em 1988 fui informado por um jovem em Sepahua que os Piro estavam perdendo sua cultura, esquecendo os hábitos antigos. Disse ele: "As jovens estão envergonhadas de fazerem o ritual da puberdade, porque elas não gostam mais de mostrar seus seios. Mas este é nosso costume e elas não deveriam se envergonhar". Este homem não me conhecia e estava muito bêbado quando me contou isso, então suspeitei que ele estava repetindo o que havia ouvido de algum antropólogo ou missionário. Sua declaração não é menos interessante por isso e pode sinalizar uma nova fase de resistência.

sua escola, mas não temos o direito de dizer que elas o fizeram por um engano. Devemos repensar nossos próprios significados como buscamos enfrentar aqueles das pessoas nativas do Baixo Urubamba.

O mesmo se aplica ao entendimento que essas pessoas produzem sobre *Comunidad Nativa*. Barclay e Santos (1985) discutiram de forma eloqüente as falhas da lei que instituiu a *Comunidad Nativa* e argumentaram que essa era uma forma de etnocídio ideológico, atuando para legalizar o roubo da terra das pessoas nativas e destruir sua organização política. Localizando o uso e o direito de posse sobre a terra na comunidade local, a lei das *Comunidades Nativas* pode ser uma má lei, mas é a única correntemente disponível para eles e devemos explorar como e porque eles a tem usado. No caso do Baixo Urubamba, as pessoas nativas têm situado a *Comunidad Nativa* no coração de sua organização comunitária e no centro de sua narrativa histórica. Eles têm rejeitado o espírito desta lei, que foi planejada para dar reconhecimento legal a uma ordem "tradicional" pré-existente. Ao invés disso, as pessoas nativas têm dado à *Comunidad Nativa* um significado progressivo dentro do processo contínuo de produção e defesa do parentesco. Tal reconstrução indígena da *Comunidad Nativa* de forma alguma exclui uma receptividade à nova e melhor proteção legal às terras das pessoas nativas, como o previsto por Barclay e Santos, e parece estimulá-la ativamente.

A etnografia apresentada neste livro revela um povo nativo amazônico com uma profunda consciência histórica situada nas relações de parentesco. O parentesco para elas não é concebido como uma estrutura atemporal na qual as novas gerações são socializadas, mas como um conjunto de relações entre pessoas vivas que são ativamente produzidas no tempo. É difícil saber se as pessoas nativas do Baixo Urubamba são exceções entre os povos nativos amazônicos nessa identificação do parentesco e história, já que poucos etnógrafos têm discutido história e parentesco em termos comparáveis àqueles que utilizo aqui.

Tal procedimento é esperado em etnografias dos povos "aculturados", com o foco na incoerência das práticas sociais de seus atores. Mas isto também persegue as etnografias dos povos "tradicionais". Estes estudos constroem uma visão de uma cultura tradicional com uma estrutura particular. Buscando descrever os povos nativos amazônicos, cuja história é desconhecida e fragilmente entendida, os etnógrafos tendem a subestimar o "como se" de suas explicações (Leach 1954). Mesmo quando as etnografias interessam-se pelos processos temporais, tais como casamentos, iniciações ou rituais funerários esses processos são nivelados a fim de mostrar uma estrutura cultural abstrata e atemporal. Não há nada de errado nisso enquanto uma metodologia etnográfica é consensualmente preferível ao redemoinho do espetáculo histórico de uma abordagem mais antiga, onde os povos nativos americanos encontram-se ao acaso em suas migrações e deixaram para trás seus "elementos culturais" distintos (cf. Steward 1946: 59, Steward & Faron 1959). Mas esta metodologia etnográfica torna-se perniciosa quando está disfarçada de análise histórica.

Turner, em seu comentário em um volume dedicado ao mito e à história na América do Sul indígena, escreveu: "A estrutura da sociedade nativa, significando em particular seus modos de produção social, e a estrutura da situação de contato da qual ela participa, não são variáveis independentes" (1988: 280). Estou de acordo, desde que Turner queira dizer que os povos indígenas são agentes de sua própria história e que os etnógrafos deveriam buscar relacionar o conhecimento etnográfico que eles têm de uma sociedade nativa ao seu conhecimento da história dessa sociedade. Mas não é

isso exatamente o que ele afirma, já que diz que certas sociedades são mais aptas a suportarem as mudanças na história que outras. Ele argumenta que sociedades como os Kayapó, onde a reprodução social da comunidade é coerentemente guiada pelas instituições coletivas, estão mais aptas à consciência histórica e à resistência cultural que sociedades que carecem de tal integração funcional. Turner cita como exemplo dessas últimas "os Shipibo e as sociedades similares das montanhas e das terras baixas sub-andinas marginais" (1988: 209). Ele escreve:

> As sociedades andinas e do Brasil Central (...) com seus complexos sistemas de instituições coletivas estão muito melhor adaptadas à manutenção de uma relação de integração e de interação intensiva com a sociedade ocidental local, ao mesmo tempo em que mantém uma identidade coletiva separada e internamente autônoma, do que as sociedades simples, como os Shipibo, os Aguaruna e os Waurá. Os tipos de situações de contato são aqueles em que as primeiras sociedades estão engajadas combinando interdependência, resistência e manutenção de uma identidade social diferenciada no meio do contato intensivo diferem das últimas, com sua ênfase na insulação, distância e contato esporádico (1988: 280).

História é, pois, o desvelamento dentro da "situação de contato", das possibilidades imanentes na estrutura "tradicional" da sociedade nativa. Não considero convincentes as similaridades entre organização das comunidades campesinas andinas e os Kayapó e Bororo. Apesar da presença das instituições comunais dualistas em ambos os casos, a experiência histórica e organização social dos Kayapó ou Bororo têm pouco em comum com aquelas comunidades campesinas andinas que por muitos séculos vêm sendo integradas em complexos sistemas nacionais. Entretanto, simplesmente não consigo compreender a caracterização de Turner da situação de contato dos Aguaruna e Shipibo. Os Aguarauna são famosos, ao menos no Peru, pela força de suas federações políticas e pela reação agressiva a qualquer sinal de ameaça contra sua autonomia, como foi testemunhado durante a campanha contra a tentativa de Werner Herzog de filmar *Fitzcarraldo* em seu território. Os Shipibo são talvez menos famosos pelo seu ativismo político, mas suas próprias federações e a grande cooperativa shipibo de artesãos, *Maroti Shobo,* não poderiam rigorosamente ser descritas como "insulares" e nem mesmo o grande número de pessoas Shipibo morando dentro e ao redor da cidade de Pucallpa corroboram a idéia de um "contato esporádico" [15].

A análise de Turner e sua maneira de classificar essas pessoas como "de montanha e de terras baixas marginais sub-andinas", retoma o *Handbook of South American Indians* (Steward 1946: 59), onde as culturas da Amazônia Ocidental são englobadas em uma única categoria, já que pouco se sabia a respeito delas, e esse parco conhecimento não apresentava qualquer padrão coerente. Como notou Myers (1974), a classificação para as organizações sociais na Amazônia Ocidental no *Handbook* era totalmente inadequada e ignorava as complexas mudanças que ocorreram na história. Nosso conhecimento sobre os povos da Amazônia Ocidental está evoluindo, ainda que permaneça inadequado. Ao menos o presente estudo abriu para a possibilidade dos arranjos sociais aparentemente amorfos de povos como os Canelos Quéchua, Shipibo-Conibo, Cocamillia e das pessoas nativas do Baixo Urubamba não serem, em nenhum sentido, "simples", devendo ser estudados no contexto de suas interações

15. A fonte de Turner para os Shipibo é Roe (1988), que fornece a impressão de que eles são "isolados". Suponho que Roe quer dizer que eles são isolados em comparação aos Cocama, em vez de isolados como os Waurá do Alto Xingu (Cf. Ireland 1988).

com contextos regionais mais amplos. Tal problema fica talvez mais evidente com os Campa, cujas interações com os outros vão do isolamento extremo no vale de Ene e Gran Pajonal à co-residência próxima no Baixo Urubamba e no Ucayali, mas sem revelar quaisquer diferenças significativas em seu modo de reprodução social fora da própria "situação de contato" em si (Bodley 1970). Além disso, a "situação de contato" dos diferentes grupos Campa variou consideravelmente ao longo dos últimos quatro séculos, da missionarização à rebelião, do trabalho para os *patrones* à guerra. Tais variações espacial e temporal na interação com os sistemas de poder colonial e nacional são comuns em toda Amazônia ocidental e para explicá-la devemos lidar com toda a complexidade histórica dessa região.

Os modismos antropológicos mudam e o "marginal" pode rapidamente tornar-se o "caso típico", como foi claramente demonstrado com a retomada dos estudos dos Jê. Como o próprio Turner acentuou (1988: 237-238), a reflexão sobre a história amazônica deve incluir uma reflexão sobre a história da antropologia e sobre o empreendimento etnográfico. Este ponto foi tratado por Viveiros de Castro em seu estudo sobre os Araweté (1986), onde ele explora a complexa interação entre agenda de mudanças teóricas na antropologia e a atenção voltada às culturas amazônicas particulares e aos problemas que elas propõem. Estudos dos anos 30 e 40 sobre os Tupi-Guarani, influenciadas por escolas americanas e alemãs do culturalismo ou do difusionismo, focaram a fragilidade dessas culturas que caminhavam para a aculturação ou a extinção. Como o estrutural funcionalismo britânico e o estruturalismo francês tornaram-se mais proeminentes, os Tupi-Guarani foram abandonados e a atenção teórica voltou-se para os Jê, que deixaram a sua posição "marginal" para tornar-se "clássicos" (1986: 97).

Esta reflexão sobre a história do projeto antropológico tem implicações importantes para reflexões antropológicas sobre a história amazônica. Viveiros de Castro sugere que a resistência cultural dos povos Jê, mediada pela organização introspectiva da aldeia, pode ser simplesmente mais visível de uma particular persuasão teórica aos antropólogos do que a resistência dos Araweté e outras culturas Tupi-Guarani, haja vista que elas estão em busca de relações exteriores. Tais culturas, devido às interações que elas buscam com estrangeiros, são fáceis de serem interpretadas em termos de "má fé" ou "vendo eles mesmos com os olhos do mestre", mas somente quando permanecemos cegos para suas próprias dinâmicas culturais (1986: 76). A resistência cultural não pode simplesmente ser "vista" como qualquer outro aspecto da cultura. Ela tem que ser investigada etnograficamente. Que a resistência cultural dos Araweté ou dos povos nativos do Baixo Urubamba não está articulada pelas instituições coletivas não é mais surpreendente que a ausência de aldeias circulares entre eles e nem mais significativo.

Viveiros de Castro indicou a possibilidade de uma história real da Amazônia. Tal história deve considerar eventos enquanto a conjunção de projetos históricos de sociedades indígenas e coloniais. O expansionismo e a "vontade de dominação" das sociedades nacionais são reais o suficiente, mas são igualmente reais a busca pelo outro do Tupi-Guarani, as aldeias circulares dos Jê-Bororo e o desejo pelo conhecimento externo das pessoas nativas do Baixo Urubamba. Todos eles são realidades históricas e projetos históricos. Tal visão de história amazônica se livraria de categorias como as de sociedades indígenas amazônicas "tradicionais" e "aculturadas". Esses dois tipos de sociedades não diferem porque um tem uma cultura coerente, mas não história, enquanto o outro possui história, mas sua cultura é incoerente. Eles diferem apenas nos detalhes de suas culturas e suas histórias. Tal história permite que

tracemos as múltiplas e complexas estratégias da resistência cultural na Amazônia nativa que Turner ignora, ao mesmo tempo nos aproxima da reflexão sobre o projeto antropológico que Turner tão corretamente defende.

Para escrever tal história da Amazônia, devemos primeiro nos dar conta que sabemos de fato muito pouco sobre a história da Amazônia. Nessa discussão sobre a historiografia da Amazônia peruana, Santos Granero (1988) observa que esta história tem sido largamente escrita por missionários e antropólogos e que muito pouco foi escrito por historiadores profissionais. Os missionários focaram a história da evangelização, enquanto a produção dos antropólogos incide sobre o período mais antigo do "primeiro contato" com os europeus ou sobre as histórias individuais dos povos nativos da Amazônia. Há poucos estudos regionais e menos ainda sobre o desenvolvimento da *habilitación,* das cidades, da burguesia urbana e do proletariado, ou dos *ribereños*, o campesinato não-tribal (Santos Granero 1988). Afirmação semelhante pode ser feita sobre o Brasil, Equador, Colômbia e Bolívia. Estamos, portanto, na posição singular de muitas vezes saber com algum nível de detalhe as reações dos povos indígenas em relação a mudanças históricas, mas não de compreender por que estas mudanças aconteceram.

Tal problema recaiu sobre este trabalho e conduziu-me eventualmente a abandonar qualquer esforço sério de relacionar a análise da narração das pessoas nativas sobre o passado com a documentação histórica acerca da região. Um bom exemplo desse problema é a figura de Francisco Vargas. Este homem sempre aparece na narração nativa da história, mas quando tentei localizá-lo e identificar suas relações com seus trabalhadores no contexto histórico, defronteime com a falta de documentação e análise. Pouco se sabe sobre as relações sociais da indústria de borracha e menos ainda sobre as décadas que se seguiram. Vargas, meus informantes me disseram, chamava os grandes barcos que iam rio acima trazendo mercadorias e mandava os produtos de suas *haciendas*. Mas para onde e para quem? Com que se parecia o sistema regional que apoiava Vargas? Como isso emergiu da indústria da borracha para se transformar na cena atual? Por alguma ironia cruel, sabemos mais das relações sociais das missões franciscanas entre os Campa nos primeiros anos do século XVIII do que sobre um sistema social que ainda se mantém vivo na memória das pessoas.

Alguns autores têm dado atenção a esse período pós-colapso da indústria da borracha (Stocks 1984; San Roman 1975), momento que parece ter sido crucial para a formação e consolidação das culturas rural e urbana. Stocks argumenta que tal época viu o desenvolvimento da sociedade rural da Amazônia ribeirinha, com o surgimento das escolas e de pequenas vilas como centros administrativos e isso foi associado às relações de obrigação entre chefes e trabalhadores nativos. Mas praticamente não existem estudos detalhados de tais relações sociais com a notável exceção do próprio trabalho de Stocks (1984) entre os Cocamilla e o de Rummenhoeller (1988) em uma comunidade Shipibo em Madre de Deus.

Pouco surpreende que saibamos tão pouco da história do sistema social ribeirinho da Amazônia ocidental. A história da Amazônia tem sido largamente escrita por antropólogos que demonstraram pouco interesse nas pessoas que não são, em algum sentido óbvio, indígenas. Poucos antropólogos têm trabalhado em cidades da Amazônia peruana[16], em cidades

16. A pesquisa antropológica em centros urbanos na Amazônia peruana tem sido largamente focada na cura xamânica (cf. Luna 1986 e De Rios 1972). O tema da cura xamânica urbana nessas regiões mostra um número de problemas históricos fascinantes, principalmente à luz do estudo de Taussig (1987) no Sudoeste da Colônia. Abordarei este assunto posteriormente em Gow (s/d).

menores ou vilas ao longo dos maiores rios da região. A etnografia da Amazônia se manteve cega a tais situações, porque elas não podem facilmente ser encaixadas dentro da visão antropológica para a história da região. Por não serem obviamente indígenas, as pessoas são assimiladas a categorias sociais abstratas, como "sociedade nacional", e suas especificidades culturais são ignoradas.

Em meu trabalho sobre o Baixo Urubamba estava claro para mim que muitos aspectos do sistema local deveriam ser generalizáveis para a Amazônia peruana. As relações de *habilitacion* com suas imagens correlatas de classe e "raça", certamente são gerais nesta região, como a imagem espacial da cidade, do rio e da floresta. Igualmente a facilidade com que os homens de Pucallpa ou do Ucayalli mais baixo participavam das relações de afinidade dos povos nativos locais sugere uma familiaridade anterior com tais padrões. O idioma do "sangue misturado" era criterioso aqui. Tais homens definiriam a si mesmos como *mestizos* e freqüentemente evocariam sua própria ascendência como vindo de casamentos entre mulheres nativas amazônicas e homens imigrantes. Suas relações com suas esposas nativas a afins eram, portanto, ligadas por eles a suas próprias identidades pessoais e suas ações atuais ligadas em uma história de tais ações.

Entretanto, é quase impossível saber se o termo *mestizo* tem essa profundidade de significados em outras partes da Amazônia peruana. A maioria dos autores utiliza o termo como se ele descrevesse algum grupo de pessoas coerente e definido, separado dos indígenas (Chaumeil 1983, 1984; d'Ans 1982; Luna 1986 ou Siskind 1973). Entretanto, não existem análises sobre o significado do termo para as pessoas que o utilizam para descreverem a si mesmas. Mesmo Chevalier (1982), um dos raros etnólogos a descrever em detalhe as relações sociais de uma pequena cidade ribeirinha (Puerto Inca, no Pachitea), utiliza o termo *mestizo* sem referência aos discursos locais. Sua falha ao explorar os significados deste termo é o mais notável dado sua descrição detalhada das relações de parentesco e a importância das imagens de espaço e do lugar de origem para o simbolismo de classe. Chevalier concentra-se em uma comparação abstrata entre o sistema local de Puerto Inca e o dos Campa, tal qual foi apresentado por etnólogos como Bodley (1970) e Weiss. Entretanto, ele não fornece informações a respeito das relações concretas entre as pessoas em Puerto Inca e os Campa, e muito pouco sobre como os primeiros falam atualmente dos últimos. A área mais baixa da Pachitea parece similar ao Baixo Urubamba e suspeito fortemente que a ideologia de "raças" e das "pessoas misturadas" deve ser tão penetrante no primeiro caso quanto no último.

Deve ser também interessante comparar as comunidades nativas do Baixo Urubamba com as atuais comunidades *ribereño* de Ucayali, mas dispomos de pouca informação para a tarefa. Padoch, em sua descrição da ecologia do campesinato ribeirinho do Baixo Ucayali, fornece uma pequena amostra das possibilidades. Descrevendo a formação de uma aldeia de trabalhadores errantes ligados a um chefe, ele escreve:

> A nova comunidade foi composta por pessoas de diversas origens. Havia ex-Ashaninkas, ex-Cocamas, mestiços que descendiam de uniões entre Cocamas e europeus... Ex-Quechuas que juntaram-se ao grupo no Napo superior, várias mulheres ex-Yagua da malfadada fazenda na Amazônia. Todos consideravam-se ribeirinhos. (1988: 132)

Padoch não fornece o contexto para essas identificações e eu nunca ouvi alguém na Amazônia peruana utilizando termos que poderiam corresponder a "ex-Ashaninka" ou "ex-Cocama". A heterogeneidade dessa comunidade é similar a das comunidades no Baixo Urubamba

e deveria ser intrigante saber mais sobre as relações sociais que a estrutura. Suspeito que essas comunidades não são baseadas no princípio do parentesco englobante como o encontrado no Baixo Urubamba, mas está claro na explicação de Padoch que as declarações de descendência dos ancestrais nativos são importantes na definição da identidade. É de importância particular para qualquer análise dessas comunidades uma explicação sobre o que significa ser Cocama na Amazônia peruana contemporânea. Os Cocama são uma grande, porém vaga, população ao longo dos rios Ucayali, Marañon e Amazonas, mas até agora têm atraído pouca atenção[17].

Um dos aspectos mais surpreendentes sobre a vila descrita por Padoch é que uma comunidade dessas possa se formar e durar sobre fundações aparentemente tão heterogêneas. Não há raízes na "tradição" e as pessoas que residiam nas vilas se liberavam do chefe que originalmente as trouxera juntas. Mas esta comunidade faz claramente sentido para aquelas pessoas e a explicação que Padoch sugere é que ela seja organizada de uma maneira similar a das comunidades nativas do Baixo Urubamba, guardadas certas diferenças. Neste caso, a descendência dos ancestrais Piro e Campa forma o coração do parentesco e fornece o cenário de conexões dominantes na construção da comunidade enquanto parentes interconectados. Isto é improvável no exemplo fornecido por Padoch. Entretanto, os povos nativos da Amazônia peruana têm outros idiomas para pensar a comunidade enquanto parentesco, como o *compadrazgo* (compadrio)[18]. Padoch não nos fornece nenhuma explicação para a natureza das relações sociais na comunidade que descreveu e nem dispomos de outras pesquisas sobre isso.

Até a elaboração desses estudos, minha explicação para a organização social do Baixo Urubamba permaneceu problemática. Lendo Padoch, presumo fortemente que as comunidades ribeirinhas do Ucayali e Amazônia são transformações topológicas das comunidades nativas que estudei. Um pequeno redirecionamento do foco nos idiomas das comunidades, menos ênfase na ascendência comum e nos laços englobantes entre parentes e mais no *compadrazgo* – conduziria de uma a outra. Essas pequenas mudanças teriam profundos efeitos nas formas atuais das comunidades, particularmente com referência à circulação da caça e ao peso empregado na identidade pessoal em termos de "tipos de gente". Na verdade, o único significado que posso pensar para termos como "ex-Ashaninka" ou "ex-Cocama" é na situação onde "tipos de pessoas" são dispostos na geração dos pais ou superior: onde "tipos de pessoas" operam como identidade nas gerações ascendentes, mas isso não funciona como uma identidade pessoal para pessoas no presente. Essas especulações, e elas devem permanecer como tal até que pesquisas confirmem ou rejeitem-nas, sugerem um novo cenário de possibilidades para interpretar a história amazônica. Argumentei anteriormente que a organização social das pessoas nativas do Baixo Urubamba era uma transformação topológica das organizações das comunidades "tradicionais" da Amazônia. Sugeri também que as interelações dessas comunidades com os sistemas regionais mais amplos são possíveis porque as pessoas na Amazônia reconhecem sistemas transformacionais e agem sobre eles. Esta parece ser a única maneira pela qual podemos explicar a facilidade relativa pela a qual as pessoas nativas no Baixo Urubamba podem mudar para grandes cidades como Pucallpa, pela qual os homens *mestizos*

17. Lathrap (1970) e Roe (1988) também utilizam o termo "ex-Cocama" e não especificam seus equivalentes locais.
18. Mauricio Fasabi uma vez descreveu a Comunidade de Santa Clara como tendo seu início em relações de compadrazgo e só mais tarde desenvolveu, através dos casamentos de suas filhas, em "todos os parentes". Transformações topológicas podem percorrer ambos os caminhos ao menos para certas pessoas.

podem se mover para as comunidades nativas, pela qual um cenário de pessoas aparentemente aleatório pode criar a comunidade descrita por Padoch. Estou sugerindo que todas essas populações heterogêneas da Amazônia ocidental se compreendem umas as outras, e é tarefa da antropologia descobrir porque isso ocorre.

Como essa compreensão é possível? Não pode ser porque eles são todos "tradicionalmente" o mesmo ou similares, porque incluem modos de existência social que não tinham precedência na cultura pré-colombiana, como grandes cidades e as *haciendas*. O sistema sócio-econômico da Amazônia ocidental é produto da inserção do capitalismo e está conectado aos mercados mundiais. Mas este sistema de transformação não pode ser explicado mediante a inserção do capitalismo destruindo toda a variação local e a recolocando com o simples discurso "moderno" sobre a vida social, pois inclui grupos indígenas que têm pouco ou mesmo nenhum contato com o "mundo moderno". A prática atual das transformações topológicas da vida social da Amazônia Ocidental é apenas possível sob duas condições: que ela seja historicamente desenvolvida; e que as pessoas nativas da Amazônia sejam os agentes centrais dessa evolução histórica. Certamente não lhes faltou tempo para construírem esse sistema de transformações das possibilidades já existentes. Em 1542 Orellana descobriu a Amazônia e as pessoas da Amazônia descobriram a Europa.

Uma análise completa desse complexo sistema escapa ao escopo desse trabalho e, como tenho dito, muita pesquisa histórica e etnográfica ainda está por ser feita. Neste estudo limitei-me à etnografia de um pequeno número de pessoas em poucas comunidades ao longo de um rio amazônico. Buscando a solução para o problema colocado pela sua aparente "aculturação", fui conduzido para uma análise de suas próprias narrativas sobre o passado. Essa investigação revelou para mim essas pessoas enquanto agentes históricos ativos, com uma profunda consciência de seu passado, seu presente e suas possibilidades para o futuro. Conforme me movia da história das pessoas nativas do baixo Urubamba para uma análise do parentesco e daí para a história *para* as pessoas nativas do Baixo Urubamba, fui conduzido a um problema central: nossa ignorância sobre o que aconteceu no passado da Amazônia. Essa ignorância é real, e até que algo seja feito a respeito, não podemos entender como antropólogos a agência histórica das pessoas nativas da Amazônia.

Não há nada particularmente inusitado em minha abordagem, desde que isso foi explorado com infinita densidade por Lévi-Strauss, que ainda é ritualmente castigado por ignorar a história (cf. Hill 1988). O que, então, fazemos de *Tristes Trópicos*? Meditando sobre sua jornada pelo Brasil Central, Lévi-Strauss questiona insistentemente sobre em que condições nós podemos conhecer o passado e qual é a relevância de tal conhecimento[19]. História e etnografia se confrontam continuamente nesse texto. Discutindo sua visita aos Mundé, ele argumenta que a falta de tempo e recursos para um estudo etnográfico apropriado torna sua experiência entre esses *pristine savage* sem sentido. Como Lévi-Strauss não dominava a língua, os Mundé permanecem um enigma para o antropólogo. Essa experiência enigmática confirma a rejeição de Lévi-Strauss da prioridade da história:

19. A importância da análise histórica no trabalho de Lévi-Strauss tem sido quase despercebida. *Tristes Trópicos* é ou ignorado ou mal lido por aqueles que comentam a discussão de Lévi-Strauss sobre o tempo, por exemplo, Fabian (1983). Uma exceção é Maurice Bloch, que anunciou em um seminário no *London School of Economics* que *Tristes Trópicos* é um livro obcecado com a história (Bloch 1986).

> Dentro de poucos séculos, nesse mesmo lugar, outro viajante tão desesperado quanto eu vai lastimar o desaparecimento do que eu poderia ter visto, mas fracassei em ver (1973: 51).

Portanto, para Lévi-Strauss, o problema central da história se refere às condições sobre as quais nós podemos conhecê-la. E porque não podemos vislumbrar o que aconteceu na história amazônica, somos forçados a enfrentar as dolorosas tarefas da análise de evidências documentais e da investigação etnográfica. Como ato de aprender uma língua desconhecida, tal tarefa implica em aceitar as profundidades da nossa ignorância, ao mesmo tempo estender ao máximo nosso limitado conhecimento.

Minha análise seguiu um dos pólos do projeto de Lévi-Strauss, tendo em vista que me preocupei com a etnografia mais do que com a história. Considerando seriamente o que as pessoas nativas do Baixo Urubamba dizem sobre o passado, deixei de lado em grande parte o problema da evidência histórica. Entretanto, através do trabalho etnográfico, habilitei-me a levantar importantes questões sobre esta história cujas respostas somente podem ser fornecidas pelas análises históricas. Não menos importante entre essas é a agência histórica das pessoas nativas amazônicas. Como Lévi-Strauss anunciou há algum tempo:

> "O sociólogo, enquanto isso, deve sempre ter em mente que as instituições primitivas não são somente capazes de preservar o que existe, ou de guardar brevemente um passado despedaçado, mas também de elaborar audaciosas inovações mesmo que as estruturas tradicionais sejam profundamente transformadas". ([1942]1976: 339)

Já conhecemos bastante sobre as profundas transformações nas estruturas tradicionais nativas da Amazônia. Esse estudo investigou uma de suas inovações audaciosas.

Referências bibliográficas

ALVAREZ, Ricardo. 1957. "¿Piros en el Urubamba?". *Missiones dominicanas*, 38: 263-5.

_____.1970. *Los Piros: Hijos de dioses*. Lima: Heraclio Fournier SA.

ARHEM, Kaj. 1981. *Makuna Social Organization: A Study in Descent, Alliance and the Formation of Corporate Groups in North-West Amazon*. Uppsala Studies in Cultural Anthropology 4, Uppsala.

BALDUS, Herbert. 1964. "O xamanismo na aculturação de uma tribo tupi do Brasil Central", *Revista do Museu Paulista*, 15: 319-27.

BARCLAY, Frederica; SANTOS, Fernando. 1985. "Las Comunidades nativas: Un etnocidio ideológico". *Amazonía Indígena*, 9: 3-4.

BARTH, Fredrik. 1969. (ed.), *Ethnic Groups and Boundaries: the social organization of cultural difference*. Boston: Little, Brown.

BIDOU, Patrice. 1972. "Représentations de l'espace dans la mythologie tatuyo (Indiens Tucano". *Journal de la Societé das Americanistes*, 61: 45-108.

_____. 1977. "Nâitre et être tatuyo". *In* J. Kaplan (ed.), *Social Time and Social Space in Lowland South American Societies: Actes du XLIIe Congrès International des Américanistes II*, Paris.

BODLEY, John H. 1970. 'Campa Socio-economic Adaptation' (manuscript), Ann Arbor, Mich.

BLOCH, Maurice. 1986. *From Blessing to Violence: History and Ideology in the Circumcision Ritual of the Merina of Madagascar.*Cambrigde: Cambrigde University Press.

BLU, Karen. 1980. *The Lumbee Problem: The Making of an American Indian People*. Cambridge: Cambridge University Press.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 1972. *O índio e o mundo dos broncos: Uma interpretação sociológica da situação dos Tukuna.* São Paulo: Livraria Pioneira Editora.

CARRIER, James G. 1987. "History and Self-Conception in Ponam Society". *Man*, 22: 111-31.

CASEVITZ, France-Marie. 1977. "Du proche au loin : Étude du fontionnement des systèmes dela parenté et de l'alliance matsiguenga". *In* J. Kaplan (ed.), *Social Time and Social Space in Lowland South American Societies: Actes du XLIIe Congrès International des Américanistes II*, Paris.

CHAUMEIL, Jean-Pierre. 1983. *Voir, savoir, pouvoir: Le Chamanisme chez les Yagua du nord-est du Pérou*. Paris : Éditions de l'École des Hautes Études en Science Sociales.

_____.1984. *Between Zoo and Slavery: The Yagua of Eastern Peru in their Present Situation*. Copenhagen: IWGIA.

CHEVALIER, Jacques M. 1982. *Civilization and the Stolen Gift: Capital, Kin and Cult in Eastern Peru*. Toronto: University of Toronto Press.

CHIRIF, Alberto; MORA, Carlos. 1977. *Atlas de Comunidades nativas*. Lima: SINAMOS.

CROCKER, Christopher. 1979. "Selves and Alters among the Eastern Bororo". *In* Maybury-Lewis (ed.), *Dialectical Societies: The Ge and Bororo of Central Brazil*. Cambrigde Mass., and London: Harvard University Press.

D'ANS, André-Marcel. 1982. *L'Amazonie péruvienne indigène*. Paris: Payot.

DE RIOS, Marlene Dobkin. 1972. *Visionary Vine: Psychedelic Healing in Peruvian Amazon*. San Francisco: Chandler.

FABIAN, Johannes. 1983. *Time and the Other: How Anthropology Make its Object*, New York: Columbia University Press.

FAULHABER, Priscila. 1987. *O navio encantado: Etnia e alianças em Tefé*. Belém: Coleção Eduardo Galvão, Museu Paraense Emílio Goeldi.

FERNÁNDEZ, Eduardo. 1986. *Para que nuestra historia no se pierda: Testimonios de los Asháninca y Nomatsiguenga sobre la colonización de la región Satipo-Pangoa*. Lima: CIPA.

GALVÃO, Eduardo. 1959. "Aculturação indígena no Rio Negro". *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, 5/1: 67-74

GOW, Peter. 1990. " 'Aprendiendo a defenderse': La historia oral y el parentesco en el Bajo Urubamba". *Amazonía Indígena*, 11: 10-16.

_____. (s.d.) "Shamanism and History in Western Amazonia". (manuscrito inédito).

HILL, Jonathan D. 1984. "Social Equality and Ritual Hierarchy: the Arawakan Wakuénai of Venezuela". *American Ethnologist*, 20(1): 528-44.

_____.1988. *Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the Past,* Urbana, Ill. / Chicago: University of Illinois Press.

HUGH-JONES, Christine. 1979. *From the Milk River: Spatial and Temporal Processes in Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.

HUGH-JONES, Stephen. 1979. *The Palm and the Pleiades: Initiation and Cosmology in Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.

HUXLEY, Matthew; CAPA, Cornell. 1965. *Farewell to Eden*. London: Chatto & Windus.

IRELAND, Emilienne. 1988. "Cerebral Savage: The Whitemen as Symbol of Cleverness and Savagery in Waurá Myth". *In* Hill (ed.), *Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the Past,* Urbana, Ill. / Chicago: University of Illinois Press.

KAPLAN, Joanna. 1975. *The Piaroa: a people of the Orinoco Basin*. Oxford: Oxford University Press.

LATHRAP, Donald W. 1970. *The Upper Amazon*. Southampton: Thames & Hudson.

LEACH, Edmund. 1954. *The Political Systems of the Highland Burma*. London: Bell.

LEA, Vanessa. 1986. *Nomes e Nekrets Kayapó: Uma Concepção de Riqueza*. Tese de doutorado. Rio de Janeiro: Museu Nacional, datilo.

LEHNERTZ, Jay. 1972. "Juan Santos, Primitive Rebel on the Campa Frontier (1742-1752)". *Actas del XXXIX Congreso de Americanistas*, 4: 111-26.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1942/1976. "Guerra e comércio entre os índios da América do Sul". *In* Egon Schaden (org.), *Leituras de etnologia brasileira*. São Paulo: Editora Nacional.

_____.1963. "The Concept of Archaism in Anthropology". In *Structural Anthropology II*. London: Allen Lane.

_____. 1966. *The Savage Mind*. London: Weidenfeld & Nicolson.

_____.1970. *Mythologiques I: The Raw and the Cooked*. London: Jonathan Cape.

_____. 1973. *Tristes Tropiques*. London: Jonathan Cape.

_____.1977. "The Scope of Anthropology". In *Structural Anthropology II*. London: Allen Lane.

_____.1981. *Mythologiques IV: The Naked Man*. London: Jonathan Cape.

LOEFFLER, L.G., e BAER, G. 1974. 'The Kinship Terminology of the Piro, Eastern Peru'. *Ethnologie Zeitschrift*, 1: 257-82.

LUNA, Luis Eduardo. 1986. "Vegetalismo: Shamanism among the Mestizo Population of Peruvian Amazon". *Stockholm Studies in Comparative Religion*, 27, Stockholm.

MATTESON, Esther. 1955. 'Analysed Piro Text: A Boy and a Jaguar'. *Kroeber Anthropological Society Papers*, 12: 22-44.

MATTHIESSEN, Peter. 1962. *The Cloud Forest: A Chronicle of the South American Wilderness*. London: André Deutsch.

MORPHY, Howard; MORPHY, Frances. 1984. "The 'Myths' of Ngalakan History: Ideologies and Images of the Past in Northern Australia". *Man*, 19: 459-78.

MURATORIO, Blanca. 1987. *Rucuyaya Alonso y la historia social y económica de Alto Napo 1850-1950*. Quito: Ediciones Abya-Yala.

MURPHY, Robert F. 1960. *Headhunters' Heritage: Social and Economic Change among the Mundurucú Indians*. Berkeley, Calif.: University of California Press.

MYERS, Thomas. 1974. "Spanish Contacts and Social Change on the Ucayali River, Peru". *Ethnohistory,* 21(2): 135-59.

OVERING KAPLAN, Joanna. 1981. "Review article: Amazonian Anthropology". *Journal of Latin American Studies*, 13(1): 151-164.

PADOCH, Christine. 1988. "Peoples of the Floodplain and Forest". *In* Julie Sloan Denslow and Christine Padoch (eds.), *People of the Tropical Rain Forest*. Berkeley, Calif., and Los Angeles: University of California Press and the Smithsonian Institution.

PRICE, David. 1987. "Nhambiquara Geopolotical Organization". *Man* ns 22: 1-24.

RIBEIRO, Darcy. 1970. *Os índios e a civilização: A integração das populações indígenas no Brasil moderno*. São Paulo: Vozes.

_____; WISE, Mary Ruth. 1978. *Los grupos étnicos de la Amazônia peruana*, Lima: ILV.

RIVIÈRE, Peter. 1984. *Individual and Society in Guiana: a Comparative study of Amerindian Social Organization*. Cambridge: Cambridge University Press.

ROE, Peter. 1988. "The Josho Nahuanbo Are All Wet and Undercooked: Shipibo Views of the Whiteman and the Incas in Myth, Legend and History. *In* Hill (ed.), *Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the Past,* Urbana, Ill., and Chicago: University of Illinois Press.

RUMMENHOELLER, Klaus. 1988. "Los Shipibos en Madre de Dios: La historia no escrita". *Perú Indígena*, 27: 13-33.

SCAZZACHIO, Françoise. 1979. *Ethnicity and Boundary Maintenance among Peruvian Forest Quechua*, Ph.D. dissertation, University of Cambridge.

SAN ROMAN, Jesús V. 1975. *Perfiles históricos de la Amazonía Peruana.* Iquitos: CETA.

SANTOS GRANERO, Fernando. 1988. "Avances y limitaciones de la historiografía amazónica: 1950-1988". *In* F. Santos (ed.), *I Seminario de Investigaciones Sociales en la Amazonía*. Iquitos: CETA.

SISKIND, Janet. 1973. *To Hunt in the Morning*. London, Oxford, and New York: Oxford University Press.

STEWARD, Julien H. 1946. (ed.), *Handbook of South American Indians*. Washington, DC: Bulletin of the Bureau of American Ethnology.

_____; FARON, Louis C. 1959. *Native Peoples of South America*. New York: McGraw Hill.

STOCKS, Anthony W. 1976. "Notas sobre los autóctonos tupí del Perú". *Amazonía Peruana,* 1: 59-72.

_____.1984. "Indian policy in Eastern Peru". In Marianne Schmink and Charles H. Wood (eds.), *Frontier Expansion in Amazonia*, Gainesville, Fla.: University of Florida Press.

STRATHERN, Marilyn. 1981. *Kinship at the Core: An Anthropology of Elmdon, A village in North-West Essex in the Nineteen-Sixties*. Cambridge: Cambridge University Press.

TAYLOR, Anne-Christine. 1981. "God-Wealth: the Achuar and the Missions". In Whitten 1981.

TAUSSIG, Michael. 1987. *Shamanism, Colonialism and the Wild Man: Healing, Terror and Space of Death*. Chicago: University of Chicago Press.

TURNER, Terence. 1979. "The Ge and the Bororo Societes as Dialectical Systems: A General Model". *In* David Maybury-Lewis (ed.), *Dialectical Societies: the Ge and Bororo of Central Brazil*. Cambridge, Mass., and London: Harvard University Press.

_____. 1988. "Ethno-ethnohistory: Mith and History in Native South American Representations of Contact with Western Society". *In* J. Hill (ed.), *Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the Past,* Urbana, Ill., and Chicago: University of Illinois Press.

VARESE, Stefano. 1972. "Inter-ethnic Relations in the Selva of Peru". *In* W. Dostal (org). *The Situation of the Indians in South American: Contribution to the Study of Inter-ethnic Conflit in the Non-Andian Regions of South America*. Geneva: World Council of Churches.

_____. 1973. *La sal de los cerros (una aproximación al mundo Campa)*. Lima: Retablo de Papel Ediciones.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1986. *Araweté: Os deuses canibais*. São Paulo: ANPOCS.

WAGLEY, Charles e GALVÃO, Eduardo. 1949. *The Tenetehara Indians of Central Brazil*. New York: Columbia University Press.

WHITTEN, Norman. 1976. *Sacha Runa: Ethnicity and Adaptation of Ecuadorian Jungle Quíchua*. Urbana, III: University of Illinois Press.

_____. 1981. *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*. Urbana, Ill.: University of Illinois Press.

_____. 1985. *Sicuanga Runa: The Other Side of Development in Amazonian Ecuador*. Urbana, Ill.: University of Illinois Press.

WOLF, Eric. 1982. *Europe and the People without History*. Berkeley Calif.: University of California Press.

traduzido de
GOW, Peter. 1991. *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia.* Oxford Studies in Social and Cultural Anthropology. Oxford: Oxford University Press. pp. 1-20; 274-298.

tradutor **Anna Maria de Castro Andrade**
Mestre em Antropologia Social / USP

tradutor **Jayne Hunger Collevatti**
Doutoranda em Antropologia Social / USP

tradutor **Ugo Maia Andrade**
Doutor em Antropologia Social / USP

revisor **Marta Amoroso**
Professora do Departamento de Antropologia / USP

revisor **Jessie Sklair**
Mestranda em Antropologia Social / USP

Recebido em 08/05/2006
Aceito para publicação em 15/01/2007

Dilemas do Reconhecimento: apresentação ao artigo de Nancy Fraser

Heloisa Buarque de Almeida

> The recognition dimension corresponds to the status order of society, hence to the constitution, by socially entrenched patterns of cultural value, of culturally defined categories of social actors – status groups – each distinguished by the relative honor, prestige and esteem it enjoys vis-à-vis the others. The distributive dimension, in contrast, corresponds to the economic structure of society, hence to the constitution, by property regimes and labor markets, of economically defined categories of actors, or classes, distinguished by their differential endowments of resources (Fraser 2000: 117).

Nancy Fraser é professora de Ciência Política da *New School* de Nova Iorque, onde leciona disciplinas de teoria social e política e teoria feminista. Ainda pouco de sua produção foi traduzida para o português. Apresento aqui – a convite da *Cadernos de Campo* e de Júlio Simões – alguns comentários sobre seu trabalho e os temas que trata no artigo que segue. Para a antropologia, sua problematização da cultura como um lugar de disputas por definições, de luta por sentidos simbólicos e de perigosas reificações (essencializantes) é um tema de extrema relevância.

A reflexão de Nancy Fraser parte de duas vertentes: da Teoria Crítica e sua análise sobre participação política, democracia, justiça, sociedade civil e esfera pública, com foco na questão da desigualdade de classes; e por outro lado, da teoria feminista e de gênero pós-estruturalista. Um exemplo da proposta crítica de Fraser é sua análise do trabalho de Habermas, em "O que é crítico na teoria crítica? Habermas e gênero"[1]. Incorporando a teoria de gênero, Fraser analisa, discute e desconstrói alguns conceitos da Teoria Crítica, demonstrando os subtextos de gênero que atuam nas definições propostas por Habermas. Tal se dá, por exemplo, a partir da suposta oposição de "tipos naturais" entre a reprodução material e a reprodução simbólica – esta última relacionada ao trabalho feminino invisível e não remunerado de cuidar das crianças, que ela destaca como trabalho também material e não apenas simbólico. Uma série de categorias e definições de Habermas que se desdobram desta primeira distinção são revistas em seu texto, como a distinção entre "contextos de ação socialmente integrados" e "contextos de ação sistemicamente integrados". A reflexão sobre a própria ciência remete a Foucault. Fraser, como grande parte das teóricas contemporâneas sobre o gênero, revela esta evidente inspiração teórica em seu trabalho.

Nos anos 90, diante do fim do socialismo, da intensificação dos processos de globalização e da visibilidade da presença da política das identidades no âmbito dos movimentos sociais, o pensamento social e a teoria política passaram a enfrentar de forma crescente os outros eixos de desigualdade social para além das classes. Nancy Fraser já refletia sobre a questão a partir da teoria de gênero.

1. Publicado em Benhabib & Cornell (1987: 31–55). Há uma versão portuguesa na revista *Ex Aequo,* da Associação Portuguesa de Estudos sobre as Mulheres, de 2003. Nesta coletânea e neste número da revista encontram-se trabalhos de outras autoras com quem Fraser dialoga e debate intensamente, como Carole Patemen, Seyla Benhabib, Iris Young e Judith Butler.

As analogias entre a teoria de gênero e aquelas questões trazidas pelas diferenças raciais, étnicas e culturais se tornam evidentes. Movimentos sociais recrudescem na defesa de determinadas identidades, por um lado, ao passo que a teoria pós-estruturalista questiona a essencialização destas identidades promovidas pelo movimento social e pelo senso comum, demonstrando como são construtos sociais, políticos e históricos, e desnaturalizando alguns de seus aspectos. Na teoria de gênero anglo-saxã esta questão torna-se evidente e ponto central de reflexão de algumas autoras (como Judith Butler, com quem Fraser mantém um longo debate). Mesmo quando tais teóricos estão comprometidos com o movimento político, ou seja, defendem uma prática política feminista ou anti-racista, a teoria provoca dilemas e impasses para o movimento, pois este se baseia em categorias unificadas, como "mulher" ou "negro". Ademais, mesmo no âmbito dos movimentos sociais tais categorias foram problematizadas pela percepção de um mundo social marcado por múltiplas diferenças e desigualdades – de classe, "raça", etnia ou cultura, gênero, sexualidade, entre outros. Esta percepção coloca novos dilemas para os movimentos sociais, mas também para a teoria de gênero, para os estudos sobre raça e para a teoria social.

O texto de Fraser que é traduzido a seguir[2] insere-se em um debate mais amplo da autora com Axel Honneth, que, ao lado de Charles Taylor, reforça que a questão central do mundo contemporâneo é a luta por reconhecimento[3].

2. A primeira versão, mais longa do que esta tradução, foi publicada em 1995, e uma versão ainda mais expandida está em seu livro *Justice Interruptus: Critical Reflections on the "Postsocialist" Condition* (1997).
3. O debate entre Honneth e Fraser é explicitado no livro de Nancy Fraser & Axel Honneth, *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange* ([1998] 2003). O trabalho de Honneth tem também uma tradução para o português, intitulado *Luta por Reconhecimento* (Honneth 2003).

Fraser propõe no artigo que o foco esteja nas duas dimensões. Por um lado na justiça econômica pela redistribuição, e por outro no reconhecimento cultural e o devido respeito às diferenças. Trata-se de uma distinção analítica entre dois campos: um mais propriamente da economia política e outro cultural, embora ela considere as correlações entre eles. Fraser destaca neste e noutros trabalhos que não é possível excluir do debate a dimensão da desigualdade econômica e de classes no sentido estrito, e afirma que esse tema estaria perdendo espaço na agenda política e teórica contemporânea com o fim do socialismo e a crescente ampliação do processo de globalização. Mais do que isso, a autora defende que o apagamento da questão de classe estaria sendo impulsionado por uma visão que tende a negar o problema da desigualdade econômica e de classes como se ela pudesse ser superada no mundo do consumo e das especificidades identitárias, e como se tal não fizesse mais sentido num mundo "pós-socialista". Para Fraser é preciso ter um modelo bidimensional em termos analíticos, mesmo que na prática tal distinção seja difícil e ainda que seja evidente que em vários exemplos empíricos a desvalorização cultural de um grupo esteja diretamente relacionada a seu acesso a recursos e direitos, ao passo que seu menor acesso a recursos promova uma construção simbólica como um grupo que "vale menos". A distinção é mais evidente nos exemplos opostos de movimentos sociais calcados na diferença de classe – com foco na questão da distribuição de maneira mais evidente, embora contemple o componente cultural –, por oposição ao exemplo dos movimentos calcados na sexualidade, como o movimento homossexual – cujo foco seria o reconhecimento, embora sua desvalorização cultural afete seu acesso a direitos, como direitos relativos ao casamento.

Outro aspecto relevante deste artigo é a aproximação evidente entre gênero e "raça", pois são ambos exemplos de coletividades bivalentes que revelam tanto problemas de redistribuição como de reconhecimento. A distinção lhe parece mais fundamental quando discute os remédios para compensar tais demandas e suas complexidades – o remédio para redistribuição reforçaria a igualdade, ao passo que o remédio para o reconhecimento marcaria a diferença e a especificidade do grupo. A aproximação entre gênero e raça também é feita teoricamente pela desnaturalização e desconstrução das diferenças, quer seja pela desconstrução do sexo operada pelo próprio conceito do gênero, ou pela desconstrução da "raça" ou da identidade étnica. Este texto revela como Fraser agrega a uma mesma proposta teórica aspectos centrais advindos da Teoria Crítica e a contribuição específica do pós-estruturalismo.

Noutro artigo, "*Rethinking Recognition*" (maio-junho 2000), Fraser reflete como as demandas por reconhecimento podem variar desde movimentos emancipatórios até a forma perversa como a noção de uma identidade cultural reificada e essencializada é usada em campanhas de "limpeza étnica" e genocídio (os exemplos são a guerra dos Bálcãs e Ruanda). Neste trabalho, ela pergunta por que os conflitos teriam tomado esta forma e por que movimentos tão variados teriam baseado suas demandas no idioma do reconhecimento e da identidade apenas. Problematizam estas formas reificadas de identidade, construções que servem a violentas ações de padronização de uma comunidade que não aceita dissensos internos e nega o respeito à diferença. O que me parece mais interessante para a antropologia é que, ali, sua proposta descola o *reconhecimento* da questão da *identidade*, e aproxima-se da problemática da cultura e de suas formas valorativas. Naquele texto, assim com no ensaio aqui traduzido por Júlio Simões, o problema do reconhecimento está atrelado a uma versão não unitária, não unívoca e não consensual de cultura. "A cultura é um terreno legítimo e mesmo necessário de disputas, um espaço de injustiça em si mesmo, e fortemente imbricado com a desigualdade econômica" (: 109). Cultura não é um todo fechado, nem uma unidade. É um lugar de disputas de sentido, associadas a formas de desigualdade econômica e política. Há sentidos que podem desvalorizar e colocar alguns indivíduos em posições sociais desfavoráveis. Em "*Rethinking Recognition*", Fraser destaca que está usando o conceito de classe social no sentido de *status* de Weber. Relaciona a questão do reconhecimento ao *status* individual e ao acesso às formas de poder. "A dimensão do reconhecimento (...) refere-se à subordinação de status, enraizada em padrões institucionalizados de valor cultural" (: 117). O não-reconhecimento (*misrecognition*) torna-se uma forma institucionalizada de subordinação.

Os sentidos dados ao feminino, à negritude, à pobreza, à homossexualidade, podem assim afetar as formas institucionais – como as leis propriamente, que podem invisibilizar tais grupos, gerando e promovendo desigualdade de acesso a direitos. A cultura construída na sociedade contemporânea é marcada por formas de desigualdades e de "naturalização" destas em categorias culturais, mesmo em instituições e formatos como a própria ciência, que não pretendem ser discriminatórios.

O texto aqui traduzido é uma boa introdução a sua análise bidimensional: para usar termos foucaultianos, a materialidade é também produzida pelo discurso (cultura). Mas para Fraser materialidade e discurso nem sempre estão coladas de modo evidente, necessitam de um olhar analítico que os distingam, pelo menos em teoria, e que busque interpretar suas formas de interação. Esta distinção lhe parece central para não se correr o risco de deslocar o problema da redistribuição, escondendo-o ou marginalizando-o sob a crescente valorização do reconhecimento.

Referências bibliográficas

BENHABIB, Seyla; CORNELL, Drucilla. 1987. *Feminism as Critique*: on the politics of gender. Minneapolis: University of Minnesota Press.

FRASER, Nancy. 2003. O que é crítico na teoria crítica? Habermas e gênero. *Ex Aequo*: reconceptualizações filosóficas e de teoria política (perspectivas feministas), n. 8.

_____. 1987. "What's Critical about Critical Theory? The Case of Habermas and Gender". *In:* BENHABIB, Seyla; CORNELL, Drucilla. *Feminism as Critique*: on the politics of gender. Minneapolis: University of Minnesota Press, pp. 31-55.

_____. 1996. From redistribution to recognition?: Dilemmas of justice in a "postsocialist" age. *New Left Review*, n. 212, pp. 68-93, jul./ago.

_____. 1997. *Justice Interrupturs*: Critical Reflections on the "Postsocialist" Condition. New York: Routledge.

_____. 2000. Rethinking Recognition. *New Left Review*, n. 3, pp. 107-120, maio/jun.

FRASER, Nancy; HONNETH, Axel. 2003. *Redistribution or Recognition?*: A political-philosofical exchange. London: Verso.

HONNETH, Axel. 2003. *Luta por reconhecimento*. São Paulo: Editora 34.

autor **Heloisa Buarque de Almeida**
Professora do Departamento de Antropologia / USP
Editou a *Cadernos de Campo* nos 1 a 3

Recebido em 22/12/2006
Aceito para publicação em 22/01/2007

Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça numa era "pós-socialista"

Nancy Fraser
tradução: Julio Assis Simões

A "luta por reconhecimento" está rapidamente se tornando a forma paradigmática de conflito político no final do século XX. Demandas por "reconhecimento da diferença" dão combustível às lutas de grupos mobilizados sob as bandeiras da nacionalidade, etnicidade, "raça", gênero e sexualidade. Nestes conflitos "pós-socialistas", a identidade de grupo suplanta o interesse de classe como o meio principal da mobilização política. A dominação cultural suplanta a exploração como a injustiça fundamental. E o reconhecimento cultural toma o lugar da redistribuição socioeconômica como remédio para a injustiça e objetivo da luta política.

Claro que esta não é toda a história. Lutas pelo reconhecimento ocorrem num mundo de exacerbada desigualdade material – desigualdades de renda e propriedade; de acesso a trabalho remunerado, educação, saúde e lazer; e também, mais cruamente, de ingestão calórica e exposição à contaminação ambiental; portanto, de expectativa de vida e de taxas de morbidade e mortalidade. A desigualdade material está em alta na maioria dos países do mundo – nos EUA e na China, na Suécia e na Índia, na Rússia e no Brasil. Ela também aumenta globalmente, de modo mais dramático, do outro lado da linha que divide norte e sul.

Como, então, devemos ver o eclipse de um imaginário socialista centrado em termos como "interesse", "exploração" e "redistribuição"? E o que devemos fazer com a emergência de um novo imaginário político centrado nas noções de "identidade", "diferença", "dominação cultural" e "reconhecimento"? Essa virada representa um lapso de "falsa consciência"? Ou seria mais um meio de compensar a cegueira cultural de um paradigma marxista posto em descrédito pelo colapso do comunismo soviético?

Nenhuma das duas posições é adequada, a meu ver. Ambas são demasiado abrangentes e sem nuanças. Ao invés de simplesmente endossar ou rejeitar o que é simplório na política da identidade, devíamos nos dar conta de que temos pela frente uma nova tarefa intelectual e prática: a de desenvolver uma teoria *crítica* do reconhecimento, que identifique e assuma a defesa somente daquelas versões da política cultural da diferença que possam ser combinadas coerentemente com a política social da igualdade.

Ao formular esse projeto, assumo que a justiça hoje exige *tanto* redistribuição *como* reconhecimento. E proponho examinar a relação entre eles. Isso significa, em parte, pensar em como conceituar reconhecimento cultural e igualdade social de forma a que sustentem um ao outro, ao invés de se aniquilarem (pois há muitas concepções concorrentes de ambos!) Significa também teorizar a respeito dos meios pelos quais a privação econômica e o desrespeito cultural se entrelaçam e sustentam simultaneamente. Exige também, portanto, esclarecer os dilemas políticos que surgem quando tentamos combater as duas injustiças ao mesmo tempo.

Meu objetivo maior é ligar duas problemáticas políticas atualmente dissociadas; pois é

somente integrando reconhecimento e redistribuição que chegaremos a um quadro conceitual adequado às demandas de nossa era.

[...]

Para ajudar a esclarecer esta situação e as perspectivas políticas que ela apresenta, proponho distinguir analiticamente duas maneiras muito genéricas de compreender a injustiça. A primeira delas é a injustiça econômica, que se radica na estrutura econômico-política da sociedade. Seus exemplos incluem a exploração (ser expropriado do fruto do próprio trabalho em benefício de outros); a marginalização econômica (ser obrigado a um trabalho indesejável e mal pago, como também não ter acesso a trabalho remunerado); e a privação (não ter acesso a um padrão de vida material adequado).

Teóricos igualitários empreenderam grande esforço para conceituar a natureza dessas injustiças socioeconômicas. Suas concepções incluem a teoria de Marx sobre a exploração capitalista; a concepção de justiça de Rawls, como justiça na seleção dos princípios que regem a distribuição dos "bens primários"; a visão de Amartya Sen, de que justiça implica "capacidades de função" iguais; e a de Ronald Dworkin, de que justiça implica "igualdade de recursos". Para meus propósitos neste trabalho, porém, não precisamos nos comprometer com nenhuma visão teórica em particular. Precisamos apenas subscrever uma compreensão geral e rudimentar da injustiça socioeconômica informada por um compromisso com o igualitarismo.

A segunda maneira de compreender a injustiça é cultural ou simbólica. Aqui a injustiça se radica nos padrões sociais de representação, interpretação e comunicação. Seus exemplos incluem a dominação cultural (ser submetido a padrões de interpretação e comunicação associados a outra cultura, alheios e/ou hostis à sua própria); o ocultamento (tornar-se invisível por efeito das práticas comunicativas, interpretativas e representacionais autorizadas da própria cultura); e o desrespeito (ser difamado ou desqualificado rotineiramente nas representações culturais públicas estereotipadas e/ou nas interações da vida cotidiana).

[...]

Insistirei em distinguir analiticamente injustiça econômica e injustiça cultural, em que pese seu mútuo entrelaçamento. O remédio para a injustiça econômica é alguma espécie de reestruturação político-econômica. Pode envolver redistribuição de renda, reorganização da divisão do trabalho, controles democráticos do investimento ou a transformação de outras estruturas econômicas básicas. Embora esses vários remédios difiram significativamente entre si, doravante vou me referir a todo esse grupo pelo termo genérico "redistribuição". O remédio para a injustiça cultural, em contraste, é alguma espécie de mudança cultural ou simbólica. Pode envolver a revalorização das identidades desrespeitadas e dos produtos culturais dos grupos difamados. Pode envolver, também, o reconhecimento e a valorização positiva da diversidade cultural. Mais radicalmente ainda, pode envolver uma transformação abrangente dos padrões sociais de representação, interpretação e comunicação, de modo a transformar o sentido do eu de *todas as pessoas*. Embora esses remédios difiram significativamente entre si, doravante vou me referir a todo esse grupo pelo termo genérico "reconhecimento".

[...]

Postas estas distinções, posso passar agora à questão seguinte: qual é a relação entre lutas por reconhecimento, voltadas para remediar a injustiça cultural, e lutas por redistribuição, voltadas para compensar a injustiça econômica? E que espécie de interferências mútuas podem brotar quando os dois tipos de reivindicação são feitos simultaneamente?

Existem boas razões para se preocupar com essas interferências mútuas. Lutas de

reconhecimento assumem com freqüência a forma de chamar a atenção para a presumida especificidade de algum grupo – ou mesmo de criá-la performativamente – e, portanto, afirmar seu valor. Desse modo, elas tendem a promover a diferenciação do grupo. Lutas de redistribuição, em contraste, buscam com freqüência abolir os arranjos econômicos que embasam a especificidade do grupo (um exemplo seriam as demandas feministas para abolir a divisão do trabalho segundo o gênero). Desse modo, elas tendem a promover a *desdiferenciação* do grupo. O resultado é que a política do reconhecimento e a política da redistribuição parecem ter com freqüência objetivos mutuamente contraditórios. Enquanto a primeira tende a promover a diferenciação do grupo, a segunda tende a desestabilizá-la. Desse modo, os dois tipos de luta estão em tensão; um pode interferir no outro, ou mesmo agir contra o outro.

Eis, então, um difícil dilema. Doravante vou chamá-lo dilema da redistribuição-reconhecimento. Pessoas sujeitas à injustiça cultural e à injustiça econômica necessitam de reconhecimento e redistribuição. Necessitam de ambos para reivindicar e negar sua especificidade. Como isso é possível?

[...]

As coisas são bem claras nas duas extremidades de nosso espectro conceitual. Quando lidamos com coletividades que se aproximam do tipo ideal da classe trabalhadora explorada, encaramos injustiças distributivas que precisam de remédios redistributivos. Quando lidamos com coletividades que se aproximam do tipo ideal da sexualidade desprezada, em contraste, encaramos injustiças de discriminação negativa que precisam de remédios de reconhecimento. No primeiro caso, a lógica do remédio é acabar com esse negócio de grupo; no segundo caso, ao contrário, trata-se de valorizar o "sentido de grupo" do grupo, reconhecendo sua especificidade.

As coisas ficam mais turvas, porém, à medida que nos afastamos das extremidades. Quando consideramos coletividades localizadas na região intermediária do espectro conceitual, encontramos tipos híbridos que combinam características da classe explorada com características da sexualidade desprezada. Essas coletividades são "bivalentes". São diferenciadas como coletividades *tanto* em virtude da estrutura econômico-política *quanto* da estrutura cultural-valorativa da sociedade. Oprimidas ou subordinadas, portanto, sofrem injustiças que remontam simultaneamente à economia política e à cultura. Coletividades bivalentes, em suma, podem sofrer da má distribuição socioeconômica e da desconsideração cultural de forma que nenhuma dessas injustiças seja um efeito indireto da outra, mas ambas primárias e *co-originais*. Nesse caso, nem os remédios de redistribuição nem os de reconhecimento, por si sós, são suficientes. Coletividades bivalentes necessitam dos dois.

Gênero e "raça" são paradigmas de coletividades bivalentes. Embora cada qual tenha peculiaridades não compartilhadas pela outra, ambas abarcam dimensões econômicas e dimensões cultural-valorativas. Gênero e "raça", portanto, implicam tanto redistribuição quanto reconhecimento.

O gênero, por exemplo, tem dimensões econômico-políticas porque é um princípio estruturante básico da economia política. Por um lado, o gênero estrutura a divisão fundamental entre trabalho "produtivo" remunerado e trabalho "reprodutivo" e doméstico não-remunerado, atribuindo às mulheres a responsabilidade primordial por este último. Por outro lado, o gênero também estrutura a divisão interna ao trabalho remunerado entre as ocupações profissionais e manufatureiras de remuneração mais alta, em que predominam os homens, e ocupações de "colarinho rosa" e de serviços domésticos, de baixa remuneração,

em que predominam as mulheres. O resultado é uma estrutura econômico-política que engendra modos de exploração, marginalização e privação especificamente marcados pelo gênero. Esta estrutura constitui o gênero como uma diferenciação econômico-política dotada de certas características da classe. Sob esse aspecto, a injustiça de gênero aparece como uma espécie de injustiça distributiva que clama por compensações redistributivas. De modo muito semelhante à classe, a injustiça de gênero exige a transformação da economia política para que se elimine a estruturação de gênero desta. Para eliminar a exploração, marginalização e privação especificamente marcadas pelo gênero é preciso abolir a divisão do trabalho segundo ele – a divisão de gênero entre trabalho remunerado e não-remunerado e dentro do trabalho remunerado. A lógica do remédio é semelhante à lógica relativa à classe: trata-se de acabar com esse negócio de gênero. Se o gênero não é nada mais do que uma diferenciação econômico-política, a justiça exige, em suma, que ele seja abolido.

Isso, no entanto, é apenas uma parte da história. Na verdade, o gênero não é somente uma diferenciação econômico-política, mas também uma diferenciação de valoração cultural. Como tal, ele também abarca elementos que se assemelham mais à sexualidade do que à classe, e isso permite enquadrá-lo na problemática do reconhecimento. Seguramente, uma característica central da injustiça de gênero é o androcentrismo: a construção autorizada de normas que privilegiam os traços associados à masculinidade. Em sua companhia está o sexismo cultural: a desqualificação generalizada das coisas codificadas como "femininas", paradigmaticamente – mas não só –, as mulheres. Essa desvalorização se expressa numa variedade de danos sofridos pelas mulheres, incluindo a violência e a exploração sexual, a violência doméstica generalizada; as representações banalizantes, objetificadoras e humilhantes na mídia; o assédio e a desqualificação em todas as esferas da vida cotidiana; a sujeição às normas androcêntricas, que fazem com que as mulheres pareçam inferiores ou desviantes e que contribuem para mantê-las em desvantagem, mesmo na ausência de qualquer intenção de discriminar; a discriminação atitudinal; a exclusão ou marginalização das esferas públicas e centros de decisão; e a negação de direitos legais plenos e proteções igualitárias. Esses danos são injustiças de reconhecimento. São relativamente independentes da economia política e não são meramente "superestruturais". Por isso, não podem ser remediados apenas pela redistribuição econômico-política, mas precisam de medidas independentes e adicionais de reconhecimento. O androcentrismo e sexismo predominantes exigem a mudança dos valores culturais (assim como de suas expressões legais e práticas) que privilegiam a masculinidade e negam respeito às mulheres. Exigem o descentramento das normas androcêntricas e a revalorização de um gênero desprezado. A lógica do remédio é semelhante à lógica relativa à sexualidade: conceder reconhecimento positivo a um grupo especificamente desvalorizado.

O gênero é, em suma, um modo bivalente de coletividade. Ele contém uma face de economia política, que o insere no âmbito da redistribuição. Mas também uma face cultural-valorativa, que simultaneamente o insere no âmbito do reconhecimento. Naturalmente, as duas faces não são claramente separadas uma da outra. Elas se entrelaçam para se reforçarem entre si dialeticamente porque as normas culturais sexistas e androcêntricas estão institucionalizadas no Estado e na economia e a desvantagem econômica das mulheres restringe a "voz" das mulheres, impedindo a participação igualitária na formação da cultura, nas esferas públicas e na vida cotidiana. O resultado é um círculo vicioso de subordinação cultural e econômica. Para compensar a

injustiça de gênero, portanto, é preciso mudar a economia política e a cultura.

Mas o caráter bivalente do gênero é a fonte de um dilema. Uma vez que as mulheres sofrem, no mínimo, de dois tipos de injustiça analiticamente distintos, elas necessariamente precisam, no mínimo, de dois tipos de remédios analiticamente distintos: redistribuição e reconhecimento. Os dois remédios pendem para direções opostas, porém, e não é fácil persegui-las ao mesmo tempo. Enquanto a lógica da redistribuição é acabar com esse negócio de gênero, a lógica do reconhecimento é valorizar a especificidade de gênero. Eis, então, a versão feminista do dilema da redistribuição-reconhecimento: como as feministas podem lutar ao mesmo tempo para abolir a diferenciação de gênero e para valorizar a especificidade de gênero?

Um dilema análogo aparece na luta contra o racismo. A "raça", como o gênero, é um modo bivalente de coletividade. Por um lado, ela se assemelha à classe, sendo um princípio estrutural da economia política. Neste aspecto, a "raça" estrutura a divisão capitalista do trabalho. Ela estrutura a divisão dentro do trabalho remunerado, entre as ocupações de baixa remuneração, baixo *status*, enfadonhas, sujas e domésticas, mantidas desproporcionalmente pelas pessoas de cor, e as ocupações de remuneração mais elevada, de maior *status*, de "colarinho branco", profissionais, técnicas e gerenciais, mantidas desproporcionalmente pelos "brancos". A divisão racial contemporânea do trabalho remunerado faz parte do legado histórico do colonialismo e da escravidão, que elaborou categorizações raciais para justificar formas novas e brutais de apropriação e exploração, constituindo efetivamente os "negros" como uma casta econômico-política. Atualmente, além disso, a "raça" também estrutura o acesso ao mercado de trabalho formal, constituindo vastos segmentos da população de cor como subproletariado ou subclasse, degradado e "supérfluo" que não vale a pena ser explorado e é totalmente excluído do sistema produtivo. O resultado é uma estrutura econômico-política que engendra modos de exploração, marginalização e privação especificamente marcados pela "raça". Essa estrutura constitui a raça como uma diferenciação econômico-política dotada de certas características de classe. Sob esse aspecto, a injustiça racial aparece como uma espécie de injustiça distributiva que clama por compensações redistributivas. De modo muito semelhante à classe, a injustiça racial exige a transformação da economia política para que se elimine a racialização desta. Para eliminar a exploração, marginalização e privação especificamente marcadas pela "raça" é preciso abolir a divisão racial do trabalho – a divisão racial entre trabalho explorável e supérfluo e a divisão racial dentro do trabalho remunerado. A lógica do remédio é semelhante à lógica relativa à classe: trata-se de fazer com que a "raça" fique fora do negócio. Se a "raça" não é nada mais do que uma diferenciação econômico-política, a justiça exige, em suma, que ela seja abolida.

Entretanto, a raça, como o gênero, não é somente econômico-política. Ela também tem dimensões culturais-valorativas, que a inserem no universo do reconhecimento. Assim, a "raça" também abarca elementos mais parecidos com a sexualidade do que com a classe. Um aspecto central do racismo é o eurocentrismo: a construção autorizada de normas que privilegiam os traços associados com o "ser branco". Em sua companhia está o racismo cultural: a desqualificação generalizada das coisas codificadas como "negras", "pardas" e "amarelas", paradigmaticamente – mas não só – as pessoas de cor. Esta depreciação se expressa numa variedade de danos sofridos pelas pessoas de cor, incluindo representações estereotipadas e humilhantes na mídia, como criminosos, brutais, primitivos, estúpidos etc; violência, assédio e difamação

em todas as esferas da vida cotidiana; sujeição às normas eurocêntricas que fazem com que as pessoas de cor pareçam inferiores ou desviantes e que contribuem para mantê-las em desvantagem mesmo na ausência de qualquer intenção de discriminar; a discriminação atitudinal; a exclusão e/ou marginalização das esferas públicas e centros de decisão; e a negação de direitos legais plenos e proteções igualitárias. Como no caso do gênero, esses danos são injustiças de reconhecimento. Por isso, a lógica do remédio também é conceder reconhecimento positivo a um grupo especificamente desvalorizado.

A "raça" também é, portanto, um modo bivalente de coletividade com uma face econômico-política e uma face cultural-valorativa. Suas duas faces se entrelaçam para se reforçarem uma à outra, dialeticamente, ainda mais porque as normas culturais racistas e eurocêntricas estão institucionalizadas no Estado e na economia, e a desvantagem econômica sofrida pelas pessoas de cor restringe sua "voz". Para compensar a injustiça racial, portanto, é preciso mudar a economia política e a cultura. Mas, como ocorre com o gênero, o caráter bivalente da "raça" é a fonte de um dilema. Uma vez que as pessoas de cor sofrem, no mínimo, de dois tipos de injustiça analiticamente distintos, elas necessariamente precisam, no mínimo, de dois tipos de remédios analiticamente distintos: redistribuição e reconhecimento, que não são facilmente conciliáveis. Enquanto a lógica da redistribuição é acabar com esse negócio de "raça", a lógica do reconhecimento é valorizar a especificidade do grupo. Eis, então, a versão anti-racista do dilema da redistribuição-reconhecimento: como os anti-racistas podem lutar ao mesmo tempo para abolir a "raça" e para valorizar a especificidade cultural dos grupos racializados subordinados?

Gênero e "raça" são, em suma, modos dilemáticos de coletividade. Diferentemente da classe, que ocupa uma das extremidades do espectro conceitual, e da sexualidade, que ocupa a outra, gênero e "raça" são bivalentes, implicados ao mesmo tempo na política de redistribuição e na política do reconhecimento. Ambos, conseqüentemente, enfrentam o dilema da redistribuição-reconhecimento. As feministas devem buscar remédios que dissolvam a diferenciação de gênero, enquanto buscam também remédios culturais que valorizem a especificidade de uma coletividade desprezada. Os anti-racistas, da mesma maneira, devem buscar remédios econômico-políticos que dissolvam a diferenciação "racial", enquanto buscam também remédios culturais que valorizem a especificidade de coletividades desprezadas. Como podem fazer as duas coisas ao mesmo tempo?

Até aqui, apresentei o dilema da redistribuição-reconhecimento de uma forma que parece completamente intratável. Assumi que os remédios redistributivos para a injustiça econômico-política sempre diferenciam os grupos sociais. Da mesma maneira, assumi que os remédios de reconhecimento para a injustiça cultural-valorativa sempre realçam a diferenciação do grupo social. Diante dessas posições, é difícil ver como feministas e anti-racistas podem buscar redistribuição e reconhecimento ao mesmo tempo.

Agora, porém, quero complicar essas posições. Nesta seção, vou examinar concepções alternativas de redistribuição, de um lado, e concepções alternativas de reconhecimento, de outro. Meu objetivo é distinguir duas grandes abordagens para corrigir a injustiça que atravessam o divisor da redistribuição-reconhecimento. Vou chamá-las de "afirmação" e "transformação", respectivamente. Após apresentá-las genericamente, mostrarei como cada uma opera em relação à redistribuição e ao reconhecimento. Por fim, a partir dessa base, vou reformular o dilema da redistribuição-reconhecimento para uma forma mais aberta a uma resolução.

Vou começar por uma breve distinção entre afirmação e transformação. Por remédios afirmativos para a injustiça, entendo os remédios voltados para corrigir efeitos desiguais de arranjos sociais sem abalar a estrutura subjacente que os engendra. Por remédios transformativos, em contraste, entendo os remédios voltados para corrigir efeitos desiguais precisamente por meio da remodelação da estrutura gerativa subjacente. O ponto crucial do contraste é efeitos terminais *vs.* processos que os produzem – e *não* mudança gradual *vs.* mudança apocalíptica.

Pode-se aplicar essa distinção, primeiramente, aos remédios para a injustiça cultural. Remédios afirmativos para tais injustiças são presentemente associados ao que vou chamar "multiculturalismo *mainstream*". Essa espécie de multiculturalismo propõe compensar o desrespeito por meio da revalorização das identidades grupais injustamente desvalorizadas, enquanto deixa intactos os conteúdos dessas identidades e as diferenciações grupais subjacentes a elas. Remédios transformativos, em contraste, são presentemente associados à desconstrução. Eles compensariam o desrespeito por meio da transformação da estrutura cultural-valorativa subjacente. Desestabilizando as identidades e diferenciações grupais existentes, esses remédios não somente elevariam a autoestima dos membros de grupos presentemente desrespeitados; eles transformariam o sentido do eu de *todos*.

Para ilustrar a distinção, vamos considerar, mais uma vez, o caso da sexualidade desprezada. Remédios afirmativos para a homofobia e o heterossexismo são presentemente associados com a política de identidade *gay*, que visa a revalorizar a identidade *gay* e lésbica. Remédios transformativos, em contraste, são associados à política *queer*, que se propõe a desconstruir a dicotomia homo-hétero. A política de identidade *gay* trata a homossexualidade como uma positividade cultural, com seu próprio conteúdo substantivo, muito semelhante à etnicidade (ou à visão de senso comum desta). Assume-se que essa positividade subsiste em si e de si mesma, necessitando somente de reconhecimento adicional. A política *queer*, em contraste, trata a homossexualidade como um correlato construído e desvalorizado da heterossexualidade; ambas são reificações da ambigüidade sexual e são co-definidas somente uma em relação à outra. O objetivo transformativo não é consolidar uma identidade *gay*, mas desconstruir a dicotomia homo-hétero de modo a desestabilizar todas as identidades sexuais fixas. A questão não é dissolver toda a diferença sexual numa identidade humana única e universal; mas sim manter um campo sexual de diferenças múltiplas, não-binárias, fluidas, sempre em movimento.

As duas abordagens são de considerável interesse como remédios para a ausência de reconhecimento. Mas há uma diferença considerável entre elas. Enquanto a política de identidade *gay* tende a realçar a diferenciação de grupo sexual existente, a política *queer* tende a desestabilizá-la – no mínimo, ostensivamente e no longo prazo. A observação vale para os remédios de reconhecimento, de modo geral. Enquanto os remédios de reconhecimento afirmativos tendem a promover as diferenciações de grupo existentes, os remédios de reconhecimento transformativos tendem, no longo prazo, a desestabilizá-las, a fim de abrir espaço para futuros reagrupamentos.

[...]

Distinções análogas valem para os remédios para a injustiça econômica. Os remédios afirmativos para essas injustiças estão associados historicamente ao Estado de bem-estar liberal. Eles buscam compensar a má distribuição terminal, enquanto deixam intacta a maior parte da estrutura econômico-política subjacente. Assim, eles aumentariam a parte de consumo dos grupos economicamente desprivilegiados, sem

reestruturar o sistema de produção. Remédios transformativos, em contraste, são associados historicamente ao socialismo. Eles compensariam a distribuição injusta transformando a estrutura econômico-política existente. Reestruturando as relações de produção, esses remédios não somente alterariam a distribuição terminal das partes de consumo; mudariam também a divisão social do trabalho e, assim, as condições de existência de todos.

Para ilustrar a distinção, vamos considerar, mais uma vez, o caso da classe explorada. Remédios de redistribuição afirmativos para as injustiças de classe freqüentemente incluem transferências de renda de dois tipos distintos: programas de seguro social dividem parte dos custos de reprodução social dos empregados formais, os chamados setores primários da classe trabalhadora; programas de assistência pública oferecem auxílios "focalizados" ao "exército de reserva" de desempregados e subempregados. Longe de abolirem a divisão de classes *per se*, esses remédios afirmativos sustentam-na e moldam-na. Seu efeito geral é desviar a atenção da divisão de classes entre trabalhadores e capitalistas para a divisão entre as frações empregadas e desempregadas da classe trabalhadora. Programas de assistência pública "focalizam" os pobres não só por auxílio, mas por hostilidade. Tais remédios, com certeza, oferecem a ajuda material necessitada. Mas também criam diferenciações de grupo fortemente antagônicas.

A lógica aqui se aplica à redistribuição afirmativa em geral. Embora essa abordagem vise a compensar a injustiça econômica, ela deixa intactas as estruturas profundas que engendram a desvantagem de classe. Assim, é obrigada a fazer realocações superficiais constantemente. O resultado é marcar a classe mais desprivilegiada como inerentemente deficiente e insaciável, sempre necessitando mais e mais. Com o tempo essa classe pode mesmo aparecer como privilegiada, recebedora de tratamento especial e generosidade imerecida. Assim, uma abordagem voltada para compensar injustiças de distribuição pode acabar criando injustiças de reconhecimento.

Em certo sentido, esta abordagem é internamente contraditória. A redistribuição afirmativa, em geral, pressupõe uma concepção universalista de reconhecimento, a igualdade de valor moral das pessoas. Vamos chamar isso seu "compromisso formal de reconhecimento". Entretanto, a prática da redistribuição afirmativa, reiterada ao longo do tempo, tende a pôr em movimento uma dinâmica secundária de reconhecimento estigmatizante, que contradiz seu compromisso formal com o universalismo. Essa dinâmica secundária, estigmatizante, pode ser entendida como o "efeito de reconhecimento prático" da redistribuição afirmativa.

Vamos, agora, contrastar essa lógica com os remédios transformativos para as injustiças distributivas de classe. Remédios transformativos comumente combinam programas universalistas de bem-estar social, impostos elevados, políticas macroeconômicas voltadas para criar pleno emprego, um vasto setor público não-mercantil, propriedades públicas e/ou coletivas significativas, e decisões democráticas quanto às prioridades socioeconômicas básicas. Eles procuram garantir a todos o acesso ao emprego, enquanto tendem também a desvincular a parte básica de consumo e o emprego. Logo, sua tendência é dissolver a diferenciação de classe. Remédios transformativos reduzem a desigualdade social, porém sem criar classes estigmatizadas de pessoas vulneráveis vistas como beneficiárias de uma generosidade especial. Eles tendem, portanto, a promover reciprocidade e solidariedade nas relações de reconhecimento. Assim, uma abordagem voltada a compensar injustiças de distribuição pode ajudar também a compensar (algumas) injustiças de reconhecimento.

Essa abordagem é internamente consistente. Como a redistribuição afirmativa, a redistribuição transformativa em geral pressupõe uma concepção universalista de reconhecimento, a igualdade de valor moral das pessoas. Diferente da redistribuição afirmativa, contudo, sua prática tende a não dissolver essa concepção. Assim, as duas abordagens engendram diferentes lógicas de diferenciação de grupo. Enquanto os remédios afirmativos podem ter o efeito perverso de promover a diferenciação de classe, os remédios transformativos tendem a embaçá-la. Além disso, as duas abordagens engendram diferentes dinâmicas subliminares de reconhecimento. A redistribuição afirmativa pode estigmatizar os desprivilegiados, acrescentando o insulto do menosprezo à injúria da privação. A redistribuição transformativa, em contraste, pode promover a solidariedade, ajudando a compensar algumas formas de não-reconhecimento.

O que devemos concluir, pois, desta discussão? Nesta seção, consideramos somente os casos típico-ideais "puros" nas duas extremidades do espectro conceitual. Contrastamos os efeitos divergentes dos remédios afirmativos e transformativos para as injustiças distributivas de classe, enraizadas economicamente, de um lado, e para as injustiças de reconhecimento da sexualidade, enraizadas culturalmente, de outro. Vimos que remédios afirmativos tendem, em geral, a promover a diferenciação de grupo, enquanto remédios transformativos tendem a desestabilizá-la ou embaçá-la. Vimos também que os remédios de redistribuição afirmativos podem engendrar um protesto de menosprezo, enquanto os remédios de redistribuição transformativos podem ajudar a compensar algumas formas de não-reconhecimento.

Tudo isso sugere um meio de reformular o dilema da redistribuição-reconhecimento. A pergunta que pode ficar é: no que diz respeito aos grupos submetidos aos dois tipos de injustiças, qual será combinação de remédios que funciona melhor para minimizar, senão para eliminar de vez, as interferências mútuas que surgem quando se busca redistribuição e reconhecimento ao mesmo tempo?

traduzido de
FRASER, Nancy. 2001. "From redistribution to recognition? Dilemmas of justice in a 'postsocialist' age". *In:* S. Seidman; J. Alexander. (orgs.). 2001. *The new social theory reader*. Londres: Routledge, pp. 285-293.
Outra versão do artigo foi publicada na *New Left Review* (212: 68-93, 1995).

tradutor **Julio Assis Simões**
Professor do Departamento de Antropologia / USP

Recebido em 30/09/2006
Aceito para publicação em 30/11/2006

resenhas

MOUTINHO, Laura. 2004. *Razão, "cor" e desejo: uma análise comparativa sobre relacionamentos afetivo-sexuais "inter-raciais" no Brasil e na África do Sul*. São Paulo: Editora UNESP; 452 pp.

Márcio Macedo

A racionalidade do desejo e relacionamento "inter-racial"

Somos um país miscigenado, da democracia racial, onde a mulata é a tal. Certo? Ou não? Se sim, por quê? O mito de origem de nossa nação é contado recorrentemente em textos que sempre (re)atualizam a fábula das três raças, apresentada pela primeira vez em 1825, no texto de autoria do alemão Karl von Martius, no concurso promovido pelo Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, intitulado "Como escrever a história do Brasil"(Martius 1991:13). Desde aquela época, a formação do Brasil é pensada a partir da contribuição de três grupos (branco, negro e índio) com suas, respectivamente, três "raças" ou "culturas".

Na segunda metade do século XIX, a questão racial emerge como problema a partir da abolição da escravidão, em 1888. O impasse era refletir sobre a constituição de uma nação onde a maior parte da população era constituída de ex-escravizados negros e mestiços, agora elevados, ao menos juridicamente, à categoria de cidadãos. O elemento complicador vinha da chegada no Brasil das teorias racistas oriundas da Europa, que condenavam o futuro de um país mestiço como o nosso. Dentro deste contexto, as idéias de raça, mestiçagem e miscigenação tornaram-se conceitos fundamentais problematizados nos trabalhos de intelectuais que buscavam solução para esse impasse[1]. Vista com pessimismo por alguns e com otimismo por outros, salta aos olhos que os diversos trabalhos que analisaram a obra desses autores não tivessem, até a atualidade, analisado um aspecto crucial que dá base à miscigenação: o relacionamento inter-racial.

O livro de Laura Moutinho intitulado *Razão, "cor" e desejo: uma análise comparativa sobre relacionamentos afetivo-sexuais "inter-raciais" no Brasil e na África do Sul* detém-se sobre essa fascinante e, porque não, dolorosa temática. O livro é, na verdade, fruto de uma tese de doutoramento em Antropologia Social, desenvolvida na Universidade Federal do Rio de Janeiro. E nele autora se propõe a fazer uma análise das lógicas presentes nos relacionamentos inter-raciais nas cidades do Rio de Janeiro (Brasil) e Cidade do Cabo (África do Sul). A hipótese central do trabalho é de que estes relacionamentos dialogam diretamente com a maneira pela qual estas nações estruturam seus mitos de origem, identidades e políticas sexuais. O título da obra em si já é bastante sugestivo. O mesmo sugere que, ao contrário do que o senso comum afirma, há uma "racionalidade" nos relacionamentos afetivos em geral e nos inter-raciais, em específico. Em ambos, categorias como cor, desejo, gênero e classe social têm um papel estruturador no jogo que se estabelece dentro do que a autora denomina "mercado do amor e do desejo". Ao mesmo tempo, Moutinho se coloca no grupo dos antropólogos que usam o conceito de raça entre aspas, com o intuito de evitar uma reificação do termo. O que fica sugerido é que apesar da negação do conceito por parte da biologia e genética

1. Ver Schwarcz (1995).

moderna, a idéia de "raça" continua a fazer sentido para os atores sociais e, no estudo em questão, é uns dos conceitos centrais que conduz a ação dos indivíduos, sendo muitas vezes o responsável pela construção ou ausência do desejo sexual.

A antropóloga dá início à exposição da pesquisa por meio de uma sondagem nos estudos demográficos sobre conjugalidade e uniões inter-raciais, realizadas no Brasil entre os anos 1980 e 1990. Nestes trabalhos, verifica-se uma forte tendência à endogamia e homogamia no país. O casal miscigenador é sempre composto pelo homem negro ou mestiço e mulheres brancas, a partir de uma união formal. As conclusões levantadas por esses dados chocavam-se com o imaginário nacional que celebra a miscigenação e uma, suposta, exogamia. Esse paradoxo é colocado pela autora como uma das questões iniciais da investigação.

Em seguida, Laura Moutinho se debruça sobre obras que buscaram fazer uma espécie de interpretação do país e que passaram, em algum momento, pela discussão da miscigenação. São cinco as obras resenhadas: *As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil* (1891) de Nina Rodrigues; *A evolução do povo brasileiro* (1923) de Oliveira Vianna; *Retrato do Brasil* (1928) de Paulo Prado; *Casa Grande & Senzala* (1933) de Gilberto Freyre e *Raízes do Brasil* (1936) de Sérgio Buarque de Holanda. O que ressalta da leitura dos textos é que somente Freyre e Vianna visualizaram a miscigenação a partir de uma perspectiva mais otimista, ou seja, que poderia levar a um "branqueamento" do país. Os demais autores tinham um posicionamento mais reticente em relação à miscigenação. Por outro lado, todos os cinco entreviram a base deste processo de miscigenação no casal composto pelo homem branco português com mulheres negras e mestiças.

Mais adiante, a pesquisadora volta-se para o universo da literatura brasileira e questiona-se a respeito de qual a representação da miscigenação e dos relacionamentos inter-raciais em algumas obras. Os textos escolhidos para análise são aqueles que possuem casais inter-raciais nos seus enredos, a saber: *O Mulato* (1881) e *O Cortiço* (1890) de Aluísio Azevedo, *O Bom Crioulo* (1895) de Adolfo Caminha, *Jubiába* (1935) e *Gabriela: cravo e canela* (1958) de Jorge Amado, além das peças *Anjo negro* (1948) de Nelson Rodrigues e *Sortilégio* (1951) de Abdias do Nascimento. Nos três primeiros romances o contato inter-racial é visto com pessimismo, algo que levaria a uma degenerescência do casal e, conseqüentemente, da nação. Já nos livros de Jorge Amado, a miscigenação é celebrada e entendida como positiva. Nas duas últimas peças, o relacionamento sexual do homem negro com a mulher branca é visto como tabu e o fruto da relação é interpretado como uma forma de embranquecimento social. O ponto comum a todos esses textos é que o desejo é sempre jogado para uma esfera exterior ao casamento, ou seja, nestas obras literárias a relação formal não é o espaço onde o desejo e o erotismo possam ser vivenciados.

No capítulo seguinte, Moutinho busca analisar as produções socioantropológicas que de alguma maneira passaram pela discussão do contato inter-racial e da miscigenação. Sendo assim, a autora analisa as obras de Gilberto Freyre, Donald Pierson, Florestan Fernandes, Roger Bastide, Costa Pinto e Carl Degler; intituladas, respectivamente: *Sobrados e mocambos* (1936), *Brancos e pretos na Bahia: estudo de contato racial* (1945), *Brancos e negros em São Paulo* (1959) – escrito conjuntamente por Roger Bastide e Florestan Fernandes –, *O negro no Rio de Janeiro* (1953) e *Nem preto nem branco* (1976).

Em todos os autores, o conceito biológico de raça cede lugar a uma percepção sociológica que busca entender como "raça" aloca os indivíduos no espaço social. Ainda de acordo com a análise da antropóloga, a maneira como quatro destes analistas vão interpretar o relacionamento inter-racial, a miscigenação e a manipulação

que os atores sociais fazem de atributos como cor, desejo, classe e gênero, no "mercado dos afetos", é informada pela noção de classe social que cada um deles utiliza. Dentro dessa lógica, autores como Pierson e Azevedo se aproximam de uma perspectiva mais weberiana de classe, na qual o indivíduo é entendido dentro da lógica de "situação de classe", onde, "além do poder econômico que determina as posições de classe, há outros elementos que constituem as hierarquias sociais, como, por exemplo, as convenções, os grupos de *status*, os ´modos de vida'" (Moutinho 2004: 179). Os autores acima citados, de acordo com a antropóloga, entendem a mestiçagem em seus trabalhos como um campo no qual há uma série de elementos de prestígio manipuláveis, dos quais negros fazem uso para se inserir no "mundo branco". E isso ocorreria porque a noção de classe está vinculada à idéia de grupo aberto.

Fernandes e Costa Pinto, por sua vez, se aproximam nas suas análises da noção marxista de classe, ou seja, o indivíduo é pensado a partir da sua posição na estrutura de produção e, por conseguinte, as relações afetivas inter-raciais são interpretadas como comprovação do racismo. Nas palavras da autora, "os elementos de prestígio social que compensariam a desvantagem da "cor negra", são, antes, interpretadas como indicativo do preconceito "racial", dado que inclui, *individualmente*, alguns, e não modifica a estrutura de produção propriamente dita" (: 180).

Freyre é incluído nessa seleção por ser o autor que vislumbra - em seu livro *Sobrados e mocambos* (1936) - o "mulato bacharel" como elemento que mais se beneficiaria da lógica racial vigente no "mercado dos afetos e prazeres" na época do Império, ao manipular vários atributos de prestígio como títulos acadêmicos, beleza física e atração sexual (:185 a 197). Degler é analisado a partir da problematização que a autora faz de sua tese, na qual o mulato surge como "válvula de escape" no sistema de relações raciais vigente no Brasil. Bastide, por sua vez, referia-se à existência de uma "batalha das cores" e dos sexos nos relacionamentos afetivo-sexuais entre brancos e negros. O sociólogo francês encara o relacionamento inter-racial como espaço privilegiado para analisar o tipo de preconceito e a discriminação existente no país, ou seja, aquele que se daria na intimidade. Nessa medida, o autor aproxima-se da proposta de Abdias do Nascimento, ativista negro cuja peça encarava os relacionamentos heterocrômicos como uma relação tabu, vinculados a uma tentativa de branqueamento do cônjuge não-branco.

A seguir a antropóloga passa ao que poderíamos chamar de "cereja do bolo" de seu trabalho. Neste momento, Moutinho apresenta os elementos reunidos a partir do seu trabalho de campo: cerca de trinta entrevistas realizadas no Rio de Janeiro com indivíduos que já tiveram algum tipo de envolvimento inter-racial, desde "rolos" até casamentos. As falas dos informantes e experiências da antropóloga no campo remetem o leitor a um misto de situações cômicas, dilemas, experiências dolorosas e reverberação de idéias estereotipadas e racistas que nos fazem refletir sobre a predominância do racismo na intimidade sexual e amorosa. Isso ocorre embora Moutinho, desde o início do capítulo, afirme que sua intenção não é provar que existe preconceito, discriminação ou racismo no Brasil a partir da análise dos casos ali expostos. Percebe-se que a concordância, de antemão, com esta constatação é o ponto de partida da pesquisadora. Assim sendo, ali se encontra o caso da negra universitária que busca desenvolver estratégias para não ser confundida com prostitutas; do negro universitário e militante que se vê no dilema de se relacionar apenas com negras, ou de liberar sua atração e possibilidade de relacionamentos com garotas brancas, atitude que soaria como uma traição ao "movimento". Há ainda (dentre outros) o caso da mulher negra casada com um médico branco que nos encon-

tros profissionais do marido se ausenta para não prejudicar a carreira do cônjuge, ou da garota branca que vê o homem negro e mestiço como sexualmente superior ao homem branco. Neste ponto, lembra-se da afirmação de Peter Fry, repetida por Moutinho várias vezes em seu livro, "as pessoas desejam o que é socialmente desejável". A partir desta perspectiva, os informantes desejam o socialmente (in)desejável, o que as coloca na situação de "desviantes".

Há vários outros elementos que são levantados pela autora a partir das entrevistas e que são relacionados com aspectos teóricos apontados nas resenhas da obras sócio-antropológicas e literárias. Porém, um deles é central: o "estigma da cor". Moutinho revela que o grande esforço empreendido por negros e mestiços, num espaço social que extrapola os relacionamentos sexuais amorosos, está justamente em reverter o estigma que a tonalidade mais escura de pele traz. Neste sentido, nunca há uma associação direta de negro(as) e de sua negritude com referenciais de prestígio social. Apesar desta perspectiva de estigma poder ser relativizada no campo sexual e amoroso para os homens negros – onde são vistos como superiores –, sua constatação dá margem para nos questionarmos sobre o "valor" da "branquidade" em nossa sociedade, questão pouco levantada nos debates atuais sobre raça, racismo, representação, democracia racial e até mesmo política de cotas.

A última parte do trabalho aborda a questão dos relacionamentos inter-raciais na África do Sul, e traz relatos da estadia de um mês da autora no país africano. Laura Moutinho explica como a construção ideológica do sistema conhecido como *apartheid* naquele país nutriu-se da paranóia em relação ao contato sexual inter-racial. Há uma sistematização das várias leis que controlavam e puniam as relações sexuais entre as várias categorias raciais existentes no país, com vistas a preservar a pureza do ventre da mulher branca sul-africana. A parte mais interessante deste capítulo é o momento no qual a autora resenha um romance do autor sul-africano John Coetzee, *Desonra* (1999), e expõe algumas questões a partir da análise desta obra de ficção. O texto traz um pequeno quadro da África do Sul pós-*apartheid*, com seus conflitos internos, um lugar onde raça e racismo tornaram-se assunto tabu que causa mal-estar nas pessoas. Ao mesmo tempo, ocorre a celebração de um país que se vê como *rainbow nation*, mas que registra o mais alto índice de casos de estupros no mundo.

Por fim, vale ressaltar que o livro de Laura Moutinho abre um leque de assuntos a serem pesquisados que se relacionam às relações raciais, estudos de gênero, sexualidade e construção da nação no pensamento social brasileiro. O texto é leitura obrigatória dos pesquisadores vinculados a estas áreas temáticas ou do público não especializado em busca de uma boa obra de ciências sociais num assunto tão polêmico que desperta paixões, sentimentos e, como não podia deixar de ser, dores.

Referências bibliográficas

MARTIUS, Karl F. P. von. 1991. Como escrever a história do Brasil. *Ciência Hoje* 13(77): 56-63.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. 1995. *O espetáculo das raças*. São Paulo: Companhia das Letras.

autor Márcio Macedo
Mestre em Sociologia / USP

Recebido em 13/02/2006
Aceito para publicação em 19/05/2006

COHN, Clarice. 2005. *Antropologia da Criança.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.; 60 pp.

Eduardo Dullo

É freqüente lermos, na literatura antropológica, textos que não informam a idade dos nativos. As pesquisas (em geral) são feitas com adultos, o que pode ser interpretado como conseqüência da importância que nossa sociedade confere a esta faixa etária, em detrimento de outros períodos – a velhice e a infância – como *locus* de produção de significados e reflexões acerca da vida social. Tornado claro desde o início pela autora, o debate sobre uma *Antropologia da criança* trata de uma revisão de conceitos fundamentais que, originando-se na década de 1960, estende-se às teorias contemporâneas, articulando uma revisão da noção de pessoa e da criação de uma antropologia da cognição. É frente a este complexo debate que opto por situar a importante contribuição que este pequeno livro (como de praxe da coleção, 60 páginas) apresenta.

O convite para escrever este número da coleção "Passo a Passo", baseou-se em sua competente – apesar de relativamente breve e recente – produção e na (não tão breve assim, 12 anos) pesquisa com crianças dentre os Kayapó-Xikrin do Bacajá. Por tratar, em sua dissertação de mestrado, sobre a concepção de infância e aprendizado nesse contexto, traz numerosas contribuições sintetizadas (o que não quer dizer, necessariamente, simplificadas) a partir dessa experiência etnográfica.

Esse terreno da disciplina só recentemente foi visto com a adequada sistematização, ainda em curso, que evita a definição pela negativa. Uma das principais proposições que a exposição de Clarice Cohn visa é a de suprimir essa lacuna. Levar a sério o discurso nativo e ao menos tentar não constituir uma relação de poder em relação de sentido significa, neste caso, apreender o mundo social a partir da construção simbólica das crianças, fazendo desta experiência peculiar uma diferença qualitativa ao invés de quantitativa.

Seu texto preocupa-se, desde o início (e retomando a discussão ao final), em esclarecer a particularidade da Antropologia, diferenciando-a dos mais antigos estudantes do tema: psicólogos, psicanalistas e pedagogos. Assim, além de uma "antropologia da criança", a autora nos expõe sua visão do que caracteriza uma pesquisa da disciplina. Não é na metodologia de coleta de dados que reside a especificidade, mas no cuidado com a contextualização e com os "pressupostos analíticos e no arcabouço conceitual" (:48). Com isto em mente, ela lembra que "não podemos falar de crianças de um povo indígena sem entender como esse povo pensa o que é ser criança e sem entender o lugar que elas ocupam naquela sociedade – e o mesmo vale para as crianças nas escolas de uma metrópole" (:9).

Sua introdução é, portanto, mais que um preâmbulo para a discussão bibliográfica que vem em seguida; é a assunção de uma postura teórico-metodológica com a qual irá debater com autores e escolas. Nesse sentido, importa-se em realçar a distinção entre *nature* e *nurture* realizada por Margareth Mead na tentativa de entendimento da parcela cabível à natureza e à cultura no comportamento dos não-adultos (tendo os norte-americanos como contraponto).

Apesar de reconhecer a importância dos trabalhos, posiciona-se na afirmação: "Esses estudos estão marcados pela cisão entre vida adulta e a da criança, e remetem a uma idéia de imaturidade e desenvolvimento da personalidade madura" (:15). O que vai de encontro à sua posição, por prever um "adulto ideal" como "fim último do processo de desenvolvimento".

Direciona, seqüencialmente, seu comentário para a tradição estrutural-funcionalista, com inspiração em Radcliffe-Brown, para demonstrar tanto a oposição destes aos primeiros, norte-americanos, pela excessiva relação com a psicologia, quanto pela primordial relevância conferida ao processo de socialização dos indivíduos e práticas sociais. Não se satisfaz, apesar disso, com a postura que prevê uma certa gama de papéis e condutas às quais devem os sujeitos se adequar. Essa forma impede a apropriação qualitativamente diferenciada que Clarice Cohn propõe: "a criança dos estudos estrutural-funcionalistas se vê relegada a protagonizar um papel que não define" (:16).

Ao conceber o avanço da teoria antropológica a partir dos anos 1960, a autora coloca tanto a importância dos conceitos de agência, quanto o de sociedade e cultura. Revê como importante o sistema de simbolização compartilhado, porém, não mais como existente previamente aos sujeitos, mas sendo por eles formado a partir de suas relações e interações. Essa capacidade de agência permite conceber as crianças como criadoras de seu próprio sistema simbólico e visão de mundo, e não mais como um depositário de papéis: "Ao contrário de seres incompletos, treinando para a vida adulta, encenando papéis sociais enquanto são socializados ou adquirindo competências e formando sua personalidade social, passam a ter um papel ativo na definição de sua própria condição" (:21).

Ao diferenciar três aspectos dos estudos sobre a criança (a definição da condição social da criança, como ator social e como produtora de cultura), demonstra que a especificidade de um sentimento de infância é característico da modernidade ocidental, historicamente construída, conforme o estudo clássico de Ariès. Faz, sempre, um belo contraponto com seus dados etnográficos, para esclarecer como não devemos incorrer no erro de ter como pressuposto a existência de momentos do curso da vida em quaisquer contextos sociais. Após discorrer brevemente sobre a formação da *pessoa* Xikrin (e de tornar claro a importância disso para se compreender a criança) mostra que a delimitação do curso da vida e da duração do período em que se é criança é algo específico.

Na intenção de ver a criança como atuante, lança mão de exemplos retirados tanto de sua pesquisa como do trabalho de Maria Filomena Gregori sobre crianças "de rua", mostrando como elas constroem uma identidade para si e para os outros. Por fim, a criança produtora de cultura é uma interlocução com a antropologia da cognição, exemplificada com os trabalhos da antropóloga britânica Christina Toren. No entender de Toren – corroborada por Cohn – o estudo da criança torna-se importante por ela expressar o que os adultos normalmente não o fazem e por fazê-lo de forma distinta. Não se trata de uma cisão absoluta entre o mundo adulto e o da criança, mas de uma relativa autonomia, na qual as crianças não sabem menos, e sim sabem *outra coisa* sobre o mundo.

Não sendo uma área já bem desenvolvida e esmiuçada, convém lembrar que seu trabalho remete-se bastante a um tema que associamos de imediato com a criança: a educação. Sua preocupação, nesse caso, é o de romper com o chamado "Grande Divisor" entre sociedades ditas complexas e simples, primitivas ou tradicionais. Uma das formas de impor a diferença entre as sociedades recai na educação formal e escolarizada, em contraposição à tradição oral e/ou informal. Por isso, a autora relembra – e nunca é demais – que "concepções do que é ser

criança, do desenvolvimento e da capacidade de aprender, devem ser entendidas de maneira interligada" (:40).

Se há algo a ser criticado em *Antropologia da criança*, é o seu tamanho. O formato da coleção não permite que a autora explore de modo satisfatório as demais articulações do tema, que ficaram restritas a poucos parágrafos. É notável, por exemplo, como a temática da educação emerge do texto como algo mais próximo ao cotidiano das crianças, enquanto as relações jurídicas (como no Estatuto da Criança e do Adolescente), ou ao trabalho infantil são mencionados de forma rápida, se tivermos em mente o cuidado com o procedimento de transmissão e aquisição de conhecimentos. Mais ainda: a ênfase em seu trabalho de campo ocupa boa parte do livro, em detrimento de trabalhos realizados com as crianças "de cá", como ela as chama. Não creio, contudo, que isso diminua o mérito do livro. Prefiro encarar a questão como proveniente do estímulo que o livro imprime no leitor, na sede de conhecer outras pesquisas sobre o tema.

Como espero ter esclarecido, o formato introdutório que a coleção impõe não causou uma simplificação dos argumentos. Sua constante menção a trabalhos empíricos e utilização de exemplos permite uma compreensão mais completa do tema. Seu louvável poder de síntese pode, em parte, ser atribuído à sua experiência docente, permitindo-lhe escrever um texto claro, com frases curtas e sem redundâncias: acessível tanto aos leitores iniciantes quanto imperioso aos mais experimentados.

autor Eduardo Dullo
Mestrando em Antropologia Social / MN-UFRJ

Recebido em 15/02/2006
Aceito para publicação em 19/05/2006

PARÉS, Luis Nicolau. 2006. *A formação do Candomblé*: *história e ritual da nação jeje na Bahia*. Campinas: Editora da UNICAMP; 390 pp.

Luiz Alberto Couceiro

Candomblé como ação (dos jeje) no mundo

A formação do Candomblé na Bahia teve como pilar central a nação jeje. Esta afirmação já é suficiente para despertar o interesse do leitor pelo livro de Luis Nicolau Parés, professor de Antropologia da Universidade Federal da Bahia. É ela que dá a tônica argumentativa do livro, fruto de pesquisa de sete anos, envolvendo resenhas da literatura especializada e atual sobre o tráfico de escravos para a Bahia de Todos os Santos, as disputas internacionais pelos domínios desta atividade econômica, as relações internas de povos africanos com comerciantes europeus por aquela atividade comercial, pesquisa em fontes primárias de diversos arquivos, além de trabalho etnográfico em terreiros de Salvador e de Cachoeira, cidade do Recôncavo da Bahia. Mas, por que os jeje, e não mais os nagô, entram no centro da discussão sobre a construção do Candomblé como instituição religiosa na Bahia?

O argumento de Parés não está centrado no desmerecimento dos nagôs e dos termos iorubá, na construção do Candomblé como instituição religiosa. Os alicerces do argumento são a demonstração empírica da presença dos jeje, principalmente até a década de 1860, na formação ritual e lingüística do Candomblé na Bahia. Esta demonstração está pautada em duas linhas mestras: a movimentação do tráfico de escravos africanos da Costa da Mina para a Bahia de Todos os Santos e as fontes documentais produzidas no entorno do envolvimento de policiais e membros da elite política com rituais de Candomblé no século XIX.

Os grupos étnicos africanos classificados como jeje pertenciam à área denominada por Parés como "área dos gbe falantes", região setentrional do atual Togo, da República do Benin e o sudoeste da Nigéria. Foi entre os grupos que habitavam esta região que surgiu o termo "vodum", utilizado para identificar as divindades ou forças invisíveis do mundo espiritual. Esta pequena palavra designa uma crença que aparece em vários documentos sobre a América portuguesa, o Império do Brasil e a Primeira República, ou seja, a de que pessoas acreditam no poder de "espíritos" ou "entidades espirituais" para intervir em seu mundo, na vida cotidiana. Este dado é fundamental para que se possa compreender a construção de uma identidade coletiva entre os jeje, desembarcados maciçamente na Bahia de Todos os Santos da primeira metade do século XVIII. Este evento ocorreu graças aos fortes laços estabelecidos entre os portos da Bahia e os da África gbe-falante pelos traficantes de escravos baianos, que em muito se aproveitaram da produção de fumo do Recôncavo para comprar escravos naquela área. Alguns libertos retornados trataram de intermediar as relações econômicas entre os traficantes e as elites políticas locais, em cidades como Uidá, dando continuidade ao comércio de escravos, mesmo na clandestinidade, até por volta de 1850 – quando o governo imperial brasileiro se empenhou na aplicação da Lei Eusébio de Queiroz, que proibia o tráfico internacional de escravos para o Brasil, definitivamente.

Se, de um lado, temos o impacto demográfico de uma leva de africanos escravizados que compartilhavam a crença no "vodum", em Salvador,

de outro, temos a ação policial se imiscuindo na prática religiosa, produzindo uma série de relatos ricos em dados sobre a composição social dos calundus e dos candomblés, os objetos rituais utilizados bem como alguns dos termos religiosos. A postura n.º 59, de 27 de fevereiro de 1857, proibia os batuques, as danças e as reuniões de escravos, em qualquer lugar e hora, sob pena de oito dias de prisão. Mas os livres e os libertos não tinham o dever de respeitar esta postura. Pagando uma licença à polícia, podiam organizar livremente as suas festas, muitas delas ligadas ao Candomblé. Quando ocorriam batidas policiais nos calundus ou nos candomblés, fossem para encontrar escravos fugidos, ou para reprimir batuques e festas não autorizadas, ou simplesmente para perseguir as práticas religiosas das "classes perigosas", autos de apreensões e processos criminais eram produzidos. Tais fontes mostram que os espaços das práticas religiosas dos calundus, e depois dos candomblés, eram lugares de diferenciação das diversas nações africanas. Estas nações foram se definindo na relação entre os escravos, livres e libertos em torno das formas de ocupação do espaço urbano, e dos pontos de encontro onde eram estabelecidos os contatos.

Uma outra característica foi fundamental para o dimensionamento geográfico dos agentes sociais não-senhoriais em torno da religiosidade: a fundação e a manutenção de espaços estáveis para a adoração de "ídolos" ou "figuras", típico das tradições da Costa da Mina, onde habitavam muitos dos escravos jeje. No início, tais espaços eram domésticos, muitas vezes para a adoração de uma divindade, passando, aos poucos, aos espaços extradomésticos, com níveis de hierarquia mais complexos, dentro de um calendário litúrgico melhor definido.

Como, então, as crenças mágicas foram institucionalizadas e ganhando um corpo explicativo racionalizado no Candomblé da Bahia? Esta é uma questão que perpassa todo o livro de Parés e que, inclusive, serve de elo de ligação entre a construção da parte historiográfica de seu trabalho e da parte baseada em entrevistas e etnografias produzidas em terreiros de Candomblé na Bahia.

O sucesso da institucionalização do Candomblé está ligado, e Parés o demonstra de modo convincente, a outra característica: a relação entre ganhar dinheiro e obter êxito nesta empreitada através do recurso às forças mágicas. Afinal, em situações cotidianas de maior dramaticidade emocional – como era a vida de escravos, libertos e africanos livres, em todas as cidades escravistas do Atlântico – o recurso às crenças mágicas era uma garantia a mais para a obtenção do fim desejado.

Ao estudar a formação das congregações religiosas, Parés demonstra que tal fenômeno estava relacionado ao tempo e ao dinheiro disponíveis, mais ligados ao estilo de vida dos libertos e das escravas, que ganhavam a vida em atividades comerciais, em grande parte das cidades escravas das Américas.[1] Os candomblés serviam, como os quilombos e as casas de zungu, estas últimas, na Corte, como lugares de pouso para escravos fugidos dos seus senhores, que, pela natureza das atividades características de sua condição social, não podiam manter uma relação ritual constante com o Candomblé.[2] Em Salvador, especificamente, salta aos olhos a alta porcentagem de pessoas de cor livres e libertas, estimada entre 30% e 40% da população total, nas primeiras décadas do século XIX, como fato necessário para o entendimento da consolidação institucional dos candomblés. Com um grau de mobilidade social maior, os lí-

1. Para maiores informações acerca das atividades econômicas de libertos, africanos livres e escravos, em Salvador e na Bahia, respectivamente, ver REIS (1993 e 2003).
2. Para os quilombos como lugares de recepção de escravos fugidos, ver GOMES (1995 e 2005). Já para as casas de zungu na Corte, ver SOARES (1998). Vale notar que ambos autores montam seus argumentos levando em consideração os quilombos e as casas de zungu como espaços dinâmicos de construção de alianças e de resolução de conflitos.

deres religiosos dos calundus ou dos candomblés, desde o período colonial, conseguiam sedimentar alianças com membros de outras classes sociais, ampliando o poder político através da crença nos "voduns" para manter as casas de culto em plena atividade. Neste sentido, Parés argumenta que as figuras conhecidas como ogãs eram recrutadas entre pessoas influentes para interceder a favor dos candomblés, impedindo a prisão de seus líderes e a interrupção de suas atividades rituais. A argumentação de Parés, então, entrelaça relações políticas, formas de uso do dinheiro na sociedade escravista da Bahia e a visão de mundo dos agentes sociais, baseada na crença em poderes mágicos.

A conduta metódica de administração do dinheiro ganha por libertos e escravas, em Salvador em larga medida pode ter ajudado na consolidação dos procedimentos mágicos dos jeje, como uma ação que tinha resultado no mundo social.

Este clima social foi favorável à predominância da tradição jeje no Candomblé dos anos 1860, o que pode ser confirmado na análise minuciosa de Parés das notícias do periódico *O Alabama*, que alude a um nível complexo e bem estruturado de institucionalização religiosa em Salvador. Na cidade, predominavam os "indivíduos", praticantes de Candomblé, mas que não lideravam hierarquia complexa alguma, desenvolvendo práticas de "exorcismo" e de "cura", cultuando uma única entidade. Já nas roças ao redor da cidade, para onde escravos fugidos seguiam com maior freqüência e onde se localizavam quilombos diversos, estavam os candomblés com uma hierarquia mais complexa e o culto de mais de uma divindade espiritual. Trata-se, mais uma vez, de um traço da matriz de culto religioso jeje, e não nagô.

Conforme Parés, há outros indícios desta marcante e fundamental presença. Ele encontrou, em *O Alabama*, um maior número de termos jeje do que nagô, na década de 1860 e que, por mais imprecisões jornalísticas que possam ter sofrido, indicam que havia uma rede de relações ampla entre congregações religiosas de fortes traços jeje, consolidando formas de solidariedade em momentos mais críticos da repressão promovida por membros da boa sociedade imperial. Apoiando-se na historiografia recente sobre as irmandades religiosas do período colonial, Parés argumenta que as intensas ligações entre os grupos religiosos no século XIX tinham relação com um comportamento de longa duração temporal, remontando ao incentivo senhorial para a formação daquelas irmandades, as quais contavam com a participação ativa de escravos, africanos livres e libertos.

Mas e após os anos 1860, como ficou a influência jeje na institucionalização do Candomblé na Bahia, o leitor, como eu mesmo ao ler o livro, pode ter se perguntado?

Nos anos 1871-1891, houve o que ficou conhecido entre os intelectuais que estudaram as "religiões afro" na Bahia e o "povo-de-santo" como "processo de nagoização" do Candomblé da Bahia, quando a identidade nagô-iorubá sobrepujou as referências às características jeje. Neste período, a "africanidade" foi construída como uma forma de resistência das antigas casas de culto, mesmo já crioulas no século XIX, para se manterem à frente das casas fundadas mais recentemente. Parés ressalta que, neste período, a idéia de que as "coisas da África" eram mais fortes do que as "crioulas", nos efeitos dos feitiços, perpassava fortemente vários grupos sociais. Assim, aquilo que as pessoas não diziam ser "africano", passou a ser dito africano. Também neste período muitos terreiros baianos se comunicavam com a Costa da Mina, legitimando a sua hierarquia frente aos outros terreiros que não tinham estes vínculos diretamente estabelecidos.[3]

O século XX foi palco de uma proliferação de Candomblés baseados, direta ou indiretamente, em certas características da religião "vodum", ou seja, o culto a uma constelação ou a grupos de divindades, com rituais que utilizam a performance seriada. As etnografias produzidas por Parés demonstram como tais características, construídas historicamente através da influência da religiosidade dos jeje na Bahia, se transformaram em pontos centrais da vida social dos candomblés e do exercício ritual da crença nas divindades, essencialmente dinâmicas. Na formação do Candomblé, além destes elementos demonstrados no livro, encontra-se também a capacidade, oriunda do "vodum", de, ao longo dos séculos, incluir outras divindades aos panteões existentes. A formação é, assim, compreendida como termo que dá dinamismo à leitura das fontes diversas pesquisadas e produzidas pelo autor.

O sentido do termo formação usado por Parés não remonta, assim, o entendimento do modo pelo qual as características dos Candomblés na Bahia, no presente, foram gestadas no passado para que se possa compreender como chegamos ao presente. Ao compreendermos isso, ter-se-ia as bases para a definição dos rumos da nossa sociedade, vista muitas vezes como monolítica e homogênea. Parés usa o conceito de formação no sentido de pensar o passado à luz do cruzamento dos dados coletados das fontes impressas, das conclusões da historiografia pertinente ao assunto, da memória oral e da prática ritual – etnografada pelo autor – de certas casas de Candomblé de Salvador e do Recôncavo Baiano. Ele não coloca o presente em estado pronto e inquestionável, mas como fruto de uma construção de uma narrativa e das percepções que os agentes sociais têm do passado. Neste sentido, Parés mostra a importante diferença entre os métodos e investigação da História, as formas de construção da memória e os métodos de análise baseados na etnografia, uma das marcas da Antropologia, para a construção do livro.

O livro de Parés trata, em suma, das condições de possibilidade para a força do Candomblé na Bahia como religiosidade institucionalizada, condições estas historicamente construídas e com uma compreensão memorial do "povo-de-santo" nos dias atuais. Candomblé, assim, não é um termo engessado, mas em movimento constante de mudança social, como a própria vida social. Ainda, e sempre, em formação.

3. Para uma discussão detalhada das ditas "nações africanas" em Salvador e no seu entorno, ver OLIVEIRA (1995/1996 e 1997).

Referências bibliográficas

GOMES, Flávio dos Santos. 1995. *História de quilombolas*: mocambos e comunidades de senzalas no Rio de Janeiro – século XIX. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional. (2ª. edição. São Paulo: Companhia das Letras, 2006).

_____. 2005. *A hidra e os pântanos*: mocambos, quilombos e comunidades de fugitivos no Brasil – séculos XVII-XIX. São Paulo: Editora Unesp / Polis.

OLIVEIRA, Maria Inês Côrtes de. 1995/1996. Viver e morrer no meio dos seus: nações e comunidades africanas na Bahia do século XIX. *Revista USP*, São Paulo, n. 28: 175-193, dez./fev.

_____. 1997. Quem eram os "negros da Guiné?" A origem dos africanos na Bahia. *Afro-Ásia*, n. 19-20: 37-73.

REIS, João José. 1993. A greve negra de 1857 na Bahia. *Revista USP*, n. 18: 7-29, jun./jul./ago.

_____. 2003. *Rebelião escrava no Brasil*: a história do levante dos malês em 1835. Ed. revista e ampliada. São Paulo: Companhia das Letras.

SOARES, Carlos E. Líbano. 1998. *Zungu*: rumor de muitas vozes. Rio de Janeiro: Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro.

autor Luiz Alberto Couceiro
Professor de Sociologia e Antropologia / Faculdade São Bento - BA
Doutorando em Antropologia / UFRJ

Recebida em 25/10/2006
Aceito para publicação em 13/12/2006

ZARIAS, Alexandre. 2005. *Negócio Público e Interesses Privados*: *a interdição civil e os dramas de família*. São Paulo: Hucitec/Anpocs; 269 pp.

Taniele Cristina Rui

Já disse Balzac que "o mais trivial dos encontros, dependendo da ocasião e do lugar onde foi realizado, pode determinar a maneira pela qual as pessoas interagem e tiram suas próprias conclusões a respeito de um fato". É essa lição, trazida do romance *A interdição,* que Alexandre Zarias carrega consigo em seu livro *Negócio Público e Interesses Privados.* Para ele, a interdição é também um encontro de instituições que, de forma ritualizada, negociam categorias de identidade atribuídas a uma classe de indivíduos em nossa sociedade.

Mas não se trata de um encontro trivial. Em um processo de interdição, incidem três instituições distintas de poder e de saber importantíssimas nas sociedades "modernas": a família, a justiça e a medicina. Em comum, a direção para a qual essas instituições lançam seus olhares: a pessoa contra quem o processo é movido. Premiado no concurso CNPq-ANPOCS como melhor dissertação de mestrado em Ciências Sociais de 2004, com orelha escrita por Sérgio Adorno e prefaciado por Heloísa Pontes, o texto de Zarias, que se inicia com fragmentos de um interrogatório de interdição, é uma arrojada abordagem antropológica não só sobre os processos judiciais de interdição, mas principalmente sobre como essas instituições negociam durante os processos a "verdade científica" da interdição.

Como um mecanismo legal de natureza civil pertencente à área do direito de família, a interdição é constituída por um processo jurídico no qual procura-se nomear alguém para administrar a pessoa e/ou os bens e de quem não possa mais fazê-lo por si só. Mas, como objeto de estudo das ciências sociais, o interessante é saber como algo nascido de um interesse privado, circunscrito à esfera familiar, torna-se um negócio público não só pelo acionamento da justiça e da medicina, mas também pelos efeitos que procura produzir no âmbito da vida civil de uma pessoa e da sociedade em geral.

Durante as etapas de um processo de interdição, apura-se se o interditando é "incapaz civilmente" e se tem ou não condições de responder por seus atos e por sua pessoa, segundo a lei. Geralmente uma "doença" é apresentada como a causa dessa incapacidade, como exemplos temos se o réu foi vítima de um derrame ou de "loucura" em suas várias acepções, entre elas a esquizofrenia. Ciente disso, Zarias enfrenta tanto as noções de "doença" e de "capacidade civil", quanto a forma pela qual uma pessoa é classificada segundo seu comportamento diante de outras. Além destas duas questões principais, o livro abre espaço para outras que surgiram ao longo da pesquisa de campo. Entre elas, a complexa negociação de sentidos que pode ser verificada na interdição entre os representantes das instituições familiar, médica e legal, e o papel que cabe às duas últimas na dinâmica de atribuição de uma identidade ao réu no processo.

Da junção de pesquisa em arquivo com pesquisa etnográfica e das dimensões sincrônicas e diacrônicas, Zarias estuda a interdição tratando da interação de grupos. O autor pretende mostrar quem são seus representantes e suas instituições por meio da análise do emprego de

certos sistemas classificatórios que lhes são disponíveis e da importância de cada uma dessas instituições no processo.

Diante das observações, conclui que "na interdição, nem todo doente é 'incapaz', mas todo 'incapaz' é um doente" (: 43). A questão, então, é entender como se estabelece a relação entre as noções de "doença" e "capacidade civil". E para responder esta pergunta, mais uma vez, é preciso lançar mão da idéia do encontro. Isto porque, na interdição, quem define o que é a "doença" é o médico nomeado para a perícia, mas o que orienta a determinação do que é chamado "capacidade civil" são os desígnios legais que encontram sua expressão definitiva por meio da atuação do juiz. Durante o processo jurídico é avaliada a competência do interditando para a realização de ações que, na linguagem legal, significam a aptidão para adquirir direitos e contrair obrigações.

Em outras palavras, a determinação da "capacidade civil" pelos critérios definidores do que é a "doença" nos coloca diante da intersecção de duas esferas institucionais: a medicina e a justiça. Mais interessante é que isso não é característico apenas do processo de interdição. Ao contrário, o processo de interdição como ponto de união dessas duas instituições é apenas um exemplo de um dos efeitos de um processo histórico em que a medicina, por meio de sua especialização, notadamente na área de psiquiatria, alastra seu campo de atuação, institucionalizando a "doença" como verdade científica no interior da justiça por meio da perícia legal (a prova judiciária). E, como ponto de união, pode-se dizer que o critério estabelecido para julgar o interditando no que diz respeito aos seus direitos e obrigações não é mais jurídico e nem médico, "é algo entre esses dois universos, é o resultado do encontro de práticas e saberes num campo onde a apreensão social de certos atributos do comportamento humano condiciona a atribuição de papéis específicos aos sujeitos mediante processos de classificação" (: 55).

Essa necessidade de classificação volta-se contra o interditando, sujeito que concentra vários discursos em torno de si. Ele é quem reúne diferentes instituições num momento único e particular. Assim, no processo de interdição, é possível não só acompanhar parte da trajetória da vida de uma pessoa, mas também apreender parte da história das instituições com as quais essa pessoa se envolveu. Portanto, compreender o papel que cabe às instituições através da constatação social da "doença" e da "incapacidade civil" como formas de desvio requer o exame de quais são os mecanismos utilizados para tanto, compreendendo que o destino legado por essas instituições ao indivíduo varia menos do que os atributos que lhes são conferidos. É nesse sentido que, na interdição, é necessário compreender a doença como um fenômeno sociológico e entender que, no universo proposto, sua noção é relativa à noção de "capacidade civil". Significados estes que são negociados pelas pessoas que participam do processo jurídico e cujo resultado determina o futuro do interditando.

Zarias também cria categorias para o estudo da interdição visando descrever o universo de interdições possíveis e suas principais características segundo as pessoas que participam da ação judicial como interditandos e a forma pela qual a justiça e a medicina atendem ao pedido formulado pela família em função das características atribuídas ao interditando na petição inicial do processo jurídico. Diferenças que também estão relacionadas com os custos dos processos e com a soma de dinheiro a ser recebida.

O autor mostra ainda que os processos jurídicos classificados segundo a categoria de "doença mental" são os mais férteis para o estudo da atividade de negociação existente entre as instituições familiar, médica e legal, pois os elementos simbólicos manipulados pelos seus

participantes nos conduzem aos modelos e papéis aceitos e atribuídos aos indivíduos dentro de seu círculo social, indo além do ideal de uma pessoa fisicamente saudável. Isto porque se a idéia que se tem sobre "doença" serve como mediadora no processo de definição do que se entende por "capacidade civil", nos casos de doença mental, esta definição é mais acentuada e importante, pois a própria expressão "doença mental" oferece uma estrutura lógica aos participantes da interdição para tornar inteligíveis os comportamentos do interditando apreendidos em diferentes momentos do processo jurídico.

Somada a isto, há a escolha metodológica do autor por estudar ações legais de longa data que possuem a qualidade de agregar num só plano diferentes versões sobre um caso para o qual foram utilizados os mesmos procedimentos, demonstrando que as lógicas operativas de uma mesma instituição variam ao longo do tempo e os tipos de conflito que essa mudança ocasiona também. Com esta opção, mostra como o estudo de um documento sem a contextualização de sua produção revela muito pouco sobre as condições sociais que o determinam e que certos atos dos participantes da interdição também obedecem a uma organização social de outro tipo, a qual está circunscrita a uma lógica institucional, médica ou jurídica.

É claro que há uma incompatibilidade das convicções pessoais com as decisões técnicas exigidas no exercício da profissão. Este aspecto, apreendido por meio da etnografia, demonstra que as pessoas têm à disposição diferentes sistemas classificatórios independentes da Instituição à qual pertencem e essa brecha, inerente à estrutura do processo, permite, enfim, uma inversão, ou até mesmo uma sobreposição das funções – o que permite afirmar que há um descompasso entre o pensamento individual e as categorias institucionais usadas para a classificação do comportamento de um indivíduo.

É assim que, congregando aspectos das perspectivas sincrônica e diacrônica, Zarias mostra com maestria que os participantes da Interdição, sejam eles os requerentes, réus, funcionários da justiça, médicos, etc. estão sujeitos a um conjunto de normas de conduta pré-estabelecidas em função da estrutura relacional do campo a que estão submetidos. Nesse caso, os processos de interdição configuram exemplos de um complexo campo relacional e nos permitem discutir como as Instituições exercem socialmente seu domínio sobre os indivíduos e seu grupo.

Lidando com uma bibliografia interacionista simbólica norte-americana e tendo de enfrentar os "imponderáveis" da pesquisa acadêmica (como greve do Judiciário e tempo curto de mestrado), o trabalho de Alexandre Zarias é uma prova de que ainda há questões importantes e vigorosas necessitando de um pesquisador sempre à espreita e atento aos detalhes, como é o caso das questões suscitadas pelos processos de interdição. É uma prova também de que as ciências sociais, sempre atuais porque clássicas, têm ainda muito a nos dizer sobre as instâncias de poder e de controle das sociedades modernas. Trata-se, portanto, de mais um encontro que tem muito a contribuir para o modo como tiramos conclusões a respeito de um fato.

autor Taniele Cristina Rui
Mestranda em Antropologia Social / UNICAMP

Recebido em 01/11/2006
Aceito para publicação em 06/12/2006

MÍGUEZ, Daniel; SEMÁN, Pablo (orgs.). 2006. *Entre santos, cumbias y piquetes: las culturas populares en la Argentina reciente*. Buenos Aires: Editorial Biblos; 230 pp.

Laura Colabella

Entre categorías nativas, jerarquías y obligaciones.

Entre santos, cumbias y piquetes es una compilación de 10 artículos que reunieron Daniel Míguez y Pablo Semán, jóvenes antropólogos doctorados en Holanda y el Brasil respectivamente, en los que se abordan, desde una perspectiva etnográfica aunque con resultados disímiles, diferentes prácticas y manifestaciones de los sectores populares en el contexto de la Argentina reciente.

En una actitud provocativa, los compiladores sugieren en la introducción del volumen dos modalidades de lectura posible. La primera de manera más corriente y lineal que resultaría de seguir una lectura por agrupación temática ubicando a los artículos bajo los rótulos de "política", "fútbol" "religión", "familia"; y otra que habilitaría al lector a una comparación trasversal buscando en los textos nociones recurrentes como las de jerarquías, reciprocidad y obligación. Opté por ésta última por ser una invitación a la reflexión y a la búsqueda minuciosa de nociones comunes de la teoría antropológica clásica. Los textos que componen el volumen provienen de antropólogos formados en Argentina, Brasil, Francia y los Estados Unidos. Dicha diversidad dio por resultado una producción etnográfica interesante que muestra los matices diversos que asume la vida social de los sectores populares, en la provincia de Buenos Aires, poniendo especial énfasis en el modo en que las personas viven y atraviesan diversos fenómenos mostrándolas de manera elocuente en su subjetividad. Sin embargo, no todos los autores aquí reunidos logran identificar claramente las nociones propuestas por los compiladores a los que podríamos sumar los términos o categorías nativas: materia prima de todo antropólogo. Pues son aquellas que nos revelan las formas de percepción que los sujetos de estudio tienen del mundo social en el que interactúan.

Uno de los artículos que logra esta tarea más claramente es el de Garriga Zucal y Moreira sobre las hinchadas de fútbol. Allí los autores discuten el concepto de violencia comúnmente utilizado, por los medios de prensa y el sentido común erudito, para designar a los enfrentamientos entre hinchadas de clubes diferentes. Dicha discusión conduce luego al término con que los protagonistas definen esos mismos hechos. Para los hinchas que se enfrentan con otros clubes, esos episodios no son expresión de violencia sino más bien señales de *aguante*. Esta categoría, según los autores, no es una muestra de irracionalidad sino expresión de pertenencia a un grupo donde a su vez están en juego cuestiones vinculadas a la honra y el honor. El artículo señala también a las hinchadas como grupos de espectadores ordenados de manera jerárquica. Entre ellos los más encumbrados son quienes se ocupan de obtener recursos como entradas a partidos, pasajes, alquiler de micros y ropa deportiva a través de sus lazos con dirigentes. Esos bienes o dones forman

parte del circuito necesario para que los hinchas pongan en juego una multiplicidad de cualidades como la lealtad, el fervor entre los cuales el *aguante* es su expresión máxima. El fervor se manifiesta en la cancha en los saltos y cánticos, en sostener las banderas, pero el *aguante* precisa de algo más pues éste se dirime *poniendo el pecho* en peleas y enfrentamientos con otros clubes destacando el uso relevante que tiene el cuerpo en la defensa del honor al club. Se trata de un trabajo interesante cuyo aporte principal reside en reconocer, a través de escenas etnográficas diferentes, los puntos centrales de un circuito de intercambio que une a dirigentes de clubes, con los "capos" de las hinchadas, y con los "pibes" o jóvenes hinchas residentes de barrios populares bonaerenses quienes, en definitiva, son los que ponen el pecho en el *aguante*. Sin embargo, lo que el artículo no explora en detalle es cómo y en qué momento las entradas, los pasajes, son recibidos por los pibes de las hinchadas y cómo ellos representaron esas dádivas. Esos datos permitirían identificar el intervalo de tiempo que existe entre la concesión de los bienes, las camisetas, entradas a partidos, la asistencia a la cancha y el *aguante*. Porque probablemente éste sea no sólo expresión de honor y pertenencia sino también una forma de retribución. Dicho en otras palabras falta saber cuánto de los bienes que controlan los dirigentes de los clubes le deben al *aguante*.

Otro artículo que identifica categorías nativas y redes de obligación e intercambio es de de Ferraudi Curto sobre distribución de alimentos en una organización piquetera del sur del gran Buenos Aires. Este artículo, a diferencia de otros de su misma temática, tiene el mérito de poner en tela de juicio el concepto de clientelismo político. En primer lugar, porque no se trata de una categoría nativa sino de un término de origen político con una fuerte connotación moral. En general, es utilizado para designar un tipo de intercambio de bienes del Estado como planes sociales y alimentos a cambio de votos y que en la Argentina tiene la particularidad de ser una práctica que se le adjudica, casi de modo exclusivo, al peronismo (Cf. Auyero 2001). En este trabajo, la autora, a partir de una situación etnográfica específica muestra aristas interesantes del funcionamiento de las organizaciones de desocupados. El caso presentado refiere al momento en que los hijos de una referente local y antigua integrante del movimiento se quedaron fuera del reparto de yogures que el movimiento acordó con una empresa láctea previo envío de los listados. Todo concluyó cuando la vieja militante reclamó a los gritos a la persona encargada de "los papeles", aquella encargada de confeccionar el listado de los niños que recibirían su ración. El caso sirve a la autora para mostrar cuáles son los criterios nativos que las organizaciones utilizan para distribuir alimentos. Los términos en juego *papeles* y *lucha* son analizados en función de un entramado de relaciones que liga a dirigentes encumbrados, *viejos* y *nuevos* miembros de la organización en la distribución de recursos públicos, la mayoría de las veces. La autora presenta un análisis enriquecido con evidencias que ligan el término *papeles* con igualdad en la distribución pues quien los presentó a tiempo recibió su ración; y el término *lucha* con el de antigüedad en el movimiento. Esos son los argumentos que los miembros de esta organización discuten a la hora de distribuir un bien insuficiente. A su vez, el artículo ilumina otro aspecto poco explorado por la literatura sobre movimientos sociales, el de la subjetividad de las personas que se involucran en tales movimientos (Cf. Quirós 2006) y en particular el carácter conflictivo y de rivalidad que se desata cuando los bienes en circulación son, nada menos que, alimentos destinados a niños.

En la línea de la subjetividad el trabajo de Martín sobre la "doble de Gilda" merece especial atención. Allí se muestra a una mujer de

sectores populares que logra constituirse en la "única heredera" de Gilda una cantante de cumbias que luego de una muerte trágica devino en santa popular. Un punto central que señala la autora es que la protagonista accede, a través de un contacto de su padre, a grabar un disco en un sello de géneros tropicales que finalmente no logra salir a la venta. Pero este es el único dato, que aporta la autora, del circuito de bienes intercambio en que la protagonista se apoya para constituirse en cantante y heredera. El artículo es rico en mostrar los mecanismos que esta mujer usa para trazar paralelismos entre su vida y la de Gilda, pero son escasos los pasajes en que se la ve interactuando con otras personas que podrían reconocerla en su rol de heredera. Todo ocurre como si la protagonista se convirtiera aisladamente en doble de la cantante. Faltaría saber por qué apela a esos mecanismos, qué significa ser la heredera de una santa popular en el mundo de relaciones de su barrio monoblocks, en el que vive con su esposo – un policía retirado – y sus dos hijos; y en el que, a su vez, a diferencia de sus vecinas lleva los quehaceres de su hogar con disgusto pues ella más que ama de casa es una cantante popular. Ubicando a la protagonista en la trama de sus relaciones más próximas se harían visibles otras nociones menos ligadas a lo sagrado, y más próximas a los modos en que es conferido el prestigio entre los habitantes de un barrio marginal. Una noción que tampoco abordan el resto de los artículos compilados. En una línea temática similar se ubica el artículo de Carozzi sobre antiguos y nuevos difuntos. La autora compara en la literatura sobre religión a los difuntos canonizados en la década de los 90 con los que accedieron en décadas anteriores pero no explicita el propósito de tal comparación. Los casos presentados corresponden a santos milagrosos, es decir, a difuntos que *dan* cosas o *hacen* favores o más aún capaces de *conceder milagros*. Sorpresivamente los difuntos no son colocados en relación con los fieles que reciben sus dádivas. Por el contrario, la autora optó por presentar a santos populares provenientes de contextos y períodos muy disímiles de la Argentina con evidencias imprecisas sin señalar cómo éstas fueron obtenidas. En suma, el artículo no permite saber quiénes componen la multitud de feligreses que van tras sus santos en todo el país, qué les piden y cómo viven esa deuda.

Una mención aparte merece el artículo de Isla pues tiene la particularidad de ser el único trabajo que se apoya en una investigación localizada fuera de Buenos Aires, en la provincia de Tucumán, en el norte argentino. El artículo tiene por foco un objeto difuso y poco claro "la familia como espacio de armonía y conflicto y como ámbito para analizar relaciones de género e identidades políticas durante el ascenso del General Bussi". El análisis se sostiene a partir de una serie de entrevistas al azar realizadas en 1993 y con una revisita en el 2002. Varios son los problemas que presenta este trabajo. En primer lugar, el autor elude mencionar las peculiaridades de su campo. La provincia de Tucumán es el productor principal de azúcar del país cuya elaboración involucra a grupos de trabajadores diferenciados por el tipo de contratación. Están los obreros industriales de los ingenios que tienen cierta estabilidad, los zafreros o peones contratados sólo de mayo a octubre durante los meses de la zafra y los pequeños arrendatarios (Cf. Santamaría 1986: 88-90). Estos últimos ligados a un patrón a través de lazos personales y de obligaciones mutuas. Nada de esto es incorporado en el análisis de Isla. Pero lo que aún llama más la atención es que no sean consideradas las condiciones sociales que hicieron posible, a mediados de los ´70, la presencia de grupos de izquierda armada en la sierra tucumana con la intención de reproducir la experiencia cubana en la Argentina. La sorpresa de esta ausencia responde a que Bussi tuvo, en aquel período,

un rol protagónico a cargo de las fuerzas de seguridad destinadas a "combatir la guerrilla", en un plan sistemático que recibió el nombre de "Operativo Independencia"; lanzado en 1975 bajo el gobierno de Isabel Perón. Dos décadas más tarde Bussi asumía como gobernador de Tucumán en elecciones libres y democráticas. Fue en ese contexto en el que el autor inició su trabajo de campo sobre "violencia familiar e identidades políticas" pero prefirió eludir esas referencias. En contrapartida optó por presentar casos aislados de "violencia" entendida en términos de golpizas de los maridos hacia sus mujeres y de éstas hacia sus hijos sin ofrecer, al lector, evidencias sobre las actividades del grupo familiar, distribución de las tareas domésticas, y tipos de relaciones y circulación de bienes con otras personas allegadas. Dicho en otras palabras no describe el contexto en que los hombres se encolerizan y se violentan con sus mujeres. Este punto no es menor pues marcó una inflexión en la historia de nuestra disciplina. Fue el propio Malinowski quien reconoció la crítica de Mauss en relación a la inexistencia de dones libres como los afirmaba en relación al marido y la mujer. El abordaje, adecuado, se corrige Malinowski consiste en un examen de dones, deberes y beneficios mutuos entre el marido, la mujer, los hijos y el hermano de la mujer (Cf. Sigaud, 1999: 99). Pero los problemas de este artículo probablemente se deban a que se apoya en una investigación cuyos datos fueron obtenidos sólo de "entrevistas abiertas" sin complementarlos con otros datos provistos por otra herramienta vital: la observación y permanencia entre los nativos. Dos puntos ineludibles a los que también Malinowski prestó especial atención cuando señaló la necesidad de enmarcar a los datos etnográficos en propósitos científicos.

Una breve mención merecen otros dos artículos sobre política. El primero de ellos es un interesante trabajo autoría de Noel que explora la actuación de una ONG encargada de tareas comunitarias como apoyo escolar, merienda reforzada y huertas comunitarias, atendidos por vecinos de un barrio en calidad de "voluntarios" y presidida por un sindicalista en ascenso. El autor presenta ricas evidencias del cambio que ocurrió en dicha institución cuando los voluntarios fueran inscriptos en el Plan Jefes de hogar, un subsidio a desocupados por $150, convirtiéndose en beneficiarios; y del reemplazo de los encargados del merendero desatando entre los beneficiarios el temor a " perder el plan". Pero el problema del artículo reside en la interpretación que Noel hace de la relación que se establece entre quien da y quien recibe el subsidio. Para el autor, el presidente de la ONG "usa" a la institución para "acumular capital político" y para los beneficiarios dicha situación es "invisible" pues ellos con la simple asistencia a sus tareas comunitarias reproducen de manera automática la maquinaria del clientelismo político. Los beneficiarios más que personas involucradas en redes de relaciones recíprocas aparecen retratados como "ciegos" y "autómatas". Dicha caracterización parece responder a que no hay en el artículo información sobre el modo en que los voluntarios fueron inscriptos al plan jefes, los requisitos de los beneficiarios y menos aún sobre la duración del subsidio y las obligaciones de contraprestación. Esos datos podrían darnos la clave para comprender, el temor y la angustia de las personas que se involucran en la distribución de recursos cuando se avizora la posibilidad de peder el bien y quedar fuera del circuito, un punto que ya vimos en el artículo de Ferraudi Curto. En la misma línea aunque con escasas evidencias empíricas se destaca el artículo de Puex. El trabajo señala la mayor o menor autonomía de los "punteros", personas del partido peronista que controlan un grupo de votantes a través de la distribución de recursos, respectos de los intendentes. Pero no distingue los circuitos de

intercambio y los tipos de bienes en circulación como planes sociales en dinero de los planes alimentarios que los punteros controlan y más aún está ausente en el análisis la voz de los destinatarios de los beneficios.

Antes de pasar a los artículos de los compiladores del trabajo de Cepeda y Rustoyburu sobre la "distribución de quehaceres domésticos en hogares de la ciudad de Mar del Plata" sólo diré que sorprende su inclusión en el volumen. La sorpresa se debe a que las autoras no se apoyan en evidencias etnográficas sino en datos obtenidos de "formularios con preguntas dirigidas" cuyo resultado derivó en generalizaciones que no explican cómo fueron obtenidas.

Por último pasaremos al análisis de los artículos de cada uno de los compiladores. El texto de Míguez analiza el fenómeno de la cumbia villera a través de las letras de diferentes grupos de ese género. El artículo es un minucioso análisis de las temáticas que abordan esos grupos: el uso de drogas y alcohol, el paso por el sistema carcelario, el uso de armas de fuego y la vida en las villas de emergencia. Pero están ausentes del análisis los escenarios donde los grupos se despliegan, las historias de los protagonistas y más aún el modo en que un joven, habitante de un barrio marginal logra comprar instrumentos, armar su grupo y alcanzar popularidad. A ello se agrega la ausencia de la reflexión sobre el rótulo "cumbia villera": ¿ será el término expresión de los seguidores del género o será invención de la prensa musical?.

Para finalizar, el trabajo de Semán nos introduce en una problemática similar el análisis del "rock chabón" para compararlo con otra práctica en aumento en los barrios populares: el aumento de las iglesias pentecostales. No son claros los propósitos de la comparación salvo que se trata de fenómenos en etapa de "proliferación". El artículo señala que la multiplicación de iglesias pentecostales se debe a que muchas de ellas surgen a partir de desafiliaciones por conflictos en la administración de bienes religiosos que dan lugar a la apertura de nuevas iglesias en otros barrios. Pero no son presentadas las causas de esos conflictos y las personas que participan de ellos. Un problema recurrente del artículo es que las evidencias presentadas son imprecisas y tienen un grado de generalidad bastante alto. Esto es, se afirman las habilidades que un pastor protestante "puede" o "debe tener" pero no es posible ver en el artículo a un pastor de carne y hueso ejerciendo su rol o conociendo la red que debió atravesar para poder constituirse en líder de una iglesia protestante. Así no es posible explicar las condiciones que permiten la expansión de iglesias pestecostales en los barrios carenciados del conurbano. Lo mismo puede decirse del análisis del "rock chabón". Se menciona su crecimiento y el avance de ciertas bandas musicales pero no se mencionan quiénes son los jóvenes que participan de ellos. Un problema central además, es que el término "rock chabón" no es una categoría nativa sino una expresión peyorativa, de cierta prensa especializada en crítica musical (Cf. Marchi 2005), para referirse a bandas de rock cuyos integrantes son habitantes de villas y asentamientos bonaerenses y en cuyas presentaciones el público tiene una participación particularmente activa que incluye el uso de material pirotécnico. La insistencia por las categorías nativas no es un mero capricho de mi parte sino que responde a que su identificación es la única vía posible para alcanzar formas de percepción del mundo social y así mantener vivos los propósitos comprensivos de nuestra disciplina. Los puntos controversiales que recorren esta reseña no pretenden desmerecer un libro interesante, polémico y rico en matices que apuestan al debate y la reflexión en un área nueva y que promete ser más que prolífica.

Referências bibliográficas

AUYERO, Javier. 2001. *La política de los pobres*: Las prácticas clientelistas del peronismo. Buenos Aires: Manantiales.

MARCHI, Sergio. 2005. *El rock perdido*: De los hippies a la cultura chabona. Buenos Aires: Le Monde Diplomatique.

QUIRÓS, Julieta. 2006. *Cruzando la Sarmiento*: una etnografía sobre piqueteros en la trama social del sur del Gran Buenos Aires. Buenos Aires: Antropofagia.

SANTAMARÍA, Daniel. 1986. *Azúcar y sociedad en el noroeste argentino.* Buenos Aires: IDES.

SIGAUD, L. 1999. As vicissitudes do ensaio sobre o dom. *Mana,* 5(2): 89 -124.

Agradecimentos

Agradezco especialmente los valiosos aportes y comentarios de Rosana Guber y Patricia Vargas, la lectura de Brígida Renoldi y las sugerencias que recibí de un evaluador(a) anónimo(a) a una versión preliminar de esta reseña.

autor Laura Colabella
Doutoranda em Antropologia Social / MN-UFRJ

Recebido em 02/11/2006
Aceito para publicação em 09/01/2007

BROWN, Michael F. 2003. *Who Owns Native Culture?*. Cambridge/ Massachusetts/ London: Harvard University Press; 315 pp.

Joana de Freitas Lins

Entre o final dos anos 1980 e o início dos 1990, Martinho da Vila lançou a música "Madalena do Jucá", baseada em uma melodia e versos de congo do Espírito Santo, de domínio público. A música foi um de seus maiores sucessos, mas suscitou protestos de grupos tradicionais e de alguns estudiosos, que o acusavam de apropriação cultural. Lado a lado com as acusações e denúncias de que Martinho da Vila estaria lucrando às expensas de uma criação popular – ou pior, de grupos cujos membros viviam em situação econômica precária – surgiam argumentos que apoiavam a iniciativa de um músico famoso que estaria ajudando a divulgar o congo e o Estado do Espírito Santo. Martinho argumentava que conhecia a música desde a infância e que ela era cantada por diversos grupos, sendo que a sua era uma versão original. Em nome de que grupo deveria a música ser registrada? Seria possível nomear um autor, sendo a música muito antiga e conhecida por diversos grupos e mesmo por pessoas sem ligação com a tradição dos congos? Atualmente a música é registrada em nome do compositor e da Associação de Congos do Espírito Santo, mantendo também a referência ao domínio público, solução negociada e bastante inovadora, tendo em vista que a maioria das versões e gravações musicais baseadas em músicas de domínio público nem sequer indicam a origem de suas fontes.

É com base em casos semelhantes a este, ocorridos nos Estados Unidos e na Austrália, que se estrutura o livro de Michael Brown, *Who Owns Native Culture*[1], onde o autor discute questões como apropriação cultural, direito à privacidade e ao segredo e direitos autorais, no contexto de reivindicações de defesa de direitos de povos nativos. Seu objetivo é propor formas de controle sobre a informação cultural que sejam eticamente consistentes, mas acima de tudo realistas, ou seja, que levem em consideração a fluidez das culturas e as limitações de uma regulamentação puramente legal, que pode ter conseqüências imprevistas e mesmo indesejáveis. De linguagem simples e direta, o livro pode ser lido não apenas por especialistas, mas por qualquer pessoa interessada no debate recente sobre cultura e direitos.

Michael Brown é professor de Antropologia e Estudos Latino-Americanos do Williams College, formado em Princeton e doutorado na Universidade de Michigan. Relativamente conhecido entre os etnólogos brasileiros, suas áreas de interesse incluem religião e ritual, ecologia humana e propriedade intelectual e cultural. Os primeiros trabalhos do autor trataram da Amazônia peruana e de movimentos indígenas, tendo se interessado, durante suas pesquisas, pelo movimento *New Age*, do qual trata um de seus trabalhos mais famosos fora do Brasil, *The Channeling Zone: American Spirituality in an Anxious Age*, de 1997. As acusações a participantes de movimentos *New Age* de apropriação cultural por parte de grupos

1. O livro não foi traduzido para o português. Uma tradução literal seria *A quem pertence a cultura nativa?* As traduções de citações colocadas ao decorrer do texto são minhas.

indígenas americanos o levou a pesquisar propriedade cultural e direitos indígenas.

> Até que ponto pode a lei controlar o fluxo das idéias? Faz sentido que grupos étnicos definam suas práticas culturais como uma propriedade que não pode ser estudada, imitada ou modificada sem sua permissão? Até que ponto podem os estados democráticos se comprometer a oferecer proteção cultural a suas populações nativas sem violar os direitos do resto da população? Qual o futuro do domínio público, pressionado, por um lado, pela lógica privatizante do mundo empresarial e, por outro, por ativistas que pregam formas coletivas de direitos autorais? (: 7).

No início de cada capítulo Michael Brown introduz um mote, a partir do qual questões como essas – teóricas, éticas e práticas a um só tempo – são discutidas. Ao longo dos oito capítulos o autor enfoca diversos aspectos das disputas pelo controle da informação cultural, tentando inserir os debates sobre direitos específicos de povos indígenas e minorias dentro, por um lado, daquele mais amplo sobre domínio público e livre circulação de informações, em face do avanço de patentes e registros e, por outro, das novas tecnologias, que permitem a reprodução e circulação de informações e cujo controle é praticamente inviável.

As situações selecionadas são recentes e diversas disputas descritas no livro continuavam sem solução até sua publicação. Assim, começamos acompanhando casos de solicitação de restrição da divulgação de imagens e outros registros e símbolos "sensíveis" de povos indígenas nos Estados Unidos e na Austrália; projetos de colaboração entre cientistas e comunidades camponesas no México, com acusações de biopirataria; disputas sobre o uso de espaços públicos onde se localizam lugares sagrados para aborígines e índios *pueblos*; e, por fim, propostas de criação de mecanismos legais de proteção ao patrimônio cultural, onde estão envolvidos não apenas os "nativos", mas também ativistas, antropólogos, documentaristas e agentes do Estado.

O primeiro caso analisado pelo autor é um documento encaminhado pelo povo Hopi a um museu americano em 1994, onde lideranças solicitam que registros etnográficos coletados pelo missionário H. R. Vogh a partir do final do século XIX, sejam acessados apenas com consentimento prévio da comunidade. Reproduções das fotos de H. R. Vogh são comuns em muitas etnografias sobre os Hopi, e seu material inclui não apenas registros visuais, mas gravações sonoras, textos de vários tipos e até anotações de campo. A restrição aplica-se especialmente a materiais sobre religião e outros assuntos considerados "sensíveis" pelos Hopi. Questiona-se nesse caso não apenas a divulgação de informações consideradas secretas, mas também suas condições de coleta, já que segundo alguns informantes o missionário participava de rituais e os registrava sem consentimento dos índios.

Os Hopi desejam que esse material seja repatriado, a partir da *Native American Graves Protection and Repatriation Act* (NAGPRA), de 1990, que visava inicialmente à devolução de objetos sagrados e restos humanos, coletados em cemitérios indígenas, aos seus povos de origem. O decreto acabou sendo interpretado de forma mais ampla, servindo como instrumento para reivindicações diversas, como a descrita acima.

Para Michael Brown, o debate em torno das noções de patrimônio e direitos autorais explicita a disputa pelo controle sobre a cultura, a manipulação de identidades e a resistência à assimilação à sociedade abrangente, inclusive como meio de garantir direitos – "é necessário que controlemos nossos documentos para controlar nossa história" (: 33). Tal debate pode ser de grande interesse no contexto brasileiro, onde a discussão sobre "repatriação" e direitos sobre objetos e restos mortais, coletados por pesquisadores e museus de arqueologia e etnologia do Brasil

e do exterior (tanto de povos indígenas quanto de afro-descendentes), ainda é incipiente.

Outros casos colocam em questão o uso de conhecimentos tradicionais para fins comerciais – sejam pinturas aborígines reproduzidas sem o consentimento do artista que as produz (ou da tribo à qual ele pertence), seja o uso de ervas na fabricação de medicamentos, sem que haja retorno financeiro para o grupo. Aqui o problema central, embora certamente não o único, é econômico: o contraste entre a precariedade das condições de vida de muitas populações indígenas em relação às sociedades onde estão inseridas e a magnitude dos lucros obtidos por empresas farmacêuticas, fonográficas e outras que freqüentemente se aproveitam de conhecimentos nativos (em pesquisas de bioprospecção ou procurando atingir um mercado crescente e interessado em produtos "nativos genuínos"). Entretanto, "[o] conflito não pode ser reduzido a agendas políticas ou econômicas sem ignorar os processos sutis através dos quais, em momentos de crise, forja-se a auto-definição coletiva." (: 189-190).

Dispositivos como patentes, direitos autorais e marcas registradas não são adequados para regular o fluxo de produções coletivas e apresentam limitações – têm um prazo de validade e não restringem citações ou uso de partes do material protegido, além de referirem-se especificamente apenas à versão registrada. Comentando dois processos movidos pelo controle do uso de imagens nativas por povos indígenas norte-americanos, Brown coloca que

> no fundo, o caso dos Snuneymuxw, assim como o dos Zia, refere-se menos à propriedade intelectual que à resistência à proliferação descontrolada dos signos – mais precisamente, cópias dos signos – que uma comunidade considera seus. A linguagem do lucro que regula as marcas registradas ajusta-se apenas de forma canhestra a preocupações religiosas (: 86).

A legislação que regula bens culturais não oferece soluções para a complexidade dos casos tratados no livro, e nem deveria, segundo o autor. Brown aponta para a necessidade de diálogo na construção de soluções para cada contexto, levando em conta os interesses dos vários grupos e agentes envolvidos: "abordagens que afirmem o caráter inerentemente relacional do problema" (: 10). Para ele, a construção de uma "alteridade radical", que acaba por considerar as culturas indígenas como entidades puras e encerradas em si mesmas, pode impossibilitar a comunicação entre diferentes, levando à restrição à circulação de informações e à construção de conhecimento. Afinal, como definir quem é indígena? Quem, dentro das disputas internas de cada grupo e entre grupos, deve ter prioridade de decisão? Ainda: em nome de quem registrar práticas e conhecimentos partilhados por mais de uma comunidade?

A defesa de direitos dos povos nativos não deve ser feita de modo inconseqüente e ingênuo. O cerne das preocupações do autor, levando-se em consideração os diversos contextos que ela envolve assim como embates políticos e questões éticas, pode ser resumido pela afirmação seguinte: "Como estratégia retórica, a insistência de um grupo no fato de que ele, e apenas ele, conhece sua própria história, pode ser útil; como orientação para políticas públicas em um estado multicultural o argumento é potencialmente suicida. O princípio das democracias pluralistas é que os grupos que convivem devem falar sobre as culturas e histórias uns dos outros. Sem essas trocas, eles não são capazes de construir um convívio cívico e durável. Todas as sociedades permitirem-se algum grau de auto-mitologização. Perspectivas externas fornecem correções necessárias." (: 224).

A criação de mecanismos de proteção baseados unicamente em leis pode levar à burocratização (no sentido weberiano) e instituir formas de controle institucional e de poder sobre a circulação de

informações, inclusive sobre os próprios grupos indígenas, mesmo quando o objetivo inicial é o de garantir direitos e liberdades a eles (e aqui o autor inspira-se em Michel Foucault).

Ao problematizar situações recentes e suas conseqüências práticas, assim como descrever a dinâmica das negociações entre diferentes agentes, Michael Brown complexifica o debate sobre propriedade cultural e sobre as interfaces entre pesquisa e luta por direitos, entre as abordagens sobre uma cultura e como os agentes a mobilizam na ação (que traços e que significados são valorizados e como certos atributos servem como mediadores entre universos culturais distintos), recolocando questões como identidade, tradição e mudança na ordem do dia. Uma de suas conclusões mais interessantes é que nos contextos de disputa também se confere sentido e sacralidade a lugares, práticas, ritos e imagens. Nesse sentido, os povos indígenas são recolocados em sua condição de atores e não apenas vítimas da sociedade ocidental ou do colonialismo, como poderia ocorrer se a questão fosse tratada de maneira simplista, sem levar em conta a ambigüidade que as agências e políticas podem portar.

Os objetivos principais são levantar questões, complexificar debates e marcar a necessidade de uma abordagem realista e, apesar de o autor não chegar a conclusões sobre os problemas levantados, sugere caminhos. Assim, não cabe procurar aqui uma discussão teórica exaustiva. O autor não aprofunda teoricamente suas colocações, apenas indica referências e diálogos potenciais, como com Weber, Foucault e Marilyn Strathern. Seus principais interlocutores diretos são os atores envolvidos nas situações descritas, além de ativistas das questões indígenas. Nesse sentido, de abrir caminhos para um debate que não interesse apenas aos cientistas sociais mas também aos movimentos sociais, legisladores e outros, Michael Brown torna público, em um sítio eletrônico, o acesso aos documentos citados no livro, processos judiciais, sítios eletrônicos e outras fontes bibliográficas sobre os "esforços pelo controle sobre o conhecimento e a produção cultural originária de sociedades indígenas" (http://www.williams.edu/go/native/).

A questão da apropriação cultural é relativamente fácil de ser identificada, porém, as soluções para ela não são simples e envolvem não apenas a "cultura nativa", mas a questão da circulação da informação e dos direitos culturais e autorais como um todo, sobretudo em sociedades multiculturais e democráticas. Em certas passagens o pressuposto de tais valores limita o alcance do debate, já que outros deslocamentos seriam necessários para tratar, por exemplo, de países em desenvolvimento. Não é à toa que a grande maioria das situações descritas são provenientes dos Estados Unidos e da Austrália, países com tradição na organização dos movimentos indígenas e legislação bastante complexa nesse âmbito. Apesar da sensação de certa falta de conclusão que o livro deixa no leitor, trata-se de um trabalho fundamental para as discussões sobre patrimônio, legislação e propriedade cultural, assim como no debate entre história e agência, por descrever situações recentes e que se referem muito de perto à prática da pesquisa antropológica.

Nota

Esta resenha foi produzida no contexto do curso História e Teorias Antropológicas I, na UNICAMP, ministrada pelo Prof. Dr. John Manuel Monteiro (a quem agradeço pelos comentários e sugestões), no primeiro semestre de 2006.

autor Joana de Freitas Lins
Mestranda em Antropologia Social / UNICAMP

Recebido em 06/11/2006
Aceito para publicação em 06/12/2006

HIKIJI, Rose Satiko Gitirana. 2006. *A Música e o Risco*: etnografia da performance de crianças e jovens participantes de um projeto social de ensino musical. São Paulo: EDUSP; 256 pp.

Francirosy Campos Barbosa Ferreira

> Para tocar bem música, você precisa estabelecer um equilíbrio entre cabeça, coração e estômago. (Baremboim & Said [2003] *apud* Hikiji 2006: 19).

A antropóloga Rose Satiko Hikiji em seu livro, *A Música e o Risco*, resultado de sua tese de doutoramento em antropologia social pela USP, traz como pano de fundo questões sociais que permeiam há muito tempo as Ciências Sociais e que englobam jovens e crianças de baixa renda em "situação de risco" e o seu fazer musical. No entanto, a autora vai além da dicotomia entre aqueles que têm acesso à educação e aqueles que estão à margem do processo educacional. Seu trabalho, no contexto teórico da antropologia da *performance,* desafia a antropologia clássica a pensar os seus velhos moldes de análise, propondo a certo ponto uma antropologia da experiência. Autores como Victor Turner e Richard Schechner são contemplados de forma magistral e ajudam a iluminar os caminhos trilhados pela autora, momentos performáticos, liminares, liminóides...

Hikiji apresenta seu interesse pessoal em relação à música. Ela é música e, também por isso, estabelece um contato muito profícuo com os meninos que aprendem e fazem música no Projeto Guri.

> É também objeto de interesse pessoal: desde os cinco anos, quando comecei a estudar violão, nunca deixei de tentar fazer música. O dado biográfico é ressaltado, uma vez que é fundamental no exercício interpretativo que constitui essa pesquisa, bem como o foi no surgimento da curiosidade que a impulsiona... (2006: 21).

Suas questões dizem respeito à especificidade do aprendizado musical: por que a música envolve os participantes? Por que a música veio ocupar um lugar de destaque dentre os projetos sociais voltados à questão do menor? Para dar conta dessas questões, a autora desenvolve cinco capítulos, que nos colocam em contato com a música, objeto que ela constrói antropologicamente. Música como intervenção social. Hikiji afirma que os projetos de intervenção estão preocupados com ética, política e fazer social, mas em se tratando de música a autora não descarta os demais elementos que lhes são constitutivos: estética, arte e prática musical.

Segundo Hikiji, esses projetos sociais ganharam força na medida em que há "adolescentes e crianças em situação de rua". A rua, que outrora era o lugar de lazer e sociabilidade, hoje é o lugar do perigo. "Quando não se tem o que fazer se aprende besteira" (: 82). O tempo do "ócio" é o tempo do perigo, é preciso tirar o jovem da rua apontam as pessoas pesquisadas pela autora. A prática musical é vista como uma forma de ocupação do tempo dos jovens e como via de acesso ao exercício da cidadania. O aprender está relacionado ao trabalho, a uma determinada utilidade, "tocar em algum lugar"

é o mínimo que se espera. A música estabelecida como o trânsito entre o lazer e o trabalho.

É relevante a trajetória de pesquisa de Hikiji. No seu mestrado preocupou-se com a construção da violência como linguagem no cinema de ficção da década de 1990. Como ela mesma fez questão de sublinhar: a *música* e o *cinema* são manifestações estéticas. Neste universo ela utilizou-se do vídeo como instrumento e produto de sua pesquisa. Em campo ela soube muito bem utilizar o recurso *vídeo-entrevista* e com isso possibilitou uma aproximação com os internos da Febem que resultou no vídeo *Microfone, Senhora*. Não vou aqui fazer uma análise dos vídeos[1], mas vale a pena pontuar a importância deles na produção do conhecimento estabelecido pela autora que conclui: "Se a captação de imagens e sons é importante instrumento de comunicação com os jovens, a edição é um processo reflexivo" (: 34). Nesse sentido, para Hikiji, os vídeos podem ser polifônicos, polissêmicos e interpretativos (: 39) e é com essa perspectiva que ela vem produzindo os seus.

É a sensibilidade que reverbera em seu texto. Relembra uma passagem interessante do texto de Richard Schechner quando este afirma que "*performers* de diferentes culturas tem mais facilidade de entender um ao outro – e de trocar técnicas, anedotas ou informações – do que pessoas da mesma cultura que não sejam *performers*" (: 54). Dá para entender, porque a pesquisadora mesmo não sendo da mesma classe social dos entrevistados, soube muito bem captar o "sentido" que subjaz para eles na prática musical. Pesquisadora e pesquisados falam, em certa medida, a mesma língua: a música.

Outro aspecto interessante é o fato de a formação orquestral não ser completamente estranha à população de baixa renda, sendo uma das possibilidades musicais da periferia, principalmente quando se trata dos músicos de igrejas evangélicas. Isso responde por que a música erudita ganha destaque significativo em projetos de intervenção sociais.

Estes buscam, na sua maioria, estimular a cidadania, a auto-estima e a inclusão social. Arte-educação vista como meio de intervenção. Nesse sentido, a arte "reduz" o risco ao promover a cidadania, integração social, sociabilidade e auto-estima, é isso que Hikiji encontra nas falas dos seus interlocutores. A auto-estima, por sua vez, é associada ao "prazer" de ser visto em espaços antes não ocupados, como o palco de um teatro.

> A pesquisa junto ao projeto Guri mostrou que a prática musical efetivamente mobiliza mecanismos de sociabilização de criação de identidades, reforça sentimentos de pertencimento, amplia horizontes espaciais e alteridades (: 97).

Interessada em saber qual a mimese entre música e vida cotidiana, analisa a proposta pedagógica do Projeto Guri. "A aula passa a ser *locus* de transmissão de valores, de experiências, de imagens que ultrapassam a esfera musical atingem a vida dos praticantes como um todo" (: 102). Acredita-se que o contato com instrumentos e repertórios diversos levará à ampliação do universo cultural dos jovens e de suas comunidades. A intenção é formar um público qualificado. "O importante aqui é você ser um músico, não ser um roqueiro, um pagodeiro..." (: 112).

A música passa a fazer parte do cotidiano desses jovens (internos da Febem) ou não. O instrumento ganha uma dimensão especial, pois esse deve se moldar ao corpo. Corpo e instrumento devem estar em sintonia. O instrumentista aprende mimeticamente, além da visão, observação e imitação, o contato é fundamental. Em se tratando dos jovens da Febem, eles são levados a adquirir um outro corpo. Corpo submisso, vigiado.

1. A própria autora os apresenta em seu livro.

Mas nada é mais instigante do que a própria experiência da pesquisadora, que se deixa revelar. A descrição de sua participação em uma aula de Sentai-Ho, ou tocando na orquestra junto aos meninos, ou revelando o seu medo entre os internos da Febem. Tornar-se outro não é abandonar-se, afirma Schechner. Hikiji permitiu-se *estar/ser* outro, no encontro de si mesma. Espetáculo do encontro antropológico. A prática musical aparece aqui como momento de intervalo, de liminaridade e, por que não, como afirma a autora, de reflexividade. A *performance* nada mais é que o prolongamento da vida cotidiana, tal como é formulada por Richard Schechner.

A música e o risco merece aplausos. Aplausos... Como um bom espetáculo que se revela no palco – nas páginas – uma após outra, cenas, frames, discursos, *performances.* É momento reflexivo de dentro dessa antropologia da experiência, da antropologia compartilhada. Antropólogos sentem e por sentirem são outros e são eles mesmos.

Neste momento final, não poderia deixar de revelar a predileção pelo último parágrafo do livro, no qual um árabe e um judeu tocam juntos a mesma nota. A música une pólos opostos, por um instante, é possível esquecer o que os separava. A música é fronteira nesses intervalos de paz, seja com os meninos da Febem, seja no Oriente Médio... Mesmo que haja desigualdade social, econômica e religiosa há música e, com música, os *riscos* são menores, até deixam de existir.

> [um garoto sírio] se viu dividindo uma estante com um violoncelista israelense. Eles estavam tentando tocar a mesma nota, tocar com a mesma dinâmica, o mesmo movimento do arco, o mesmo som, a mesma expressão. Estavam tentando fazer a mesma coisa juntos. Simples assim.[...] alguma coisa de que gostavam, alguma coisa que os apaixonava. Bom, tendo conseguido aquela nota, já não podiam se olhar da mesma forma, porque haviam compartilhado uma experiência comum (Baremboim & Said [2003] *apud* HIKIJI 2006 :239).

autor **Francirosy Campos Barbosa Ferreira**
Doutoranda em Antropologia Social / USP
Pesquisadora do GRAVI/USP e NAPEDRA/USP
Editou o *Cadernos de Campo* nos 10 a 12

Recebido em 06/11/2006
Aceito para publicação em 06/12/2006

informe

Comunidades quilombolas e a garantia dos direitos territoriais: as ações da Comissão Pró-Índio de São Paulo

A Comissão Pró-Índio de São Paulo (CPI-SP) é uma organização não-governamental que tem como beneficiários os povos indígenas e as comunidades remanescentes de quilombo do Brasil.

Fundada em 1978 por antropólogos, advogados, professores universitários e médicos, a CPI-SP conta com uma longa história de realizações[1]. Dentre elas, estão as primeiras mobilizações contra a "falsa emancipação dos índios", em 1978; a presença atuante na Constituinte, entre 1986 e 1988; a luta contra os megaprojetos hidrelétricos e a favor dos atingidos pelas barragens, a proposição de alternativas para a política energética no Brasil e a conquista da primeira titulação de terras de quilombos no Brasil, em 1995.

A questão quilombola entrou na pauta dessa organização em 1989, por meio do programa de apoio às populações atingidas por empreendimentos hidrelétricos. Naquele ano, a CPI-SP foi convidada por órgãos da Igreja Católica a auxiliar na organização das comunidades quilombolas no Vale do Ribeira (SP) e no rio Trombetas (PA), que estavam ameaçadas por projetos de barragens. A partir dessa primeira experiência, a CPI-SP estruturou um programa específico para atuar na defesa dos direitos dessas comunidades e no apoio à sua organização.

Nos 17 anos que se seguiram, observamos que a questão quilombola ganhou maior visibilidade política. Entendemos que esse processo se deve, em grande medida, à própria organização das comunidades, visando a garantia de um direito assegurado pela Constituição de 1988[2]. E esse fenômeno envolve uma série de atores, como movimentos sociais, ONGs, antropólogos e historiadores ligados a universidades e o próprio governo que tem de lidar com uma demanda crescente.

Visando fortalecer esse processo, bem como contribuir com a garantia dos direitos das comunidades quilombolas, a CPI-SP dedica-se a pesquisar e divulgar como os mesmos vêm sendo reconhecidos na legislação, implementados pelo governo e interpretados pelo Poder Judiciário. São três as linhas de pesquisa e monitoramento:

Legislação

Desde 2002, o sítio eletrônico da CPI-SP apresenta uma relação das disposições legais e regulamentares (federais e estaduais) referentes às comunidades quilombolas que é atualizada semestralmente. O repertório apresenta também uma seção internacional dedicada à legislação de Colômbia, Equador, Nicarágua e Honduras, assim como aos instrumentos internacionais.

É possível consultar os textos das leis e também os artigos produzidos pela equipe da CPI-SP no endereço eletrônico:
www.cpisp.org.br/htm/conheca_quilombos.

1. Para saber mais sobre essa história, consulte: www.cpisp.org.br.

2. Trata-se do artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. Diz ele: "Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras, é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes títulos respectivos".

htm.

Processos de regularização das terras de quilombo

Desde 2004, a CPI-SP monitora os processos de regularização de terras de quilombo em curso nas diversas Superintendências Regionais do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA). Atualmente, são monitorados 327 processos que tramitam em 21 estados[3].

A principal fonte de informação é o próprio INCRA. Os dados são obtidos junto à equipe de procuradores, engenheiros agrônomos e assessores técnicos daquele órgão. A coleta de informações envolve também visitas às superintendências, acompanhadas de uma pesquisa periódica ao Diário Oficial da União e em sítios eletrônicos que divulgam a questão quilombola.

As informações obtidas são continuamente cadastradas em um banco de dados e se encontram acessíveis ao público para consulta por meio de diversas formas de busca no sítio-eletrônico: **www.cpisp.org.br/terras.**

Ações judiciais

Em 2005, a CPI-SP iniciou o levantamento das diversas ações judiciais envolvendo terras de quilombo. Até outubro de 2006, havia sido levantadas e sistematizadas informações sobre 93 ações envolvendo 28 territórios em 12 estados, sendo que, desse total, 56 ainda estão em curso.

O monitoramento inclui ainda a análise das diversas peças dos processos e o acompanhamento de seu andamento pelos sítios eletrônicos da Justiça Federal e Estadual. As informações são obtidas junto a órgãos governamentais (federais e estaduais), ao Ministério Público Federal e a organizações não-governamentais.

Os primeiros resultados da referida pesquisa, bem como uma coletânea das mais significativas sentenças de forma a construir um repertório de jurisprudência que possa servir de instrumento aos quilombolas podem ser acessadas em: **www.cpisp.org.br/acoes**

Breve panorama da situação atual

De acordo com os dados levantados pela CPI-SP, até outubro de 2006, 59 terras de quilombo encontravam-se tituladas. Esse conjunto de titulações envolve 116 comunidades, uma população de 7.195 famílias e uma área de 907.488,4790 hectares.

A maior parte desses títulos (25) foi outorgada pelo Governo do Pará. O Pará é o estado com maior número de terras tituladas (31 terras) e também com a maior dimensão. Os 533.196 hectares de terras quilombolas tituladas naquele estado representam 59% da dimensão total titulada no Brasil.

O levantamento da CPI-SP indicava também a existência de 327 processos de regularização de terras de quilombo em curso no INCRA. Verifica-se uma ampla distribuição dos processos entre os estados. Das 23 unidades da federação em que se conhece a existência de comunidades quilombolas, 21 têm processos abertos pelo INCRA. Ou seja, em quase todos os estados com presença de quilombolas há processos em andamento. Já se superou, portanto, aquela etapa inicial em que a ação do INCRA estava concentrada no estado do Pará. Lembramos que entre 1995 e 1998, o governo federal apenas titulou terras quilombolas localizadas nesse estado.

Avaliamos que tal fato deve-se, em grande medida, à maior organização dos movimentos quilombolas, representados pelas associações comunitárias e organizações estaduais e nacionais.

3. Os números aqui mencionados datam de outubro de 2006.

Anteriormente, a mobilização dos quilombolas estava restrita a poucos estados: Maranhão, Pará, Pernambuco, São Paulo e Bahia. Hoje, a questão está em pauta em todo o Brasil.

Entendemos que há uma relação dinâmica entre a atuação política dos quilombolas e as ações governamentais. Nesse sentido, o fato de o movimento quilombola estar cada vez mais organizado explica a ampla distribuição dos processos pelas regionais do INCRA. Um bom exemplo é o caso de Minas Gerais. Em junho de 2005, existiam cerca de 20 processos abertos pela Superintendência do INCRA em Minas Gerais. Em outubro de 2006, esse número triplicou, somando 62 processos no total. Esse rápido aumento de processos naquele estado coincide com a crescente organização dos quilombolas mineiros que teve como marco a fundação da Federação Estadual das Comunidades Quilombolas de Minas Gerais (N'golo) em junho de 2005.

É difícil estimar qual a população e a extensão de terras envolvidas nos processos em andamento, já que muitos ainda não apresentam essa informação. Apenas 194 processos contam com uma estimativa de população que soma 18.799 famílias. Número ainda menor de processos (143) contém uma estimativa de extensão de terras a serem tituladas que totaliza 1.114.765 hectares.

A comparação entre o número de processos atualmente em curso no INCRA (327 processos) e o total de títulos emitidos ao longo de 11 anos (59 títulos) revela um incremento considerável nas iniciativas governamentais relativas a essa categoria de terras. No entanto, não há muito que comemorar, já que essas iniciativas geraram, até o momento, poucos resultados efetivos, ou seja, terras tituladas e livre de invasores. O Governo Lula, até outubro de 2006, havia titulado apenas quatro terras quilombolas.

Embora o número de processos abertos seja bastante impressionante, o que se observava é que 61% (199 processos) apenas receberam um número de protocolo, ou seja, não foram alvo de qualquer medida. Em suma, o INCRA ainda não tem sido capaz de atender a demanda com eficiência.

Do conjunto de 327 processos, apenas 41 tinham concluído a etapa de produção do relatório técnico de identificação (13% dos processos), ou seja, tinham os limites do território identificados e a situação fundiária levantada.

Vale destacar, porém, alguns recentes avanços oficializados pouco antes das eleições presidenciais. Em outubro de 2006, a Secretaria de Patrimônio da União (SPU) outorgou um título a parte do território da comunidade de Parateca e Pau D'Arco, na Bahia. É a primeira vez, na história dessa instituição, que um título definitivo é expedido. Até então, a SPU outorgara apenas concessões de uso do território[4].

Outro precedente importante foi a assinatura dos decretos de desapropriação por interesse social de propriedades incidentes nos territórios de Caçandoca (em São Paulo) e Família Silva (no Rio Grande do Sul). Até essa data, existiam apenas dois casos de desapropriação de terras de quilombo, ambas iniciativas do Governo do Pará datadas de 2002.

A desapropriação atende a uma antiga reivindicação dos quilombolas, que consideram esta a forma de agilizar a titulação e garantir o pleno acesso aos seus territórios. E, tanto Caçandoca quanto Família Silva, possuem uma longa história de conflitos com particulares.

Esperamos que os casos aqui mencionados abram precedentes para novas ações nesse sentido e que, nessa nova gestão que se inicia em 2007, o governo federal atenda de fato a essa crescente demanda das mais de mil comunidades quilombolas existentes em todo o Brasil.

4. A Secretaria de Patrimônio da União é um órgão do Ministério do Planejamento responsável pelos *terrenos de marinha* do país, ou seja, ilhas, praias e várzeas. Todos os *terrenos de marinha* pertencem, a princípio, à União.

sítio eletrônico
www.cpisp.org.br

contatos
cpi@cpisp.org.br [institucional]
terra-quilombo@cpisp.org.br [para o monitoramento de processos administrativos e judiciais em terras quilombolas]

equipe
Coordenadora Executiva: Lúcia M.M. de Andrade
Coordenadora do Programa Povos Indígenas: Selma Aparecida Gomes
Coordenadora do Programa Comunidades Quilombolas: Lúcia M.M. de Andrade
Gerente Administrativa: Claudia Regina Ferreira de Sousa
Auxiliar de contabilidade: Lourival dos Santos Souza
Auxiliar de secretaria: Luciano Evangelista Filho
Consultoria para o monitoramento de processos administrativos e judiciais em terras quilombolas: Ana Carolina da Matta Chasin e Daniela Perutti

especial 15 anos

Notas sobre a Apropriação de uma Etnografia: o caso da Polícia Militar de São Paulo

Piero de Camargo Leirner

resumo Este texto pretende relatar o caso da apropriação de uma etnografia que fiz sobre o exército brasileiro por parte da polícia militar de São Paulo. Inesperadamente, fui convidado a assistir uma representação de cadetes da PM sobre elementos desta, quando se colocou a idéia de que a etnografia acabara por servir como uma espécie de "manual de instruções" sobre certos valores a serem defendidos pela corporação. Tal apropriação me levou a pensar como duas instituições com uma natureza tão semelhante – exército e PM – puderam ter leituras tão diferenciadas de um mesmo texto. Trata-se, assim, de pensar a natureza dessas instituições no Estado, percebendo os matizes que não necessariamente podem ser empacotados na embalagem comum da idéia de "monopólio legítimo da violência".

palavras-chave Etnografia. Exército. Polícia. Estado.

Introdução

Embora o tema das "apropriações de etnografias" por parte de grupos seja algo já explorado metodologicamente (Gonçalves da Silva 1991), é notável que ele tenha sido pouco estendido para a reflexão sobre a natureza dos grupos que então se utilizam desses meios. É um dado mais ou menos "natural" que tais esforços etnográficos muitas vezes se destinem aos grupos tidos como "periféricos" (Durham 1988; Beviláqua & Leirner 2000), movimento que inclusive culminou numa tendência, a essas alturas já consolidada (e pra lá de discutida...), de grupos "minoritários" ou "não hegemônicos" produzirem seus "antropólogos orgânicos" e suas respectivas etnografias.

Também é notável que boa parte da discussão que envolve os "limites de uma auto-antropologia" (Strathern 1987; Rapport & Overing 2000: 18-28), raras vezes tenha se voltado a pensar sobre grupos ou agentes tão ou mais "centrais" ou "hegemônicos" que os próprios antropólogos[1] – uma exceção é Latour (*e.g.* Latour & Woolgar 1979). E, menos ainda, fala-se de casos em que tais grupos ou atores fazem uso ou se "apropriam" de etnografias. Podemos, obviamente, sempre supor que certos temas nas ciências sociais podem vir a ser mais ou menos "interessados" – que uma sociologia da arte sirva para legitimar elites emergentes, que uma "antropologia da antropologia" venha a se esforçar para redefinir o diagrama de forças no campo acadêmico, que exista aquilo que Bourdieu chamou de "ciência de Estado" (Bourdieu 1996); enfim, que uma elite possa até "comprar" um trabalho acadêmico, é algo possível, senão mesmo esperável. No entanto, à par desses caminhos, também pode haver a possibilidade de apropriações inusitadas de etnografias: aquelas que absolutamente fogem do controle dos antropólogos a partir do momento em que seus textos são publicados.

Pois bem. O presente texto trata da descrição da (1) apropriação involuntária de uma etnografia (2) por parte de um grupo que pode ser tomado como "central": oficiais da Polícia

1. E "centrais" para os próprios antropólogos, diga-se de passagem.

Militar do Estado de São Paulo[2]. Uma ressalva, antes de tudo: é verdade que tal grupo difere bem no seu *habitus* (Bourdieu 1977) daqueles, por exemplo, que poderíamos chamar de "elites" da nossa sociedade[3]. Mas, também é verdade, os oficiais da PM estão bem longe de se considerarem equivalentes sociológicos de operários, camponeses, mulheres pobres da periferia das grandes cidades brasileiras - aproveitando o sentido assumido em Peirano (1996) – assim como tais segmentos, também, certamente não os enxergam assim.

O inusitado da situação me parece residir no fato de que tal "grupo" – e provisoriamente vamos tratá-los como um grupo[4] – definitivamente **não** necessita, à primeira vista pelo menos, de legitimações como aquelas que antropólogos podem, por ou sem querer, oferecer (cf. também Sá 2002, que tem uma boa discussão sobre pesquisa de campo com a PM do Ceará, e Castro 1990, que inaugura a análise antropológica de militares). Bem, talvez nada disso seja uma questão de necessidade; então, digamos de outro jeito: tal grupo dificilmente toma gosto por descrições etnográficas, quanto mais a seu próprio respeito (pelo menos foi isso que aprendi com seus colegas do exército, em campo). A questão que me intriga: por que então tive uma etnografia apropriada por tal grupo, que passou a usá-la como modelo para pensar em princípios que estruturam seu próprio mundo? E mais: por que fui chamado à Corporação para ver o resultado dessa apropriação? O presente texto trata, assim, desses mecanismos de transferência que ocorreram a partir de uma série de eventos que envolvem uma etnografia.Vamos, então, aos fatos.

Uma seqüência de eventos

Os fatos que me fizeram tomar ciência de tal apropriação remetem a fins de 2002. Fui convidado por uma oficial da PM de São Paulo a comparecer à Academia do Barro Branco, onde se formam os futuros Oficiais da corporação, para uma solenidade que em parte se basearia em dados retirados de minha etnografia sobre o Exército Brasileiro (EB), publicada no ano de 1997, e que então havia sido incorporada no currículo de formação dos cadetes da PM[5]. Soube, posteriormente, que tal incorporação deveu-se ao contato de uma Oficial-Instrutora com o livro, a partir de uma indicação de uma colega antropóloga que então ministrava a ela um curso de pós-graduação *lato sensu* na Escola de Sociologia e Política em São Paulo. Tratava-se para mim de uma incógnita, pois fatos que remetiam há anos atrás me levavam a crer que minha etnografia não tinha sido bem recebida em meios militares. Cabe assim esclarecê-los.

Voltemos ao ano de 1995, quando estava para defender o mestrado que originaria tal publicação e me encontrava nos passos finais de elaboração da etnografia, mas ainda em contato bastante próximo com oficiais do exército. Numa história que só vale a pena delinear de

2. Tive, como se verá adiante, contato com um grupo de oficiais, e não com *todos* oficiais da PM de SP. No, entanto, dada a oficialidade do evento, e as características hierárquicas da corporação (ver discussão *infra*), pode-se de certo modo tomar a parte pelo todo.
3. Talvez sejam, antes, um "grupo" a serviço do "centro", mas nem por isso menos imbricado a este.
4. Trata-se de uma corporação que tem mecanismos intensos de socialização que visam, antes de mais nada, inculcar em seus membros a idéia de que se trata de um grupo distinto do resto da sociedade, seguindo assim prescrições bastante semelhantes àquelas que Castro (1990) observou entre os cadetes e que observei (Leirner 1997a) entre oficiais do exército. Voltaremos a isso.
5. Os cadetes da PM de SP entram para academia a partir de processo seletivo realizado pela FUVEST – a mesma que seleciona os alunos da USP. Trata-se, até o ano de 2005, de uma das três carreiras mais concorridas do vestibular em termos da relação candidato/vaga.

forma bastante sintética[6], entendi, após três anos do que considerava uma seqüência de tentativas frustradas de realizar uma determinada investigação com militares, que ao longo de meu contato com eles – períodos intermitentes que variaram de contatos de 1 dia a duas semanas, totalizando cerca de duas dúzias – havia sido colocado cara a cara com um princípio central de sua cosmologia (algo semelhante ao gado nuer, à bruxaria azande ou ao milho araweté) sem perceber. Tratava-se da hierarquia, um fato tão óbvio, tão onipresente na vida militar, que se apagou para o antropólogo e, também, para o nativo que gostaria de entender o que esse antropólogo gostaria mesmo de estudar.

Essa mesma hierarquia que não via era o ponto que emperrava o que então buscava, a chance de sincronizar o pensamento militar com a questão amazônica a partir "de dentro". Tinha como resposta um certo silêncio sobre o assunto, em contrapartida com uma série de ensinamentos nativos sobre o "verdadeiro" ponto de vista (global, cosmológico, etc). Sinceramente, a princípio pouco dei bola sobre esse "ponto de vista", que no meu entender descentrava a questão que gostaria de pesquisar. Contudo, incidentes em campo aos poucos foram revelando que a hierarquia era um fato que permeava não só as relações e dimensões "internas" da vida militar como também suas classificações "externas", ou visão do "mundo exterior".

Bem, o resultado disso se expressa em duas teses sobre hierarquia militar, suas implicações para a construção do mundo interno e sua gramática no interior daquilo que posteriormente entendi ser um "sistema da guerra" (Leirner 2001). Tal ponto não vem ao caso; o que talvez interesse é o fato de que dizer que a hierarquia é um "fato social total" para os militares teve como contrapartida posterior um "fechamento" da instituição para futuras pesquisas. Jamais soube exatamente o porquê, embora tenha especulado bastante. Provavelmente, embora a hierarquia não constitua nenhum segredo (pelo contrário, usam e abusam dela), não se admite que ela seja o *princípio de unificação do grupo* – por paradoxal que pareça, o que separa, unifica... –, mas sim apenas a base para que outros princípios – honra, disciplina, amor à pátria, etc., que julguei como cimentos ideológicos do princípio hierárquico – tomados como as verdadeiras motivações que unem o militar à corporação, venham se manifestar. Seria algo semelhante a tentar explicar a um trobriandês que o *hau* é a troca em operação, com todos os problemas que isso pode acarretar...

O fato é que à época também não dei bola a uma categoria que os nativos usavam de maneira insistente, mas que anos depois fez sentido. Diziam eles que tal país ou fulano era *amigo* ou *inimigo* do exército. Exatamente, trata-se de algo genérico o suficiente para dar conta de uma pessoa ou de uma nação. Percebi então que a inimizade era mais do que uma simples palavra, tratava-se de uma modalidade de relação ampla e profunda o suficiente para tratá-la com um grau de abstração maior do que o uso corriqueiro a princípio poderia sugerir. Sem maiores divagações, imagino que ela pode ser tomada como base para pensar a guerra, digamos, em um sentido "antropológico"[7]: a guerra é uma relação, de inimizade, recíproca e generalizada.

Não cabe aqui desdobrar os porquês e as conseqüências desse uso conceitual da guerra. Vale dizer por enquanto que alguém (do exército) me disse que havia deixado de ser um *amigo*

6. Narrativas mais detalhadas dessa "pesquisa de campo" estão em Leirner (1997a; 1997b).
7. Diferente portanto da noção usualmente citada nas ciências sociais, que aproveita a máxima de Clausewitz de que a "guerra é a continuação da política por outros meios". Uma maior problematização sobre o conceito de guerra na própria antropologia, e de como ele se aproxima de uma idéia de política, está em Leirner (2001).

do EB; isto é, no mínimo, para pensar o melhor, não me adeqüei ao plano que inicialmente era esperado para nossa relação, qual seja: tornar-me uma espécie de elo de ligação entre militares e universidade, num momento em que essas eram extremamente rarefeitas (estamos falando de aproximadamente 1995, como relato em Leirner 1997b). Isso não aconteceu, tornei-me um antropólogo que os chamava de "nativos", e isso talvez não tenha agradado alguém...

Pois bem, vi-me aproximadamente 7 anos depois com um convite para comparecer, como *amigo* da PM de SP a uma solenidade, que prestaria uma pequena homenagem justamente baseada na mesma pesquisa que anos antes havia me colocado no ostracismo enquanto pesquisador daquele "objeto" (lembre-se aqui que ele tem bem mais poder para decidir quem vai e quem não vai pesquisá-lo). Fui, então.

Passei por um procedimento bastante conhecido. Alguém estava a minha espera, logo na entrada da Academia, esta sustentada por duas grandes pilastras marmorizadas em estilo que não me recordo se grego ou jônico. Tal pessoa me leva à responsável por toda operação – a instrutora que havia tido contato com meu livro – e esta me leva à sala do comandante. Este é um procedimento padrão em instituições militares: um subordinado o recebe, transmite o convidado à parte responsável ou interessada, esta faz as vezes com um superior – dependendo da importância do convidado, é um alto superior ou alguém subalterno. No caso, fui primeiramente à sala de um responsável pelo curso e depois fomos todos à sala do comandante (cabe notar que nesse circuito sempre se passa por corredores, onde se é apresentado à maioria das pessoas por quem se passa, e a partir daí por ante-salas, onde um ajudante ou encarregado trata de anunciá-lo ao chefe de seção).

Quando conduzido à sala, notei uma reunião, em que estavam presentes alguns comandantes de Armas: tropa de choque, polícia rodoviária, bombeiros, polícia, da própria Academia do Barro Branco, além de um juiz e, se não me engano, de um promotor de justiça. Com a cordialidade habitual que militares têm com seus *amigos*, fui muito bem recebido, elogiado, indagado sobre o que estava fazendo no momento, e, obviamente, prestado a ouvir uma conversa sobre a importância de iniciativas que visam reconhecer o "verdadeiro" lado de corporações militares (isso também era uma prerrogativa para o EB). Depois dessa rápida "sala de estar", todos nos dirigimos ao que interessava: uma sala, transformada em auditório, onde seria realizado o esperado evento.

Tratava-se de uma dramatização ou, quase dizendo assim, uma espécie de "psicodrama" da vida militar, baseada em meu livro. Era a reapresentação de uma encenação que ocorrera como trabalho de fim de curso de um grupo de cadetes, que havia sido muito elogiada e repercutira de forma muito positiva no comando da academia. Imaginei mesmo que se tratava de algo de proporções mais intensas do que antes esperava, uma vez que a essas alturas já sabia o que significava a presença de comandantes de Armas ou Tropas. O que aconteceu então?

À entrada, distribuíram-se crachás que ostentavam apenas as patentes – soldados, sargentos, coronéis, etc –, que se destinaram aos seus portadores de forma aleatória (o que gerou um certo constrangimento, pelo que pude perceber: um coronel recebeu a patente de "soldado" e deu uma risada nervosa; também recebi esta). Todos se sentaram, ocupando os cantos de uma sala de aproximadamente 80 m^2, obedecendo à disposição hierárquica (dos crachás), como é de praxe nas corporações militares: o mais graduado senta-se no centro, em oposição à porta, e os subalternos vão se distribuindo em ordem decrescente um a um, à direita e à esquerda de seu superior imediato, em forma respectiva. Ao meio das cadeiras, em posições estratégicas de modo a preencher espaços simétricos da sala, estavam em pé pessoas vestindo um manto encapuzado e segurando velas, dando um certo tom de mistério e uma aura de religiosidade à cena.

Sentados todos e em silêncio, abre-se uma porta, onde um jovem aparentemente encena, sob o som de uma música (não me recordo agora, acho que era Beethoven), algo que representaria a série de etapas por que um cadete passa durante os anos de academia: a chegada assustado; os trotes; o companheirismo de turma; a rotina de estudos; o duro treinamento físico; a socialização. Tal etapa durou algo como 5 minutos. Foi o preparativo para o ápice: finalmente, quando a aluno está para sair da academia, é amarrado ao seu corpo, por uma corrente, duas colunas de mármore que replicam justamente aquelas que sustentam a entrada do saguão da Academia: tratava-se da miniatura batizada de... Hierarquia e Disciplina!

Eis que o jovem cadete entra na sala, arrastando as colunas com extrema dificuldade, simulando choro e sinais de forte emoção, aos gritos de frases como "não agüento mais", "não posso mais", "preciso desistir". À chegada ao centro da sala, no momento mesmo em que ele ameaça livrar-se das correntes, os encapuzados que se situavam de pé pela sala retiram seus mantos, revelando que por baixo deles há um representante de cada comando: polícia rodoviária, choque, bombeiros, etc. Esses se dirigem ao jovem, seguram-no, erguem-no junto com as colunas, libertam-no das correntes, e o fazem perceber que, no fundo, essas colunas sustentam sua vida no interior da corporação (" e essas colunas são o meu alicerce daqui para a frente"...). Acaba a encenação.

Quando se acendeu a luz, percebi uma cena de comoção no ambiente; o que certamente me assustou, pois novamente me vi diante daquela situação que achei que essa história de hierarquia e disciplina tratava-se de uma grande obviedade. Mas não era, de novo me enganei, e o pior, me enganei a partir de meu próprio trabalho! Todos se dispersaram, o circuito inverso se fez de novo: me dirigi à sala do comandante, ouvi agradecimentos pelos serviços prestados; desci às instalações da academia, onde me foi colocado como "*tudo nesse lugar é absolutamente igual lá no exército*". Coloquei-me a pensar: se de fato é igual, por que tamanha diferença na recepção de minha etnografia? Como posso ser *amigo* aqui e *inimigo* lá?

Conclusão, se é que é possível...

De fato, responder essa pergunta só é plenamente possível em um tom algo especulativo. Prefiro enunciar uma pista, a partir de uma conversa que tive na saída da Academia. Percebi, passando pelo *hall* de entrada, que junto às colunas havia um panfleto, que justamente dizia algumas coisas do curso, e, mais especificamente, da disciplina cuja atividade que acabara de assistir. Uma coisa me chamou muito a atenção, uma transcrição de um trecho de meu livro, sem citação, mas que eu sabia ser um *apud* de um trecho selecionado da célebre "Introdução à Obra de Marcel Mauss", de C. Lévi-Strauss (1974 [1950]). Tratava-se do seguinte:

> "Que o fato social é total não significa apenas que *tudo o que é observado faz parte da observação*, mas também, e principalmente, que em uma ciência em que o observador é da mesma natureza que seu objeto, *o observador é, ele mesmo, parte de sua observação*." (Lévi-Strauss 1974 [1950]: 16).

Por que aquela frase encontrava-se solta, em meio a outras como "Saber, Ética e Conduta"? Lembrei-me de que sempre vi coisas assim no EB, frases pregadas em paredes, inscrições soltas na paisagem. Um ex-oficial me disse que isso era uma forma de pensamento mnemônico,

princípios que se internalizam pela sua referência minimalista e auto-repetitiva. Suspeitei que aquela frase tinha a ver com alguma "regra de torção" do sentido original e que a relação observador-observado poderia estar sendo modulada como "amigo-inimigo". Não resisti à pergunta: "se vocês são iguais ao EB, então quem são seus *inimigos*?"[8]. Não houve resposta, porque simplesmente não teria como haver. Sabia que a lógica da inimizade generalizada, para um exército, leva à idéia limite de que enfim *todos* os outros exércitos são inimigos potenciais, por isso algo que sempre era me dito: "Piero, estamos em guerra, pois estamos dissuadindo o *inimigo*".

Bem, é verdade que a polícia pode alegar que está dissuadindo o crime, mas o fato é que os exércitos têm consciência de quem e como são seus inimigos – e não é à toa que são todos iguais em sua gramática interna (Leirner 2001). Quanto à polícia, fica uma incógnita. Definitivamente o crime – e o criminoso – são "diferentes" e algo etéreos; tudo leva a crer que de fato há uma certa confusão entre o que é amigo e o que é inimigo numa PM, e aí a idéia de que o observado faz parte da observação (coisa que confunde a linearidade de qualquer sistema de informações...!) começou a fazer mais sentido. Bem, mas para voltarmos ao início, é preciso ver o que essas noções, *amigo/ inimigo, observador/ observado*, podem dizer sobre a natureza desse grupo e sua "apropriação" da etnografia.

Tenho aqui duas coisas a dizer, para finalizar o texto: 1: se não se trata de uma minoria cuja etnografia pode "servir" como instrumento de legitimação, também não se trata de uma elite que pode colecionar mais essa mercadoria como estratégia de distinção, no seu mundo extremamente competitivo, até porque aqui não há competição, lembre-se que é um monopólio. 2: também não se tratou, por isso mesmo, de uma visão "exótica" para o próprio grupo: em algo houve o que poderíamos chamar de uma apropriação como "reavaliação funcional das categorias" (Sahlins 1990): o conteúdo da etnografia foi absorvido e domesticado, transformado no interior da corporação.

Por que então diferentemente do exército? Aqui só me resta um palpite: o EB, assim como qualquer outro exército, é a corporação armada para o *exterior*: a interpretação do antropólogo tem de tudo para ser vista como um horizonte a ser, se for, absorvido "de fora", trata-se de uma opinião alienígena. No caso da PM, sua posição voltada para o *interior* da sociedade que a gesta, permite que *de dentro* se coloquem as percepções exteriores... Embora sejam duas instituições-espelho, a única coisa que posso concluir, em antropologuês, é que se trata de afins. Fica, assim, um palpite, baseado numa velha dumontiana: afim de afim é consangüíneo, e assim me situo...

8. Se o leitor tiver curiosidade, basta entrar no sítio da APMBB e ver como ela se assemelha a uma típica academia militar. Entre as suas atividades, inclusive, há a de "defesa territorial". http://www.polmil.sp.gov.br/unidades/apmbb/.

Notes about an appropriation: how São Paulo's Police Force viewed a Brazilian Army's ethnography.

abstract This article aims to show a case of my Brazilian Army's ethnography and its appropriation by the São Paulo's Police Force. Unexpectedly, I was invited to attend to a presentation of cadets about their own life in the military academy, when it was said that my ethnography was used as a kind of "instruction's manual" on their values, moral and institutional behavior. Such reading of my ethnography lead to a reflection on the nature of these two State's Institutions – Police and Army –, based on the fact that both had different interpretations: positive in the first case, negative on the second. Nevertheless, in one hand, they seem to realize themselves as institutions of the same kind, with common vales and organizational systems. In other hand, the relations that they establish with the "encompassing world" shows us that they can't just be classified as deploy of the State's "monopoly on the legitimate use of physical force".

keywords Ethnography. Army. Police. State.

Referências bibliográficas

BEVILÁQUA, Ciméa; LEIRNER, Piero de Camargo. 2000. "Notas sobre a Análise Antropológica de Setores do Estado Brasileiro". *Revista de Antropologia*, 43 (2): 105-140.

BOURDIEU, Pierre. 1977. *Outline of a Theory of Practice.* Cambridge: C.U.P.

_____. 1996. "Espíritos de Estado: gênese e estrutura do campo burocrático". *In: Razões Práticas.* Campinas: Papirus.

CASTRO, Celso. 1990. *O Espírito Militar: Um Estudo de Antropologia Social na Academia Militar das Agulhas Negras.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

DURHAM, Eunice. 1988. "A pesquisa antropológica com populações urbanas: problemas e perspectivas", *In* R. Cardoso (org.), *A aventura antropológica*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

GONÇALVES DA SILVA, Vagner. 1991. "A Crítica Antropológica Pós-Moderna e a Construção Textual da Etnografia Religiosa Afro-Brasileira". *Cadernos de Campo*. 1: 47 - 60.

LATOUR, Bruno; WOOLGAR, S. 1979. *Laboratory Life: the social construction of scientific facts*. London: Sage.

LEIRNER, Piero de Camargo. 1997a. *Meia-Volta, Volver: um estudo antropológico sobre a hierarquia militar*". Rio de Janeiro: FGV/Fapesp.

_____. 1997b. "A Pesquisa de Campo com Militares: algumas questões metodológicas". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, No 34, São Paulo: Anpocs.

_____. 2001. *O Sistema da Guerra: uma leitura antropológica dos exércitos modernos.* Tese de Doutorado. São Paulo: DA/FFLCH/USP.

LÉVI-STRAUSS, Claude. [1950]. "Introdução à Obra de Marcel Mauss", *In:* M. Mauss, *Sociologia e Antropologia.* 2Vols. São Paulo: EPU/Edusp, 1974.

PEIRANO, Mariza. 1996. *A favor da etnografia*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.

RAPPORT, Nigel; OVERING, Joanna. 2000. *Social and Cultural Anthropology: the key concepts*. London: Routledge.

SÁ, Leonardo Damasceno de. 2002. *Os Filhos do Estado*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.

STRATHERN, Marilyn. 1987. "The Limits of Auto-anthropology". *In:* A. Jackson (ed.) *Anthropology at Home*. London: Routledge.

SAHLINS, Marshall David. 1990. *Ilhas de História.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

Nota

Uma primeira versão deste texto foi apresentada na VI RAM, no grupo "Antropologia do Estado", coordenado por mim e Ciméa Beviláqua. Aos seus participantes agradeço as sugestões e críticas. Aproveito também para agradecer o gentil estímulo dos editores de *Cadernos de Campo* para enviar um artigo para este número.

autor **Piero de Camargo Leirner**
Professor do Departamento de Ciências Sociais / UFSCar
Doutor em Antropologia Social / USP
Editou a *Cadernos de Campo* nos 02, 04 e 05/06

Recebido em 25/05/2006
Aceito para publicação em 25/06/2006

O vídeo e o encontro etnográfico

Ana Lúcia Marques Camargo Ferraz, Edgar Teodoro da Cunha, Rose Satiko Hikiji

resumo Esse artigo propõe a construção de uma reflexão sobre as práticas de utilização do vídeo na pesquisa etnográfica. Os autores partem de contextos de pesquisa bastante diversos, envolvendo interlocutores como índios Bororo, trabalhadores em autogestão e jovens estudantes de música em um projeto social. O que os aproxima é uma coincidência metodológica: a proposta da apropriação do audiovisual pelos sujeitos pesquisados como meio de expressão e comunicação. No artigo, os autores buscam sistematizar algumas questões de método suscitadas nas "oficinas de vídeo", marcadas pela abertura de diferentes possibilidades de interação com o grupo, de cognição e de comunicação. A produção audiovisual é analisada como agenciadora de performances, de reflexividade e de sensibilidades.

palavras-chave Antropologia Visual. Etnografia. Vídeo etnográfico. Oficinas de vídeo.

Esse artigo surge da necessidade de reflexão sobre nossas práticas na utilização do vídeo na pesquisa etnográfica. Pesquisamos em contextos bastante diversos. Nossos interlocutores são índios Bororo, trabalhadores em autogestão, jovens paulistas estudantes de música em um projeto social. No entanto, uma coincidência metodológica nos aproxima: levamos a campo o vídeo, e propusemos aos nossos interlocutores a apropriação do audiovisual como meio de expressão e comunicação. O que se dá quando o encontro etnográfico é construído em torno desta *provocação*? Neste artigo, pretendemos sistematizar algumas questões de método e reflexões que a experiência da introdução do audiovisual com os grupos pesquisados suscita. O que nos motivou foi a percepção de que o uso do vídeo abre diferentes possibilidades de interação com o grupo, de cognição e de comunicação.[1]

Exercícios de antropologia compartilhada

A nossa opção por compartilhar com os sujeitos pesquisados os meios para produção de imagens e sons implica desde o início uma concepção do fazer audiovisual como instrumento de comunicação, meio não apenas de observação do grupo pesquisado, mas de provocação e proposição.

Houve um momento na história do filme etnográfico em que se pensou a câmera como um instrumento de medição e registro do real. O tripé, o *zoom* – acreditava-se – eram instrumentos que permitiam a observação e o registro da situação pesquisada com a mínima interferência do observador. Não é muito diferente desta visão a que orienta o primeiro projeto em que um antropólogo oferece a câmera aos sujeitos pesquisados. Nos anos 1960, Sol Worth e John Adair propuseram a um grupo de índios Navajo que produzissem filmes a partir de equipamento e instruções "mínimas" oferecidas por um antropólogo e por um especialista em comunicação. O objetivo da dupla era investigar como um povo com uma cultura diferente

1. Esta coincidência metodológica reuniu os autores do artigo e ainda Maira Bühler em um grupo de estudos do Projeto Temático FAPESP "Alteridade, Expressões Culturais do Mundo Sensível e Construções da Realidade - Velhas Questões, Novas Inquietações" cuja proposta foi discutir a introdução do uso do vídeo em campo. Agradecemos a Maira pela participação no diálogo que pôde constituir esse artigo.

da sua se apropriaria do equipamento cinematográfico, expressando no filme a forma como eles viam sua própria cultura (Worth e Adair 1972:10). Os autores pensavam que, se o grupo realizasse o filme "do seu próprio modo", eles o fariam de forma padronizada, e que alguns dos padrões particulares usados refletiriam sua cultura e seu estilo cognitivo singular. Apesar de conscientes dos códigos associados à linguagem cinematográfica, Worth e Adair acreditavam que o filme seria uma via de acesso ao modo de ver do grupo, principalmente se fosse oferecida a menor quantidade possível de informações sobre a linguagem cinematográfica. Os autores diziam que o ideal seria se pudessem deixar o equipamento e filmes embaixo de uma árvore e observar como o grupo lidaria com eles.

Não é esta a nossa perspectiva. Com relação à produção de imagens pelo antropólogo, entendemos que não é possível falar em um olhar neutro para a situação pesquisada, nem em um registro objetivo. Os filmes ou vídeos etnográficos, em sua maioria, são pensados como meios de interpretação da situação pesquisada ou mesmo de intervenção. Também a proposta de oferecer a câmera ao grupo é vista como meio de provocação.

Maresca (1996), ao tecer uma história do olhar fotográfico na antropologia, já notava esta potencialidade reflexiva da imagem em situações de encontro etnográfico e observava ainda que a possibilidade de compreensão cultural tem na imagem um meio privilegiado. Destacava que a imagem, assim como a escrita etnográfica, era fundamentalmente uma representação sobre o Outro. A antropologia visual englobaria no mesmo questionamento a cultura observada e a cultura observante, e o exame das imagens seria chamado a funcionar como análise do pesquisador. Essa análise em espelho de representações – que inclui própria a análise como representação – é uma entrada epistemológica que nos permite observar as condições de produção do conhecimento sobre o Outro, considerando inclusive o lugar do antropólogo na sua relação com o grupo.

Uma referência para esta abordagem do audiovisual na pesquisa antropológica é o trabalho de Jean Rouch, o "antropólogo-cineasta" que provocou o cinema de meados do século XX com inovações éticas, estéticas e técnicas[2] e antecipou questões fundamentais ao desenvolvimento da antropologia que só seriam formuladas nos anos de 1980, no movimento teórico de crítica à etnografia clássica[3]. Em seu cinema, a câmera configura-se como uma potencial facilitadora da comunicação com o grupo pesquisado. O conhecimento obtido por meio da "câmera participante" não é – ou não deveria ser – um segredo roubado, mas um processo de troca. O filme não é tampouco pensado no registro documental – aquele que quer resgatar, salvar da extinção culturas em "processo de desaparecimento" – mas, é, para Jean Rouch, uma efetiva possibilidade de compartilhar com o grupo a produção de um conhecimento sobre si.

Desde a década de 1940 até sua morte em 2005, Rouch produziu dezenas de filmes com o intento de estabelecer um diálogo efetivo com as sociedade estudadas. Esse, o princípio da "antropologia compartilhada", seria permitido, de forma ímpar, por meio do filme. O cineasta, pesquisador de grupos africanos que, em sua maioria, não liam, vê no filme a possibilidade de levar sua análise sobre o grupo de volta para o mesmo. O retorno inclui, geralmente, no trabalho de Rouch, a participação efetiva do grupo na (re-)elaboração do filme, seja como co-autor do roteiro, seja com

2. Renato Sztutman (2004) lembra que a *Nouvelle Vague* – de Godard, François Truffaut, Jacques Rivette, entre outros – muito deve às inovações éticas e estéticas de Rouch, como a abolição do tripé e o registro simultâneo de imagem e som em situação, permitido pelo uso do gravador Nagra. Tais criações teriam possibilitado a emergência do cinema-direto, além da ampliação da noção de cinema-verdade.
3. Conforme Marcus e Fischer (1986), e Marcus e Clifford (1986).

observações que permitirão ao cineasta rever sua montagem[4].

Em *Moi, un noir* (1958), por exemplo, Rouch utiliza-se do recurso de propor aos nativos que narrem as imagens já montadas por ele. Introduz a narrativa com sua voz *over* situando no tempo e no espaço a problemática do filme e diz: "Eu lhes passo a palavra". Os comentários dos jovens africanos tecem novos sentidos no filme. Outro filme em que ele aprofunda essa concepção é *Jaguar* (1967). Nele, Rouch utiliza-se do mesmo expediente – toda a sonorização do filme é compartilhada com os homens filmados que contam suas histórias, dizem o que vêem nas imagens. Nessa antropologia compartilhada "a câmera poderia ser não um obstáculo à expressão dos homens que tinham algo a fazer ou a dizer, mas, ao contrário, um estimulante incomparável. O jogo começou" (Rouch 1960:27; trad. nossa).

No jogo proposto pelo autor, o filme é simultaneamente linguagem e meio de pesquisa, que estimula a produção de performances pelos sujeitos estudados. A proposição de Rouch de *partager,* compartilhar com o grupo a produção de representações a seu respeito, implica uma abordagem particular da relação sujeito/objeto na produção do saber. O recurso ao filme permite a re-criação da história do grupo.

Em *Pyramide humaine* (1959), o diretor usa as técnicas do sociodrama propondo aos jovens que filma a representação de papéis para tematizar a discriminação no encontro entre franceses e africanos. Em todos os seus filmes a câmera atua como catalisadora de situações, estímulo ao jogo de representação de si, em que se produzem identidades.

O recurso ao filme ultrapassa a finalidade do mero *feedback* ou da devolução dos produtos da pesquisa aos grupos estudados. É na interação entre o antropólogo e os sujeitos pesquisados que uma nova consciência vai se formando. Rouch marca seus filmes com as múltiplas vozes presentes em campo e na relação de troca que se dá na pesquisa etnográfica/cinematográfica, o produto do encontro é fruto da simbiose de ambas as perspectivas. Assim, o próprio processo de produção de conhecimento é compartilhado. No entanto, a produção compartilhada, nesses moldes, se distingue da mera negociação. O conhecimento produzido é fruto da abertura ao diálogo, da busca do confronto de diferentes lógicas culturais.

Da proposta às experiências

O termo "oficina de vídeo" pode atualmente ser associado a atividades de intervenção social, realizadas, por exemplo, por ONGs, de ação cultural e educação popular, com perspectivas de amplo espectro envolvendo educação e democratização do acesso ao audiovisual. Nos diversos contextos que pesquisamos, muitas vezes utilizamos essa terminologia para descrever a atividade que propúnhamos. Em comum com as "oficinas", a nossa inserção em campo com o audiovisual caracteriza-se pela apresentação de informações sobre a manipulação de equipamentos e de elementos de linguagem cinematográfica. Nossos interlocutores, por sua vez, apropriam-se dos meios que apresentamos de formas diversas: discutindo o material audiovisual a que tem acesso, produzindo filmes e registros segundo seus interesses temáticos e de conhecimento e ainda como um meio expressivo de suas inquietações balizadas por experiências individuais e coletivas. O que nos diferencia dessas experiências é a possibilidade de tematizar, na pesquisa, esse processo de apropriação do audiovisual e ainda pensá-lo na perspectiva do encontro etnográfico, como um espaço de elaboração compartilhada de conhecimento.

4. Sobre Jean Rouch, ver Colleyn (1995), Sztutman (1997, 2004), Schuler & Sztutman (1997), Rouch (1995 [1974]), Grimshaw (2001) entre outros, e o vídeo *Jean Rouch, subvertendo fronteiras* (Cunha, Ferraz, Morgado e Sztutman 2000).

Nesse caminho, experiências de uso do audiovisual associado ao trabalho de campo podem ter uma importância singular, possibilitando a criação de um espaço de diálogo. Na pesquisa de Edgar Teodoro da Cunha, as oficinas resultaram no estímulo às várias leituras sobre a experiência do contato vivenciada pelos Bororo[5].

Ao longo da pesquisa, o vídeo se tornou um instrumento importante de exploração[6], permitindo uma nova via de acesso às representações construídas *no* e *sobre* o contato. No entanto, devemos ter como ponto de partida que a inserção da câmera de vídeo, "máquina de *braido* [branco]", não se realiza de forma neutra. Mais do que um aparato técnico, a câmera é resultado de um longo processo de desenvolvimento de uma linguagem que é construída. Para que um resultado audiovisual tenha sentido para além das fronteiras do grupo, torna-se necessário o aprendizado e domínio não só da forma de utilização do dispositivo técnico, mas também de sua lógica e linguagem específicas.

Dessa maneira, o desafio inicial da oficina de vídeo foi possibilitar aos dois jovens bororos um domínio do instrumento, pela compreensão de seu funcionamento e do seu manejo, mas também pelas formas possíveis de utilização, entrando em momentos posteriores em questões de linguagem e narrativa.

Assim, a oficina abordou temas como foco, necessidade de estabilidade ou não da imagem, luz, enquadramento e as formas de controlar esses elementos com base nos recursos da câmera[7]. Nos exercícios práticos, os dois jovens bororos participantes da oficina, iniciaram a proposta de realizar uma descrição de ações por meio das imagens, partindo de temas por eles escolhidos, até chegarem à realização de entrevistas e depoimentos.

Depois das gravações, os jovens e o pesquisador assistiam a tudo na escola, onde foi montado o espaço de trabalho da oficina, com uma televisão e videocassete. Durante a apreciação, conversava-se sobre o resultado, sobre a forma de gravação, sobre os problemas e qualidades das imagens produzidas. Uma preocupação do pesquisador foi não impor, unilateralmente, uma forma fixa de realização do vídeo, mas discutir se determinados resultados eram desejáveis ou não de acordo com o interesse dos jovens.

Para Rose Satiko Hikiji, as oficinas constituiram-se como uma maneira privilegiada de inserção em um campo bastante fechado: a Febem. Com a parceria da antropóloga Paula Miraglia, as oficinas foram desenvolvidas entre junho e setembro de 1999[8], uma vez por semana, em sessões de duas horas, com cerca de oito internos, selecionados pela própria Febem. Não havia restrições quanto à idade ou escolaridade. Foram exibidos e discutidos vídeos com os grupos[9], transmitidas técnicas básicas de manuseio de equipamento para captação de imagens e sons em VHS e Hi-8 e exercitadas algumas formas narrativas, como entrevistas e reportagens. Uma atividade semanal desenvolvida com os jovens internos por um período prolongado constituiu-se como uma forma ímpar de ganhar um lugar em seu cotidiano. A oficina revelou-se um importante instrumento mediador da relação das antropólogas com os internos. Nelas, evidenciava-se o universo de representações dos jovens, surgiam reflexões acerca do seu cotidiano, de sua realidade e do "mundão" [10].

Outra oficina proposta por Rose Satiko se deu em 2004, quando, por um ano, desenvolveu com Alessandra Cristina Raimundo, importante interlocutora em sua pesquisa para o doutorado, um processo de discussão e realização de audiovisual que teve como mote a experiência da jovem com a música. A proposta rouchiana de produção compartilhada de conhecimento foi experimentada neste processo no qual a pesquisadora buscou produzir *com* Alessandra uma reflexão sobre a sensibilidade construída no fazer musical e, simultaneamente, observar como o aprendizado audiovisual atuaria na comunicação de outra experiência sensível – a prática musical.

No caso da pesquisa entre grupos de trabalhadores[11], desenvolvida por Ana Lúcia Marques Camargo Ferraz (2005), as oficinas tiveram variados formatos. Junto ao grupo que se constituiu como movimento social em Osasco, a oficina começou discutindo o tema da moradia, buscando levantar diferentes representações a esse respeito. Da realização de desenhos à criação de espaços para a fala pública, os membros do grupo eram chamados a exporem suas perspectivas em relação ao tema. A presença da câmera, que inicialmente era operada pela pesquisadora, foi se tornando familiar, e estimulava a produção de discursos e gestos. Aos poucos, alguns membros do grupo foram demonstrando maior interesse pela produção de olhares sobre o seu cotidiano. Depois de algumas conversas sobre a operação do equipamento e fotografia, eles passam a demandar a presença da câmera com o fim do registro de situações em que o grupo se relacionava com a alteridade – espaços aos quais a pesquisadora, por vezes, não tinha acesso. As imagens produzidas enfocam a sua relação com o Estado. A história do grupo - da ocupação da terra à construção de suas casas e à constituição de uma alternativa de trabalho - é toda marcada pela relação com a alteridade. Este dado foi revelado pelos olhares produzidos no material em vídeo gravado pelos trabalhadores. O trabalho fruto dessa pesquisa foi editado por Ana Lúcia

5. Os Bororo contam atualmente com uma população de aproximadamente 1.200 indivíduos e habitam áreas descontínuas entre os rios São Lourenço e das Mortes, no Mato Grosso. Algumas aldeias como Perigara ou Córrego Grande situam-se a menos de 100 quilômetros da capital do Estado, Cuiabá, outras estão situadas próximas a Barra do Garças, somando ao todo nove áreas, algumas homologadas e demarcadas, outras com problemas de invasão.
6. Foram realizados cinco períodos de pesquisa de campo, entre 2000 e 2005, junto aos Bororo da área indígena Tadarimana no Mato-Grosso. Nas duas primeiras jornadas desenvolveu os elementos necessários para a utilização do vídeo como instrumento de pesquisa e familiarizar-se com a realidade daquele grupo. Utilizou extensivamente o vídeo na gravação de processos e situações tanto na área indígena quanto fora dela, na cidade de Rondonópolis/MT, que fica a 40 km de Tadarimana, e em outra área bororo (Meruri) na região de Barra do Garças.
7. A câmera é pensada como um "objeto semiótico", conforme definido por Arlindo Machado em *Máquina e imaginário* (1996), como um meio "comunicacional" que opera a partir de um conjunto de códigos como, por exemplo, o da perspectiva.
8. 1999 foi o ano de algumas das mais graves rebeliões da Febem. A partir de setembro, as rebeliões, que já vinham acontecendo desde o início do ano, passaram a ser freqüentes e mais violentas, o que implicou um "fechamento" da instituição. Conseqüentemente, a oficina foi interrompida. A experiência das oficinas na Febem foi tematizada em Hikiji & Miraglia 2003. Cabe notar que Paula Miraglia e Rose Satiko desenvolviam diferentes pesquisas na Febem: o mestrado de Paula (Miraglia 2001) tematizou o universo da internação; o doutorado de Rose (Hikiji 2006), a prática musical no contexto de privação de liberdade.

9. Exibimos, nas primeiras sessões, os seguintes vídeos: *As pedras no meio do caminho* (Bastos, Schuller & Wainer 1996), *Meninos eu vi?* (Salles [coord.] 1992) e *Funk Rio* (Goldemberg 1994). Os dois primeiros são filmes que abordam o universo dos meninos e meninas de rua, sendo que *As pedras no meio do caminho* é resultado de uma oficina realizada pelos autores com jovens que moravam na praça da Sé, em São Paulo. Já *Funk Rio* trata da sociabilidade entre jovens cariocas a partir da cultura do Funk.
10. Categoria nativa que designa um conjunto de expectativas relativas à desinternação, assim como o presente, que deixa de ser vivido fora dos muros da instituição. Paula Miraglia discute o conceito em sua dissertação de mestrado (Miraglia 2001).
11. Na pesquisa de doutorado, Ana Lúcia Ferraz acompanhou ao longo de vários anos quatro grupos: trabalhadores de uma indústria automobilística em São Bernardo do Campo, com os quais produziu um vídeo acompanhando os seus movimentos, de uma indústria plástica que tentava se organizar sob a forma cooperativa após o abandono da produção pelo patrão, uma cooperativa metalúrgica nascida de massa falida situada em Itaquera, zona leste de São Paulo, e um movimento por moradia em Osasco.

Ferraz e intitulado *Foi através da necessidade. História do movimento por moradia em Osasco* (Ferraz 2003, 23').

Em outras oficinas, realizadas em fábricas em processo de autogestão, a pesquisadora propôs sessões de audiência coletiva dos materiais produzidos a respeito do grupo – registros gravados pelos próprios trabalhadores, de eventos e acontecimentos, reportagens televisivas, entrevistas. Esses momentos eram tomados como o tempo de recriar um discurso sobre a trajetória do grupo, repensar o passado para reposicionar-se no presente, movimento importante num momento de reorganização das relações de trabalho em fábricas recuperadas pelos trabalhadores. Tais encontros acabavam se tornando momentos catárticos em que a força da memória permitia a afirmação de uma nova identidade para o grupo. Revendo seu passado e selecionando eventos dramáticos, os trabalhadores narravam, de uma nova perspectiva, a sua história coletiva. Isso construía uma nova unidade no grupo, capaz de superar antigas diferenças.

Etnografias do processo de produção de vídeo

As etnografias que nascem da narrativa das oficinas podem revelar o caminho da construção do conhecimento, ao apresentar o seu próprio processo de produção. Esse conhecimento é construído no encontro etnográfico. Os sujeitos estudados produzem novas percepções de si mesmos, elaboram sentidos para se referir às suas experiências e constroem reflexões durante a realização do vídeo. Mais que analisar o material resultante das oficinas, interessa-nos pensar na especificidade etnográfica desses processos.

Nos diversos contextos, uma percepção comum foi quanto ao poder que deriva da apropriação dos meios de comunicação audiovisual. Nas oficinas evidencia-se o valor simbólico que deriva da posse da câmera; tê-la em mãos resulta numa inserção diferenciada do seu detentor dentro do grupo. Além disso, com o vídeo reforça-se a possibilidade de narrar a experiência, para o próprio grupo e para os seus *outros*. Em situações nas quais os sujeitos são marcados pela invisibilidade, a produção de imagens pode ter um valor estratégico para a emergência de um gradiente de novas vozes.

Na Febem, o objeto-câmera fascinava os alunos. Em uma das primeiras atividades propostas na oficina, a câmera era apresentada, com a identificação de seus componentes e de suas operações básicas. Ela, em seguida, era passada de mão em mão, até que todos a tivessem experimentado. Nas falas curiosas, evidenciava-se a atração causada pelo aparelho eletrônico, de alto valor monetário e também simbólico. "Conhecer uma dessas", saber usá-la e, no limite, possuí-la era sinal de *status* e poder. Fazer a oficina era, nesse sentido, uma possibilidade nítida de diferenciação com relação ao grupo de internos.

No caso bororo, também há uma grande valorização da posse da câmera como um elemento de *status.* Os jovens bororo que utilizavam a câmera podiam potencializar seu desejo de maior influência política, algo que raramente é acessível a eles. Ser um "câmera" permitia a participação nas discussões políticas e reivindicatórias e viajar para registrar rituais e negociações. No entanto, essas possibilidades tinham suas limitações também. Esses jovens que tinham acesso a elementos do mundo dos "brancos" podiam atuar e exercer algum poder oriundo dessa situação dentro dos limites estritos que sua inserção social e cerimonial permitia. Dessa forma mantêm-se sua condição de jovem, que implica determinada inserção ritual e de conhecimento, e ainda sua condição de pertencente a determinado clã ou metade.

Enunciação

Os processos de apropriação do vídeo nas oficinas permitem reflexões sobre os lugares de enunciação dos discursos e ainda sobre os modos de constituição de narrativas sobre as experiências dos sujeitos pesquisados.

Um dos primeiros exercícios propostos nas oficinas na Febem era o de auto-apresentação para a câmera. O material gravado era em seguida exibido para o grupo, quando era discutida desde a qualidade da captação, com a câmera operada pelos jovens, à postura e voz dos "apresentadores". O uso do vídeo como meio de comunicação no contexto pesquisado tem como uma importante conseqüência o estímulo à *fala* dos jovens. O vídeo era rapidamente associado à possibilidade de narrar a experiência da internação. Falar para a câmera era substancialmente diferente de conversar com uma pesquisadora. O formato "depoimento" ou "entrevista" (no qual um dos jovens era o repórter, um, o entrevistado e o terceiro, o câmera) dava aos internos a possibilidade de domínio sobre o conteúdo da fala: eram eles e não as pesquisadoras quem escolhia o que falar.

O fato de estar à frente da câmera tem conseqüências subjetivas importantes, que são otimizadas, dada a situação da internação. A internação é caracterizada por um processo de esquecimento dos jovens reclusos. Neste cenário, estar à frente da câmera, falar para o vídeo é marcar uma presença, expor a sua condição, abandonar por momentos a invisibilidade que os caracteriza, deixar registrada sua existência, sua revolta.

Estar atrás da câmera era também um ato peculiar, dada a situação de internação. A manipulação da câmera era uma ação independente, pouco comum no ambiente institucional. A escolha do que filmar era livre, dentro dos limites impostos pelo espaço e duração das aulas. Esta liberdade tinha como resultado desde a escolha das "pautas" e dos entrevistados, até o uso não previsto e desafiador do equipamento, como a gravação em *zoom* de partes do corpo de uma funcionária. Por fim, o domínio da técnica básica de captação de imagens os fazia autores: com a câmera, criavam narrativas que eram exibidas e comentadas com o grupo.

Na pesquisa de campo entre os trabalhadores em fábricas recuperadas, falar para a câmera trazia a possibilidade de emergência de discursos silenciados em outros espaços - como o da assembléia ou de reuniões formais dos conselhos das cooperativas. Os gêneros de discursos que cabem nesses espaços formais de tomada de decisão e exercício de poder apagam a existência das outras falas. Com as oficinas, surgiram diversas possibilidades de manifestação de vozes. Para além da fala do "representante", cada indivíduo tem sua posição a manifestar. No convite à *performance* para a câmera, as mulheres, os jovens, os idosos, os que não dominavam o léxico dos espaços formais da fala, enunciaram suas posições.

Uma outra situação que evidencia a forma como a presença da câmera pode de alguma maneira agenciar o discurso, a fala dos sujeitos, é evidenciada na pesquisa de campo junto aos Bororo. Edson, um dos jovens bororo participantes da oficina, tinha como desafio em certa ocasião a realização de entrevistas, com a escolha de pessoas e de temas livres, e a realizou de forma bastante satisfatória. Ele gravou uma entrevista com José Carlos Ekureu, que vinha de outra aldeia e pretendia passar uma temporada no Tadarimana. José Carlos, um xamã de prestígio, já versado na interação com a câmera, fez um discurso nostálgico, típico de um homem mais velho para um jovem, de valorização de um passado que não permanecera[12]. No entanto, pelas imagens percebemos ainda que seu depoimento não era endereçado apenas ao jovem que o filmava, mas sim ao mundo dos "brancos". José Carlos vai fazendo seu discurso em bororo, traduzindo suas falas alternadamente para o português. Traduz não só palavras

12. "– Ih! Tinha muito tradicional, muito enfeite dos bororo, mas bororo está acabando! Então todas as coisas todas as leis estão apagando, estão consumindo. Tem algum que tem, pouco tem, muito não tem."

e frases que fazem referência ao sistema de clãs bororo ou a objetos da cultura material, mas também preocupa-se em comentar situações que envolvem o mundo dos brancos[13].

Uma especificidade da enunciação, no caso bororo, é a preocupação com questões de tradução para que se construam canais de comunicação que preservem um mínimo de inteligibilidade mútua. Na fala de José Carlos fica evidente uma busca pelo controle e domínio de códigos dos dois sistemas e a criação de equivalências de termos e de sentido.

Encenação

A presença da câmera nas oficinas funciona como catalisadora de situações em que os sujeitos estudados elaboram diferentes *performances*, dentre as quais a encenação – dramatização de situações vividas por meio da construção de personagens.

Em um dos exercícios realizados nas oficinas na Febem, os jovens encenavam uma reportagem, na qual um deles atuava como repórter, o outro, como câmera, e o terceiro como "interno"/entrevistado. O repórter assumia freqüentemente a linguagem dos telejornais mais sensacionalistas, como o Cidade Alerta, da Rede Record, apresentado por Datena[14]. Já o personagem "interno" era construído a partir de características que compunham uma identidade grupal, mas não necessariamente de elementos de uma história de vida específica, o que implicaria o relato numa perspectiva individual.

Nessa construção de um interno genérico, não havia uma obrigação com a idéia de verdade. A noção de *encenação* é, portanto, essencial para descrever o processo criativo e o tipo de comunicação que se estabelecia por meio das imagens. Os personagens encenados condensavam uma série de características do que se imagina ser o interno da Febem. Ao invés de deixarem a câmera registrar suas próprias histórias pessoais, os jovens narravam histórias imaginadas, incorporavam personagens baseadas ora em um senso comum sobre quem é o interno da Febem, ora nas experiências concretas vividas no cotidiano da internação. As histórias dos "entrevistados" criados não diferiam completamente de suas próprias histórias, mas o distanciamento proporcionado pela encenação permitia um certo devaneio e a garantia de alguma privacidade. A encenação permitia aos jovens ocupar lugares diversos: ora eram vítimas de maus-tratos, ora criminosos experientes, ora jovens recuperados, prontos para o retorno ao convívio social. É interessante pensar este exercício de papéis como uma atividade reflexiva, na qual a própria condição de "interno" é o objeto da reflexão, ao ser exercitada em vidas diversas, criadas para o vídeo.

Nas experiências de movimentos de trabalhadores, como no caso da manifestação contra as 2.800 demissões na Ford de São Bernardo do Campo, em 1999, há também uma encenação para as câmeras, no intento de chamar a atenção da opinião pública. Durante esse acontecimento, as câmeras da imprensa, as do próprio movimento, além da da pesquisadora, focalizavam o cotidiano dessas manifestações, que duraram

13. "Eu não sei como branco trata esse enfeite. Nós mesmos fala *kioguaro* (bracelete de penas). *Nabure*....penas de arara vermelha e amarela....E o *pariko* (diadema de penas)? (...). Cocar! Diz que *pariko* chama cocar.... criação de *braido*!". Nessa frase, José Carlos refere-se ao termo "cocar" que sendo de origem tupi foi incorporado ao português para fazer referência a elementos de origem indígena genéricos. O termo bororo para diadema de penas é *pariko* e não cocar, e José Carlos expressa uma crítica ao modo como nossa sociedade costuma designar objetos do mundo bororo.

14. Cabe lembrar que esse programa deu uma cobertura peculiar às rebeliões que aconteceram nos anos de 1999 e 2000. Sempre que apresentava uma notícia sobre a Febem, o apresentador começa a narração chamando os internos de "esses meninos" e rapidamente passava a chamá-los de "marginais", "bandidos" e até "animais" (cf. Hikiji & Miraglia 2003).

mais de seis meses. Vale notar que são mobilizados significados eloqüentes na compreensão do *ethos* do grupo, elementos que aparecem nesses eventos para marcar uma identidade coletiva. A presença da família, com mulheres e crianças na porta da fábrica, a encenação do compartilhar o pão, a presença da figura de Cristo, na realização de missas e atos ecumênicos, visavam sensibilizar a "sociedade" para a centralidade do trabalho e do emprego na identidade do trabalhador. Esses são ícones de um modo de ser que encena a si mesmo e à sua relação com o outro a partir de seus valores. O vídeo fruto dessa pesquisa *Feliz ano novo, véio!* (Ferraz 1999) foi exibido para o grupo, durante o decorrer das mobilizações, no espaço do Sindicato. Além disso, o vídeo foi reproduzido pelos próprios trabalhadores e circulou entre os resistentes às demissões, durante o tempo das mobilizações. Esse exercício da enunciação de sua posição para o vídeo permitiu que as diversas vozes dos trabalhadores representassem a si mesmas, superando eles sua condição de representados.

Rever esses percursos nos faz pensar na produção audiovisual como agenciadora de diferentes formas de reflexividade e de expressão crítica. Os sujeitos que lidam com a invisibilidade derivada do não reconhecimento de seus modos de expressão podem, ao se apropriar de estratégias de produção de imagem, projetar para um contexto mais amplo suas formas de ver, seus pontos de vista, suas demandas e críticas. As performances para a câmera são também exercícios de reflexão sobre as possibilidades de elaborar suas auto-imagens e identidades.

O sensível e o inteligível

No caminho que percorremos até aqui, uma questão comum que perpassa a nossa reflexão é a especificidade do audiovisual como potencial articulador das dimensões do sensível e do inteligível.

Em uma experiência de referência neste campo, Terence Turner (1993) discute a apropriação kaiapó do vídeo e observa como a própria estética do grupo revela-se na forma como este escolhe editar o material. As várias repetições de momentos do ritual, que um espectador de fora do grupo poderia considerar redundantes, eram vistas pelos Kaiapó como necessárias, devido à forma de apreciação de suas expressões rituais, que têm na repetição um elemento estético importante.

Steven Feld, etnomusicólogo que estudou os Kaluli, em Papua Nova Guiné, comenta, em *Sound and sentiment* (1990), a importância de ter realizado a fotografia de um Kaluli com vestimenta de pássaro durante um ritual. Enquanto as análises e interpretações envolvem "símbolos sobre símbolos, camadas de representação", a fotografia seria "uma metáfora sobre uma metáfora". Feld considera a fotografia, assim como outras formas expressivas, uma construção que corresponde a uma *presença afetiva* ("*affecting presence*"), uma forma que tem a capacidade de mobilizar afetos e sentidos, conhecimento corporal. A ênfase é na esfera da sensibilidade, e a produção de uma imagem ligada a um mito Kaluli foi uma forma dele se envolver "no processo de descoberta de como a forma encarna sentimento".

As experiências de compartilhar a produção audiovisual são marcadas pela pesquisa de meios de expressar sensibilidades e conhecimento. A hipótese que mobilizou a proposta de Rose Satiko de oferecer o vídeo a jovens participantes de projetos sociais de ensino artístico[15] foi a de que o contato nestes projetos com atividades artísticas – como a prática musical – poderia sensibilizar e fornecer-lhes instrumentos para novas formas de olhar, estar e transformar o mundo. O audiovisual, neste sentido, poderia ser apropriado como meio de comunicação e

15. Tanto na oficina na Febem quanto no processo de discussão audiovisual desenvolvido com Alessandra Cristina Raimundo, ex-aluna de violino do Projeto Guri, analisado por Rose Satiko.

reflexão sobre esta sensibilidade. No trabalho com Alessandra, que resulta em um vídeo dirigido pela jovem e outro pela pesquisadora[16], imagens e sons são tomados como meios de apresentar aspectos do fazer musical nem sempre traduzíveis pela palavra: o fluxo do som, as pausas, a consonância e a dissonância, o movimento do corpo que executa um instrumento, a transformação dos sujeitos em um momento de *performance*. Filmes, lembra MacDougall (1998: 49), sugerem modos alternativos de expressar a experiência sensorial e social.

Edgar Teodoro da Cunha percebeu no vídeo uma forma expressiva que pode dialogar com a cosmologia do grupo que estuda. O processo de construção do vídeo evidenciou a necessidade de utilização de formas de linguagem que engajassem os possíveis espectadores do filme não apenas racionalmente, mas também propiciando uma experiência fílmica da situação cultural abordada. A aproximação de um ritual tão complexo como o funeral passava por uma compreensão sensível. O vídeo *Ritual da Vida*[17] inicia com duas seqüências com imagens da beira de um rio, com a água transparente evidenciando o fundo lodoso da margem. Essa imagem era acompanhada de um som que não podemos identificar imediatamente, um som que causa estranheza a ouvidos não bororo. A passagem da água, para espectadores não bororo, pode remeter retrospectivamente a uma imagem de renovação e transformação, idéia importante para um filme que tematiza um ciclo funeral buscando pensá-lo em termos da manutenção da vida, como o título alude. Essa seqüência, no entanto, pode ser lida de maneira diversa, se tomarmos o ponto de vista bororo. As mesmas imagens, para um Bororo, fazem uma referência direta a elementos da sua cosmologia. O som que ouvimos é o som de um zunidor, objeto ritual que tem o nome de Aije, que também é o nome de um monstro sobrenatural que preside o momento final do funeral. É a primeira visão do Aije que marca a iniciação dos meninos, a cena seguinte do filme. Na verdade o som do zunidor é a "voz" do Aije, que é um ser que habita o lodo da beira dos rios, e para um Bororo essa cena inicial pode ser lida diretamente como aludindo a este ser em seu sentido mais amplo na cosmologia e no funeral.

O exemplo narrado por Edgar a partir de *Ritual da Vida* remete para o fato de que à diferentes audiências correspondem diferentes construções de sentido. Cabe ao filme, por meio de suas estratégias narrativas, jogar com essas possibilidades de interpretação. A compreensão da obra deve então ser pensada num triângulo em que cada vértice é produtor de sentido: o pesquisador, o grupo estudado e o público mais amplo. O difícil controle sobre a inteligibilidade da obra aponta que as sensibilidades são constituídas culturalmente.

A recepção do filme é tematizada em *Pulso, um vídeo com Alessandra*, dirigido por Rose Satiko, a partir da experiência da jovem violinista com a música e com o audiovisual. Após a exibição de *Vírus da Música,* trabalho realizado por Alessandra na oficina, para uma platéia composta por alunos e professores do projeto de ensino musical no qual a jovem aprendera violino – e onde realizou parte das gravações –, alunos e professores falaram sobre o que viram. As percepções foram diversas: alguns ressaltaram o conteúdo do vídeo, como o fato de falar sobre a música a partir de experiências dos próprios alunos; um professor notou o potencial do vídeo de apresentar a esfera musical, que não é verbal; um aluno, ao destacar sua identificação com o que foi mostrado, começou a apresentar sua própria visão do universo musical – o vídeo o tocou, como a música. A pluralidade de leituras e sentidos, que se concretiza no momento da exibição pública, completa um mosaico de interpretações, que já vinha sendo construído na interação entre a pesquisadora, a jovem e o grupo com o qual ela se relaciona.

16. O primeiro é *Vírus da Música* (Raimundo e Hikij 2004), o segundo, *Pulso, um vídeo com Alessandra* (Hikiji 2006).
17. *Ritual da Vida* (Cunha 2005) tematiza o funeral bororo, como resultado da pesquisa de doutorado de Edgar Teodoro da Cunha (2005).

Temas como o corpo, as expressões estéticas, os rituais, os sentidos e emoções na vida social, a construção cultural de identidades se expressam no âmbito da visualidade, e demandam estratégias de pesquisa e representação alternativas à escrita etnográfica. O audiovisual pode responder a essa necessidade. O questionamento sobre as formas de representação etnográfica, que surge das possibilidades colocadas com o audiovisual, implica uma mudança de abordagem em relação à cisão clássica entre sujeito e objeto. As dimensões do sensível são fundamentais nessa concepção de produção de conhecimento, em que o central é o compartilhar.

Com o vídeo etnográfico buscamos comunicar a experiência do trabalho de campo – sensações, sentimentos que nos levaram à compreensão. São *insights* mobilizados por este modo de conhecer baseado na produção de "presenças afetivas". O conhecimento produzido por esse tipo de abordagem revela processo e produto. Enquanto a antropologia clássica hierarquizava explicação, descrição e experiência, "o filme alteraria esta hierarquia, favorecendo a compreensão experimental sobre a explanação" (MacDougall 1998: 84). O filme, assim como o ritual, o teatro e a música, é performativo e propositivo. Produz sobre o mundo e é um modo de reflexão e discurso.

The video and the ethnographic encounter

abstract This article proposes the reflection upon the uses of video in the ethnographic research. The authors do researches in different contexts, with Bororo Indians, workers in self-management and young music students in a social project. The authors have a common methodology: they propose de use of video by the subjects as a means of expression and communication. In the article, the authors systematise some topics on method based in the experience of the "video workshops". These workshops are characterized by different possibilities of interaction with the groups, ways of cognition and communication. The audiovisual production is analysed as a producer of performances, reflexivity and sensibilities.

keywords Visual Anthropology. Ethnography. Video.

Referências bibliográficas

CLIFFORD, James; MARCUS, George. 1986. *The Poetics and Politics of Ethnography.* California, University of California Press.

COLLEYN, Jean-Paul. 1995. "Jean Rouch, 54 Anos sem Tripé". *Cadernos de Antropologia e Imagem,* 1: 65 -74.

CUNHA, Edgar Teodoro da. 2005. *Imagens do Contato: Representações da Alteridade e os Bororo do Mato Grosso*. Tese de Doutorado. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.

FELD, Steven. 1982. *Sound and Sentiment. Birds, Weeping, Poetics, and Song in Kaluli Expression.* Filadélfia, University of Pennsylvania Press.

FERRAZ, Ana Lúcia Marques Camargo. 2005. *Dramaturgias da Autonomia.* Tese de doutorado. Programa de Pós-Graduação em Sociologia. FFLCH-USP.

GRIMSHAW, Anna. 2001. "The Anthropological Cinema of Jean Rouch". *The Ethnographer's Eye*. Cambridge, Cambridge University Press.

HIKIJI, Rose Satiko; MIRAGLIA, Paula. 2003. "Imagens em construção: o uso do vídeo como forma de comunicação com o interno da Febem". *Cadernos de antropologia e imagem,*16 (1): 47 – 58.

HIKIJI, Rose Satiko G. 2006. *A Música e o Risco: Etnografia da Performance de Crianças e Jovens Participantes de um Projeto Social de Ensino Musical.* São Paulo, Edusp/Fapesp.

MACDOUGALL, David. De quem é essa estória? . In *Cadernos de Antropologia e Imagem, 5 (2):* 93-106.

_____. 1998. *Transcultural cinema.* Princeton, Princeton University Press.

MACHADO, Arlindo. 1996. *Máquina e Imaginário*. São Paulo: Edusp.

MARCUS, George; FISCHER, Michael. 1986. *Anthropology as cultural critique.* Chicago, The University of Chicago Press.

MARESCA, Sylvain. 1996. *La Photographie. Un mirroir des sciences sociales*. Paris, L´Harmattan.

MIRAGLIA, Paula. 2001. *Rituais da Violência. A Febem como Espaço do Medo em São Paulo.* São Paulo, PPGAS-USP, Dissertação de Mestrado.

ROUCH, Jean. 1973. "Cine-ethnography". In: FELD, Steven (ed.). *Cine-ethnography (Visible evidence* vol.13). Mineapolis, University of Minnesota Press, p. 29-46.

_____.1960. "La Pyramide humaine". *Cahiers du Cinema,* 112: 15-27

_____.1978. "On the vicissitudes of the self: the possessed dancer, the magician, the sorcerer, the filmmaker, the ethnographer". *Studies in the Anthropology of visual Communication* 5 (1): 2 - 8.

_____.1997. "Poesia, dislexia e câmera na mão". *Cinemais. Revista de cinema e outras questões audiovisuais*. 7.

_____. [1974]. "The Camera and Man". In: HOCKINGS, Paul (ed.): *Principles of Visual Anthropology*. Nova Iorque, Mouton, 1995.

SCHULER, Evelyn; SZTUTMAN, Renato. 1997. "A Louca Maestria de Jean Rouch". *Sexta-Feira - Antropologia, Artes e Humanidades,* 1: 12 -22.

SZTUTMAN, Renato. 1997. "Jean Rouch e o Cinema como Subversão de Fronteiras". *Sexta-Feira - Antropologia, Artes e Humanidades*, 1: 23 - 30.

_____. 2004. "Jean Rouch. Um Antropólogo-Cineasta'. In: CAIUBY NOVAES *et alli* (orgs.). *Escrituras da Imagem.* São Paulo, Edusp/Fapesp, p. 49 -62.

TURNER, Terence. 1993. "Imagens desafiantes, a apropriação kaiapó do vídeo". In *Revista de Antropologia,* v. 36(1): 81 - 121.

WORTH, Sol; ADAIR, John. 1972. *Through Navajo eyes*. Bloomington: Indiana University Press.

Filmografia citada

As Pedras no Meio do Caminho. Direção: Iracema Bastos; Evelyn Schuller; Júlio Wainer. São Paulo, 1996.

Feliz ano novo, véio!. Direção: Ana Lúcia Ferraz. Produção: Laboratório de Imagem e Som em Antropologia. São Paulo : LISA/USP, 1999. (43 min).

Foi através da necessidade. História do movimento por moradia em Osasco. Direção: Ana Lúcia Ferraz. Produção: Laboratório de Imagem e Som em Antropologia. São Paulo : LISA/USP, 2003. (23 min).

Funk Rio. Direção: Sérgio Goldemberg. Brasil, 1994.

Jaguar. Direção: Jean Rouch. 1967.

Meninos eu Vi?. Direção: João Moreira Salles (coord.). Brasil, 1992.

Moi, un noir. Direção: Jean Rouch. 1958.

Pulso, um vídeo com Alessandra. Direção: Rose Satiko G. Hikiji. Produção: Laboratório de Imagem e Som em Antropologia. São Paulo : LISA/USP, 2006. (32 min).

Pyramide humaine. Direção: Jean Rouch. 1959.

Ritual da Vida. Direção: Edgar Teodoro da Cunha. Produção: Laboratório de Imagem e Som em Antropologia. São Paulo : LISA/USP, 2005. (30 min).

Vírus da Música. Direção: Alessandra Raimundo; Rose Satiko G. Hikiji. Produção: Laboratório de Imagem e Som em Antropologia. São Paulo : LISA/USP, 2004. (20 min).

Os vídeos dos autores podem ser consultados ou adquiridos no Laboratório de Imagem e Som em Antropologia (LISA-USP), lisa@usp.br.

autor Ana Lúcia Marques Camargo Ferraz
Doutora em Sociologia / USP
Pesquisadora do GRAVI / USP
autor Edgar Teodoro da Cunha
Professor de Antropologia / FGV-SP
Doutor em Antropologia Social / USP
Editou a *Cadernos de Campo* nos 5/6 e 9
autor Rose Satiko Gitirana Hikiji
Professora de Antropologia / USP
Doutora em Antropologia Social / USP
Editou a *Cadernos de Campo* nos 5/6 e 7

Recebido em 07/12/2006
Aceito para publicação em 07/01/2007

Potencialidades de uma etnografia das ruas do passado

Fraya Frehse

resumo Trata-se aqui de refletir sobre o rendimento da etnografia para o estudo antropológico de temáticas históricas recorrendo às balizas teórico-metodológicas que nortearam a pesquisa de que resultou minha tese de doutorado (Frehse 2004). Buscarei, à luz delas, explorar especificamente as potencialidades de uma etnografia das ruas centrais de São Paulo entre o início do século XIX e o início do XX. No intuito de trazer à tona essas potencialidades, a reflexão se estrutura em duas etapas. Primeiramente, cabe construir teoricamente o argumento de que a etnografia pode perpassar também estudos antropológicos referentes a temáticas históricas por ser perpassada por uma perspectiva epistemológica muito específica: a *perspectiva etnográfica*. Com o objetivo de provar a pertinência do argumento, submeterei meu próprio estudo de doutorado a um estranhamento *a posteriori*, a fim de avaliar nele a presença do recurso à etnografia. Será então possível destacar que a perspectiva etnográfica carrega consigo, para o estudo antropológico das ruas paulistanas do passado oitocentista, potencialidades que são de cunho teórico-metodológico e literário, a despeito das inevitáveis limitações da etnografia para o trato de temáticas históricas.

palavras-chave Antropologia histórica. Etnografia. Epistemologia. Perspectiva etnográfica. Etnografia e vida cotidiana.

Tendo me dedicado durante a minha pós-graduação em Antropologia Social à reflexão antropológica a respeito de temáticas históricas (Frehse 1999, 2004 e 2005a), gostaria, neste texto, reformulado especialmente para integrar esta edição comemorativa da revista *Cadernos de Campo*[1], de refletir sobre o rendimento da etnografia para o estudo antropológico de temáticas históricas. Considerando-se que esse tipo de investigação depende fortemente da análise de documentos históricos, quais as potencialidades da etnografia para esse tipo de pesquisa no âmbito da antropologia?

O objetivo de enfrentar essa questão inspirou a elaboração deste artigo. Para fazê-lo nos limites do presente texto, discutirei a problemática a partir das balizas teórico-metodológicas que nortearam a pesquisa de que resultou a minha tese de doutorado (Frehse 2004). Buscarei, à luz delas, explorar especificamente as potencialidades de uma etnografia das ruas centrais de São Paulo entre o início do século XIX e o início do XX. Foi este o cenário espaço-temporal de referência para a apreensão de transformações nas regras de comportamento corporal e de sociabilidade na cidade então; transformações essas que me interessaram por aquilo que poderiam revelar a respeito da maneira como a sociedade paulistana da época se ajustou, em termos culturais, à possibilidade histórica da modernidade no momento mesmo em que esta foi começando a fazer-se presente em São Paulo, em meio à crescente prosperidade das exportações cafeeiras

1. Versão reformulada da comunicação apresentada no Simpósio "Sociedade, población y economia" do VI Congreso Internacional de Etnohistoria realizado em Buenos Aires (Argentina) entre 22 e 25 de novembro de 2005.

do interior da província e à decadência da escravidão no país.

No intuito de trazer à tona essas potencialidades, é necessário antes demonstrar por que a etnografia pode perpassar também estudos antropológicos referentes a temáticas históricas. Essa é uma etapa relevante para a reflexão, dada a associação quase imediata que, desde a famosa introdução de *Argonautas do Pacífico Ocidental*, costuma ser feita, na disciplina, entre etnografia e uma metodologia baseada no uso da chamada "observação participante" durante o chamado "trabalho de campo". O estudo de temáticas históricas evidentemente vai na contramão de tais preceitos: é impossível fazer "observação participante", e o "campo" é o arquivo. Há como, nesse contexto, falar em etnografia?

A meu ver, sim, já que esta é perpassada por uma perspectiva epistemológica muito específica: aquilo que chamarei de *perspectiva etnográfica*. Com o objetivo de provar a pertinência do argumento, submeterei o meu próprio estudo de doutorado a um estranhamento *a posteriori*, a fim de avaliar nele a presença do recurso à etnografia. Será então possível destacar que a *perspectiva etnográfica* carrega consigo potencialidades de cunho teórico-metodológico e literário para o estudo antropológico das ruas paulistanas do passado oitocentista, a despeito das inevitáveis limitações que a etnografia apresenta para o trato de temáticas históricas.

A etnografia como perspectiva epistemológica

Se a antropologia se particulariza por, como assinala Eduardo Viveiros de Castro ([1998] 2002), "dialogar para valer", num mesmo "plano epistemológico", com aqueles que são objeto do discurso antropológico, o que caracteriza tal empreendimento como "antropológico" quando o que se pretende é analisar práticas culturais vigentes em um contexto espaço-temporal que não é de forma alguma aquele em que vive o pesquisador que sobre elas se debruça?

No meu modo de ver, a característica distintiva é que, mesmo quando o arquivo é o "campo" no qual transcorre a pesquisa empírica, esta permanece orientada, em termos epistemológicos, pela ênfase num modo de conhecer que é propriamente etnográfico, quando o pesquisador recorre a sua formação antropológica para analisar o contexto espaço-temporal em questão. A etnografia envolve uma determinada perspectiva de conhecimento da vida social que leva o antropólogo a, no contato com material histórico, atentar para aspectos que os colegas historiadores, em contato com a mesma documentação, deixam em segundo plano em favor de outros dos quais o antropólogo, por sua vez, passa ao largo. De que perspectiva se trata?

A fim de encontrar uma resposta há que se contemplar, mesmo que brevemente, o debate a respeito das características da etnografia como recurso célebre da antropologia no mínimo desde os estudos pioneiros de Malinowski. Para este autor, "etnografia" é o rótulo de uma ciência ([1922]1978: 18). Outros antropólogos evocam a noção para aludir à experiência cognitiva de cunho existencial forjada no estranhamento das distâncias e proximidades entre as referências (culturais e teóricas) do pesquisador e aquelas dos "outros" que ele estuda (cf., por exemplo, as notórias considerações de Lévi-Strauss [1958]1970: 16 e de Geertz [1973]2000: 6, mas também de Lévi-Strauss [1960]1973: 16 e de Geertz 1988, desenvolvidas, no cenário acadêmico nacional, por Peirano 1995 e Goldman 2001). Em diálogo com essas concepções todas, há quem argumente especificamente que "etnografia" rotularia um "método" específico da antropologia para estudar grupos humanos (Magnani 2002: 17).

Paralelamente a essas reflexões metodológicas, consolidaram-se, sobretudo a partir da

década de 1980, outras, mais fortemente referidas ao papel político-social da etnografia. O historiador da antropologia James Clifford foi pioneiro em conceber a etnografia essencialmente como uma negociação política que marca o contato entre antropólogo e nativos durante a pesquisa de campo e a formalização textual da interpretação dos resultados da investigação ([1983]2002: 43). Dialogando com essa visão, ganharam espaço outras que visavam enfatizar, por meio do termo, uma forma específica de representação textual da análise antropológica (cf., por exemplo, Marcus e Cushman 1982; Clifford e Marcus 1986; Geertz 1988).

Em meio a essa plêiade de pontos de vista, interessam-me particularmente as referências à experiência *cognitiva* implícita à etnografia. Esse tipo de ênfase se faz presente num debate amplo que, vigente não apenas no cenário acadêmico internacional, mas nacional atualmente, fornece esclarecedoras argumentações em relação ao fato de que a etnografia de forma alguma se restringe ao contato *tête-à-tête* com os nativos: o "campo" do trabalho de campo antropológico pode ser também o arquivo[2]. Cecília McCallum, em particular, reconhece na etnografia a "postura epistemológica que define a antropologia" (McCallum 2001: 6). E isso porque os dados na pesquisa antropológica constituiriam um "fato social total": a etnografia fundamenta-se num duplo "processo de objetivação" do etnógrafo, que aprecia os processos de "objetivação" vividos pelos outros que estuda para, num segundo momento, "auto-objetivar-se" por meio da análise e da descrição que faz do contexto apreendido (*Idem*: 8-9). Argumentando nesses termos, a autora acaba por trazer para o primeiro plano que à etnografia, tão decisiva para um conhecimento de cunho antropológico, está implícito um modo de conhecer a realidade sociocultural. É uma "postura" perante o conhecimento, uma maneira de justamente posicionar-se perante o contexto de estudo durante e após o trabalho de campo, nas etapas de análise e de interpretação dos dados.

Essa é a associação mais explícita que pude encontrar entre etnografia e epistemologia. Importa, para os fins deste texto, que ela abre espaço para uma concepção alternativa de etnografia, mais "liberta", por assim dizer, da associação automática com o trabalho de campo baseado no contato físico, *tête-à-tête*, com os sujeitos a serem estudados. E isso por mais que McCallum tenha, ela mesma, realizado trabalho de campo para a abordagem de antropologia da saúde que apresenta em seu estudo (2001).

Ancorada nessa argumentação, gostaria de, parodiando o provérbio, "aumentar um ponto" desse "conto". Ou diminuir, considerando-se que parto de uma dimensão epistemológica específica embutida na noção de "objetivação dupla". No meu modo de ver, esta ocorre *também* quando o contato com os processos de objetivação dos "outros" e do próprio antropólogo é mediado particularmente por documentos históricos. McCallum preconiza a existência da dupla objetivação inspirada nas considerações

2. No contexto internacional a discussão já é mais antiga (Bloch 1977; Geertz [1980]1991; Sahlins 1981; Gaunt 1982; Rowland 1987). No que se refere ao cenário brasileiro, discussões sistemáticas sobre a temática são mais recentes e vêm tendo lugar em eventos científicos específicos. Sobressai nesse sentido, entre outros, o Seminário Temático "A Antropologia e seus métodos: o arquivo, o campo, os problemas", coordenado por Marcio Goldman e Emerson Giumbelli e realizado no âmbito do 25º Encontro Anual da ANPOCS, de outubro de 2001 e cujas contribuições estão registradas em disquete (Seminário 2001), e o Seminário "Quando o campo é o arquivo: etnografias, histórias e outras memórias guardadas", coordenado por Celso Castro e Olívia Maria Gomes da Cunha realizado pelo CPDOC da Fundação Getulio Vargas e pelo Laboratório de Antropologia e História do IFCS/UFRJ em novembro de 2004, e cujas contribuições foram publicadas na revista *Estudos Históricos*, 36, 2005.

de Lévi-Strauss ([1950]1997) sobre a noção maussiana de "fato social total". Menos do que recuperá-las aqui, importa enfatizar que há embutida nelas a proposição de um modo específico de conhecer a vida social. E é justamente esse modo de conhecer que é ensinado ao estudante de antropologia quando este toma contato com a noção de etnografia. Aprender a "fazer etnografia" é aprender, antes de tudo, a impregnar corpo e alma, inteligência e sensibilidade da imprescindibilidade da busca pelo "diálogo para valer". E isso, mesmo sabendo que o conhecimento antropológico é sempre *menos* do que aquilo que o *outro* diz e sempre *mais* do que aquilo que se poderia dizer sem o *outro*. Ora, precisamente esse fundamento epistemológico da etnografia abre espaço para que se a reconheça ativa em relação aos mais diversos "campos" de estudo, quando o pesquisador se propõe uma pesquisa antropológica. A consciência da necessidade do "diálogo para valer" é o ponto para o qual convergem as impressões coletadas mais ou menos aleatoriamente em campo, seja quando o campo é o campo tradicional do trabalho antropológico, seja quando é o arquivo. É por serem submetidos a essa consciência que os dados coletados pelo antropólogo via contato direto ou indireto com os sujeitos estudados se transformam em dados propriamente etnográficos.

No intuito de ressaltar essa dimensão do vínculo entre etnografia e epistemologia, privilegio relacionar etnografia a uma *perspectiva* epistemológica. Aquilo que chamo de *perspectiva etnográfica* é forjada na metáfora da *perspectiva* para destacar, na concepção de etnografia, a sua dimensão de *ponto de fuga* para o qual converge a maneira de o pesquisador apreender, analisar, interpretar, representar e, assim, conhecer a vida social, independentemente de sua forma de contato com o seu "campo" empírico de estudo.

Trata-se, por isso mesmo, de um modo de conhecer a realidade que impregna todas as etapas metodológicas envolvidas na realização de uma pesquisa antropológica. Perpassa a formulação da questão teórica, a definição do objeto, do cenário espaço-temporal empírico de referência; envolve a construção da referência metodológica, o levantamento, a sistematização e análise dos dados e a redação do texto monográfico.

Com o propósito de demonstrar a pertinência do argumento, trata-se agora de rastrear a presença a perspectiva etnográfica numa investigação antropológica na qual o tempo histórico de referência é o passado. Cabe debruçar-se sobre as minhas opções teóricas, metodológicas e literárias na investigação que originou a tese de doutorado (Frehse 2004). E isso para demonstrar como os procedimentos metodológicos da investigação estão impregnados da perspectiva etnográfica.

Em busca da perspectiva etnográfica

O exercício de estranhamento que viso aqui realizar pressupõe que a perspectiva etnográfica *medeia* os procedimentos metodológicos, não os determina mecanicamente. Nunca é demais relembrar Malinowski: "Não é suficiente [...] que o etnógrafo coloque suas redes no local certo e fique à espera de que a caça caia nelas. [...] O pesquisador de campo depende inteiramente da inspiração que lhe oferecem os estudos teóricos" ([1922] 1978: 22-23). Desde então, quando o assunto é etnografia, é freqüentemente reiterada, mesmo que a partir de abordagens teóricas distintas, a premissa de que o conhecimento etnográfico depende de uma boa formação teórica prévia (cf., por exemplo, DaMatta [1974]1978: 24; Geertz [1983]2000: 55-70; Peirano 1995: 44-45; 2006: *passim*). Tais considerações sugerem que a etnografia não *indica* mecanicamente o que conhecer. Ela *intermedeia* a relação do pesquisador com aquilo que quer conhecer com base em determinada formação teórica. E a questão se torna saber *como* essa mediação se faz presente na definição da questão teórica do estudo, na definição do objeto, na construção de referências metodológicas, no levantamento, sistematização e análise dos dados, na redação da monografia.

A questão teórica que enfrentei em minha pesquisa de doutorado foi a seguinte: como a sociedade paulistana oitocentista, rural e de fortes raízes estamentais e escravistas, se ajustou, em termos culturais, ao advento da modernidade em seu dia-a-dia na cidade (Frehse 2004: 7)? De fato, o momento é de difusão ali, em intensidade até então inédita, da realidade social e cultural ligada à concepção de que tudo e todos são transitórios, moda, modernos – com todas as contradições que essa realidade envolve e acarreta. É um processo histórico que começa a fazer-se presente no dia-a-dia dos indivíduos em São Paulo; em particular, com a prosperidade crescente das exportações cafeeiras e a decadência da escravidão no país, a partir da segunda metade do século XIX.

Ajuste cultural certamente não significa abdicar das próprias referências em favor de outras quaisquer. É verdade que, como bem discerniu Marshall Sahlins ([1985]1994: 181-87) a partir de um diálogo com categorias de Marx, os indivíduos colocam, na ação – "práxis" –, as suas categorias "em relações ostensivas com o mundo". Os significados dos objetos são, na práxis, submetidos a riscos objetivos (acasos) e a riscos subjetivos (as intenções desses mesmos indivíduos e a relação dos signos com outros, no interior do sistema de relações entre signos que define a cultura). É por isso que o autor afirma que a cultura é ordenada historicamente. Todavia, ao mesmo tempo Sahlins argumenta, parafraseando Franz Boas, que "o olho que vê é o olho da tradição", por causa da capacidade humana de atribuir significados aos fenômenos. Justamente por conceber a "ação simbólica" em termos dialéticos é que o antropólogo recupera, especificamente para o debate sobre a noção de cultura, toda a potencialidade da noção de práxis que, já presente em Marx, foi tão bem desenvolvida pelo sociólogo Henri Lefebvre (1966: 43) na distinção que este fez entre os três níveis da práxis, ou seja, do "ato; relação dialética entre a natureza e o homem, as coisas e a consciência". Este autor diferenciou entre práxis repetitiva (que "recomeça os mesmos gestos, os mesmos atos em ciclos determinados"), práxis mimética (que "segue modelos", criando sem saber como nem por quê) e práxis inventiva e criadora (que "introduz descontinuidades no processo global sócio-histórico"). O ajuste que me interessou na investigação aqui perscrutada se dá justamente nesse meio de caminho entre a irreversibilidade da mudança e a originalidade cultural em relação a esta mesma mudança. É um meio de caminho cheio de reinvenções, marcado que é pela ressignificação sempre inconclusa do velho como novo e vice-versa.

Abordei a temática teórica do ajuste cultural à modernidade a partir de interlocução com autores que se preocupam, cada um à sua maneira, em abrir espaço para um aprofundamento teórico-metodológico da práxis marxiana. Por sua vez, esta noção remete instantaneamente à análise dos fatos sociais no plano da vida de todo dia dos indivíduos. Ora, não é para essa seara da vida social que a etnografia enquanto perspectiva epistemológica instiga o antropólogo? Ao sinalizar para a busca epistemológica incessante do "diálogo para valer", a perspectiva etnográfica estimula o pesquisador justamente a atentar para os pequenos fatos do dia-a-dia, para o aparentemente insignificante que está além – ou aquém – das previsões oficiais e dominantes. É essa a natureza dos dados que marca aquilo que Malinowski chamou de "carne e sangue da vida nativa". Em passagem célebre, escreveu o antropólogo polonês sobre os chamados "imponderáveis da vida real":

cadernos de campo, São Paulo, n. 14/15, p. 299-317, 2006

> Pertencem a essa classe de fenômenos: a rotina do trabalho diário do nativo; os detalhes de seus cuidados corporais; o modo como prepara a comida e se alimenta; o tom das conversas e da vida social ao redor das fogueiras; a existência de hostilidade ou de fortes laços de amizade, as simpatias ou aversões momentâneas entre as pessoas; a maneira sutil, porém inconfundível, como a vaidade e a ambição pessoal se refletem no comportamento de um indivíduo e nas reações emocionais daqueles que o cercam ([1922]1978: 29).

Como, no meu caso, o assunto era o advento da modernidade em São Paulo no século XIX, era claro para mim que esses "imponderáveis" não poderiam ser apreendidos sem levar em conta o processo histórico mais abrangente de difusão de um modo de vida muito específico, cotidiano, na vida de todo dia dos indivíduos na cidade. Adveio daí a interlocução intensa com a sociologia de Lefebvre – novamente (tendo-se em mente que já a iniciara no mestrado – cf. nesse sentido Frehse 1999 e 2005a). Com o objetivo de aprofundar a compreensão dos dilemas sócio-históricos do ajuste cultural que perpassam a práxis dos indivíduos, uma referência relevante para a reflexão é a abordagem sahlinsiana sobre as ressignificações culturalmente específicas de fatos históricos. E dá-lhe Sahlins – também novamente (considerando que também no mestrado suas reflexões foram relevantes para a abordagem antropológica de outra temática histórica).

A atenção etnográfica à vida cotidiana acabou sendo relevante também para a operacionalização da questão teórica e conseqüente definição do objeto de estudo. Para uma compreensão antropológica desses ajustes culturais no plano da vida de todo dia dos indivíduos na São Paulo oitocentista, foi fundamental que o objeto de estudo favorecesse a apreensão analítica da dinâmica cultural relativa à práxis desses mesmos indivíduos em sua rotina na cidade de então. Essa orientação epistemológica me impulsionou a um aprofundamento nas abordagens sociológicas da vida cotidiana no mundo contemporâneo, seja em sua vertente microssociológica (cf., por exemplo, Schütz [1970]1979; Goffman [1959]1995; 1967; Garfinkel [1967]1984), seja em sua visada histórico-dialética (cf. em especial Lefebvre 1958, 1961, [1968]1972, 1981)[3]. Tive então como incorporar como orientação metodológica, por um lado, que o plano da vida social cuja análise é favorecida pela perspectiva etnográfica é atravessado por especificidades sócio-históricas. No contexto paulistano em foco, a vida de todo dia se encontrava mais e mais influenciada pelo modo de vida "cotidiano", que se define pelo fato de que os ritmos temporais e espaciais tributários da racionalidade capitalista interferem de forma crescente na vida de todo dia dos sujeitos a serem estudados; e isso, seja porque esses ritmos representam ameaças inexoráveis, seja por terem se transformado em regras de conduta dominantes, seja por serem forças às quais resistir com unhas e dentes. Por outro lado, analisar as práticas culturais no plano da vida de todo dia implica considerar também as variáveis situacionais que as envolvem.

Aliar a perspectiva epistemológica da etnografia à orientação metodológica de foco sobre as práticas culturais da vida de todo dia em suas peculiaridades microssociológicas e sócio-históricas conduziu-me a privilegiar como objeto de análise as transformações nas regras de conduta referentes aos comportamentos corporais e às interações sociais no espaço urbano paulistano oitocentista. O objetivo específico passou a ser atentar para como se modificaram as regras de conduta no intuito de averiguar o que elas poderiam revelar sobre a maneira como a sociedade pode ter se ajustado na cidade à difusão da modernidade.

3. Uma revisão bibliográfica crítica dessas e de outras referências encontra-se em José de Souza Martins ([1998]2000: 55-64).

Mas por que as regras de conduta revelariam algo sobre o ajuste? Elas medeiam, como sugere Erving Goffman, comportamentos e interações ([1956]1967). O que envolve tanto a seara da cultura – se temos em mente que regras são sempre de cunho simbólico – quanto a da moral, já que as regras envolvem um grupo de adeptos, sendo que é a adesão às regras que leva à constância e padronização dos comportamentos. Essa dupla perspectiva permite ir ao encontro de uma terceira: a da história da civilidade nos termos em que a noção foi como trabalhada pelo historiador Jacques Revel. Nos termos deste estudioso, a civilidade é linguagem corporal destinada às "exigências do comércio social", quer se trate de membros do próprio grupo ou de outros ainda ([1986]1991:169).

Civilidade é uma categoria êmica da sociedade ocidental européia (Pons 1992:21), sendo que o seu sentido histórico primeiro se liga às regras corporais socialmente desejáveis para a convivência na cidade enquanto forma específica de povoamento humano (etimologicamente "civilidade" remete à conduta socialmente desejável, "civil", dos "cidadãos", moradores da "cidade"). Não obstante, com a modernidade a noção começa a difundir-se pelo mundo afora a partir da França com um novo sentido. Corresponde a uma linguagem corporal que, propagada pela burguesia francesa em ascensão econômica e política, a partir do século XVIII, se propunha como adequada à "civilização" constituída a partir da hegemonia política e sociocultural dessa mesma burguesia (Elias [1939]1993). O termo passa a dizer respeito aos tempos "modernos" instaurados pela mediação do poder dessa classe. Não é, nesse sentido, casual que tenha sido na Paris das revoluções liberais do século XIX que foi inventado por Baudelaire o neologismo "modernidade".

À luz dessas ponderações, compreender como se alteram as regras de conduta em São Paulo em meio ao advento da modernidade ali significa apreender como a sociedade, tão marcada pela cultura caipira das plagas rurais e interioranas do sudeste da antiga colônia portuguesa na América, foi se ajustando aos padrões de civilidade implícitos a essa realidade social e cultural marcada pela concepção de que tudo e todos são transitórios.

Evidentemente, o objeto precisou ser recortado. Civilidade onde exatamente? Quando? De quem? Também esse procedimento metodológico foi encaminhado pela mediação da perspectiva etnográfica. As *ruas* paulistanas *à luz do dia* emergiram como cenário espaço-temporal privilegiado para o contato analítico com aquilo que Geertz chama de dimensão "pública" da cultura ([1973]2000: 12). Como proclama a literatura especializada na temática da modernidade nas grandes cidades oitocentistas (Frehse 2004: 14-17), a rua constitui ali o espaço que sintetiza as concepções de fugacidade e transitoriedade que caracterizam essa realidade social e cultural. Então, concentrar-se nas transformações nas regras de conduta nesse cenário à luz do dia, que é quando ocorre com toda a intensidade a difusão de objetos, relações sociais e concepções historicamente próprias da modernidade em meio à movimentação humana intensa que ali se dá, favorece a análise etnográfica do ajuste cultural à civilidade historicamente própria desse tipo de realidade. Com efeito, a regra de movimentação corporal nas ruas das grandes cidades modernas à luz do dia envolve um conjunto de técnicas corporais, usos físicos do corpo (Mauss [1936]1997: 365), que, exercitadas num ritmo específico, numa seqüência de repetições indutoras de "maneiras" (Lefebvre 1992: 55), resultam num comportamento corporal definido: a circulação, passagem regular pelas ruas. Quanto às interações, a regra que as perpassa é a impessoalidade, cedo problematizada, em termos teóricos,

por Georg Simmel ([1903]1967: 14-18). E isso, quer os indivíduos se movimentem pela cidade isolados ou ajuntados em multidões. A circulação impessoal como regra básica daquilo que chamei de *civilidade moderna* (Frehse 2004: 25) exprime assim, no plano dos movimentos corporais e dos contatos sociais diários, o princípio de *transitoriedade* que sintetiza a modernidade. Circulação: *trânsito*. Impessoalidade: atributo do *transeunte*. É a essas referências que os indivíduos tiveram de ajustar os seus corpos em seu dia-a-dia nas ruas de São Paulo, modificando de forma original as regras de civilidade historicamente antigas que até então tinham mediado os seus comportamentos corporais e interações sociais nas ruas. O que pode revelar os termos do ajuste em questão no plano "carne e sangue da vida nativa" - no caso, substanciado nos comportamentos corporais e nas interações[4]. Esse plano é fundamental para o "diálogo para valer" com as práticas culturais paulistanas em processo de ajuste à difusão da modernidade, nos Oitocentos.

Definido esse recorte, a questão teórica pôde ser reposta, só que de maneira mais precisa. É que o contato com a historiografia paulistana referida à vida social nas ruas do início dos Oitocentos deixava entrever que ali a circulação e a impessoalidade não eram de forma alguma regras de conduta relevantes ali durante o dia. E muito menos à noite. As ruas, até mesmo as centrais, eram lugares em que os pobres, escravos, forros ou livres, se deixavam ficar dia a dia e pelas quais os senhores e suas famílias passavam apenas em ocasiões especiais, festivas, nem um pouco cotidianas. Ora, o que seria desse mundo em face da difusão da modernidade e suas regras de civilidade nas ruas, isto é, em face do irreversível ajuste ao moderno e a diferenciação original em relação a este? Como a sociedade paulistana foi, nas ruas, se ajustando aos padrões da civilidade moderna ali?

A fim de responder a questão, permanecia necessária uma referência metodológica que me guiasse analiticamente pelas ruas paulistanas a serem perscrutadas através da documentação histórica. Que personagem me forneceria os seus "ombros" para que eu, por detrás deles, pudesse passear analiticamente pelas ruas do centro paulistano entre o início do século XIX e o início do XX em busca de um estranhamento etnográfico das regras de civilidade e suas mudanças ao longo do tempo?

Foi essa preocupação simultaneamente epistemológica e teórico-metodológica que trouxe para o primeiro plano a importância metodológica do transeunte para a minha investigação. É ele o protagonista mais acabado das regras de conduta que definem a civilidade moderna. Trata-se da personagem na qual qualquer indivíduo - homem, mulher ou criança - se transforma nos momentos mais ou menos fugidios em que pelas ruas *passa* entre um lugar e outro *com regularidade*. Na rua o transeunte corporifica a circulação como regra de conduta que envolve os comportamentos corporais dos indivíduos nesse espaço; e a impessoalidade como regra relativa à sociabilidade desses indivíduos ali.

Estabelecida a referência metodológica, abria-se espaço analítico para novas perguntas. Quem seriam os transeuntes nas ruas de São Paulo nos Oitocentos, cenário físico em que a diferença entre aqueles que serviam e aqueles que eram servidos se expressava também no tipo de movimentação física por ali? Quem transitaria por essas ruas dia a dia, se elas eram eminentemente lugares dos pobres, e se os indivíduos social e economicamente mais prestigiados as freqüentavam apenas em dia de missa ou de festa? E uma vez nas ruas, como interagiriam entre si os indivíduos?

4. Aliás, Geertz preconiza que deveria ser o "comportamento" o foco primordial do antropólogo, "pois é através do fluxo do comportamento – ou, mais precisamente, da ação social – que as formas culturais encontram articulação" ([1973]2000: 17).

Em relação à São Paulo oitocentista, não faltam abordagens sobre o dia-a-dia de grupos sociais específicos. Mas pouco se sabia sobre uma outra dimensão da experiência que os membros de cada segmento vivenciaram separadamente, em suas movimentações e interações diárias nesse espaço: a relação de cada indivíduo (de qualquer que seja o grupo) com e em meio a terceiros variados nas ruas, indivíduos mais ou menos "estranhos", enquanto a modernidade ia se difundindo na cidade.

Retomar aqui essas ponderações visa explicitar que também o papel metodológico do transeunte em minha investigação muito deve à perspectiva etnográfica. O que o transeunte revela sobre a maneira como a sociedade se ajustou ao advento da modernidade em São Paulo? Tendo-se em mente que o transeunte corporifica as duas regras de conduta acima explicitadas, é em especial a primeira que permite entrever toda a potencialidade metodológica da personagem. Está em jogo na circulação um conjunto de técnicas corporais num *ritmo* específico: a passagem física pelas ruas *regularmente*. Já que os ritmos são constituídos por repetições cíclicas (de origem cósmica) e lineares (de origem social) de movimentos no tempo que, precisamente por ocorrerem no espaço, engendram diferenças (Lefebvre 1992), eles constituem uma via privilegiada para a compreensão das mudanças sociais no "nível" do "vivido", do "carnal", do "corpo" (Idem: 91). Uma vez que esse nível é caro ao "diálogo para valer" que o antropólogo busca, então o transeunte é, no contexto em foco, uma referência metodológica extremamente útil. Se tornar-se transeunte é inevitável na São Paulo oitocentista, a questão é apreender *como* a passagem regular, a circulação, vira regra de comportamento nas ruas; e o que tal fato implica para as regras de conduta que envolvem as interações.

Permanece em aberto como procedi nessa direção, se só o que tinha à disposição eram documentos históricos. Os ombros nativos ainda parecem tão distantes...

Também na etapa do levantamento de dados a perspectiva etnográfica se mostrou de valia. Se o que importava eram movimentos corporais e interações dos indivíduos em seu dia-a-dia nas ruas da cidade ao longo do século XIX, seria necessário concentrar-se em fontes históricas que revelassem a dinâmica envolvida nesse plano "carnal" dos corpos em movimento pelas vias durante o dia, momento de maior burburinho humano ali, ao longo de todo o século. Fui assim conduzida a ruas específicas, a períodos históricos também definidos e, conseqüentemente, a documentos peculiares.

Levando-se em conta a importância da dimensão de "teatro espontâneo" que envolve a rua em qualquer cidade (Lefebvre 1970: 29), mas também as próprias características da história da urbanização paulistana, nota-se que um perímetro relativamente restrito de vias centrais no núcleo povoado da cidade congregava, nesse momento, as principais funções político-administrativas, comerciais, lúdico-religiosas e, a partir de finais dos Oitocentos, até funções industriais. É inevitável, portanto, que para ali fossem atraídos dia a dia, enquanto era dia, grupos sociais dos mais diversos, e que fosse grande a pressão social (e político-repressiva) em prol da civilidade moderna. Estou falando das ruas, becos, travessas e largos da chamada colina histórica que, para fins operacionais, recortei de maneira definida, que reproduzo para aproximar o leitor o máximo possível do cenário em relação ao qual realizei a etnografia das ruas do passado (Figura 1).

Convém ressaltar que se remeter a esse cenário físico sob a orientação da perspectiva etnográfica implicou incorporar à noção de "rua" todas as variações topográfico-urbanísticas (largos, becos, praças, ladeiras) decorrentes do princípio básico que define a rua: o fato de ser *lugar público*, de acesso social irrestrito. Por

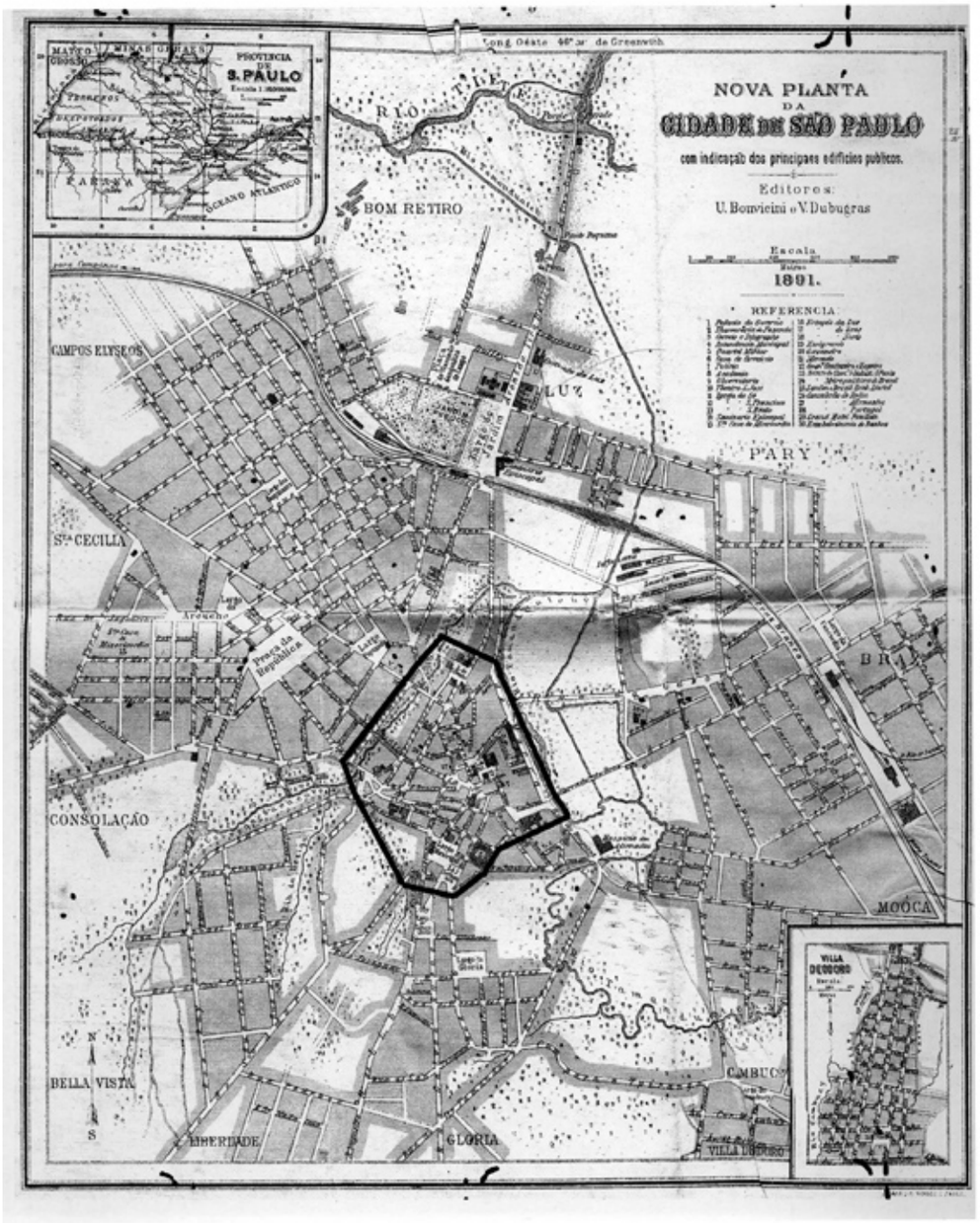


Figura 1:"Nova Planta da Cidade de São Paulo com indicação dos principaes edificios publicos – 1891 – por U. Bonvicini & V. Dubugras" [e detalhe, circundado por um traçado em preto, com o perímetro enfocado em especial] [U. Bonvicini & V. Dubugras/Benedito Lima de Toledo, *Prestes Maia e as Origens do Urbanismo Moderno em São Paulo*, São Paulo, Empresa das Artes, 1996]

isso mesmo, trata-se de um espaço que pode exercer, como nenhum outro local da cidade, o papel de "teatro espontâneo" no qual representantes dos mais diversos grupos sociais se movimentaram e interagiram segundo regras de conduta peculiares, em momentos específicos dos Oitocentos e do início dos Novecentos.

Quanto ao período histórico no âmbito do qual me movimentei, também ele foi definido tendo como base a civilidade de que o transeunte é protagonista. Um evento que incidiu diretamente sobre a maneira de os indivíduos se movimentarem em São Paulo foi a chegada da ferrovia (1865-1867). Os primeiros trilhos instalados foram a materialização física mais acabada do princípio da circulação de tudo e de todos, indo e vindo da capital. Por isso os meados da década de 1860 constituem um marco instigante de periodização, que permite avaliar como regras de civilidade vigentes nas ruas antes da implantação da ferrovia se alteraram na seqüência.

Mas o quanto antes dos anos de 1860 iniciei a análise e em relação a que momento histórico a encerrei? Como a idéia era acompanhar o impacto da modernidade no plano dos comportamentos corporais e das interações nas ruas de São Paulo no século XIX, o contexto social e cultural que envolve a chamada "abertura dos portos", em 1808, ofereceu uma referência inicial interessante. E isso não somente porque o evento representa, em termos simbólicos e históricos, um certo prenúncio involuntário de processos históricos ligados à modernidade que agitaram, sobretudo a partir da segunda metade do século XIX, recônditos interioranos como São Paulo numa colônia cujo povoamento, ao longo de três séculos, fora principalmente litorâneo. Mas também porque foi no bojo das negociações que desembocaram na decisão política de abrir os portos às "nações amigas" que chegou em São Paulo o viajante inglês John Mawe (1764-1829). Foi ele um dos primeiros autorizados a embrenhar-se pelos sertões da então colônia, como resultado do favorecimento com o qual a Inglaterra pôde contar por ter viabilizado política e logisticamente a fuga da família real portuguesa da Corte, durante as guerras napoleônicas. O autor produziu uma documentação de singular riqueza (Mawe 1812) no que diz respeito a indícios sobre sua maneira de movimentar-se e de interagir com terceiros nas ruas de São Paulo entre finais de 1807 e o início de 1808. Por suas características, o relato forneceu um ponto de partida metodológico apropriado para a apreensão analítica de transeuntes na documentação. Relevante passou a ser buscar nas fontes referências aos comportamentos corporais e interações dos próprios autores ou dos tipos humanos a eles correspondentes – no caso de Mawe, viajantes – nas ruas centrais da cidade.

Se o primeiro intervalo temporal contemplado perpassou *grosso modo* os primeiros sessenta anos do século, o segundo foi do início da década de 1880 a 1917. É de 1882 o relato de viagem do carioca Firmo de Albuquerque Diniz (?-?) sobre a São Paulo na qual vivera, como estudante de Direito, trinta anos antes (Diniz [1882] 1978). O texto foi relevante para mim por ser o mais antigo que conheço que, produzido por um viajante brasileiro, aborda as andanças desse indivíduo pelas ruas da cidade. A novidade histórica que as memórias de Mawe representam para o primeiro intervalo temporal aqui contemplado, as notas de viagem de Diniz representam para o segundo.

O limite da investigação foi julho de 1917, quando uma revista paulistana, *A Cigarra,* publicou uma reportagem fotográfica pioneira sobre um cortejo fúnebre que alterou os destinos da primeira grande greve geral que estava em curso na cidade em julho daquele ano. Foi uma manifestação social que envolveu a presença maciça e politicamente determinante de mais

de dez mil indivíduos, em boa parte, operários pouco remediados, nas ruas centrais no dia 12 de julho. Por ali conduziram em procissão o caixão com o corpo do sapateiro espanhol José Ineguez Martinez (1896-1917), morto em confrontos com a polícia, durante a greve geral desencadeada na cidade de quase 500 mil habitantes alguns dias antes. A publicação da série de fotografias sobre o evento expressa, em imagens, a consolidação, nas ruas de São Paulo, de duas personagens que, ao mesmo tempo em que produtos do passado, apontam para a possibilidade histórica de regras de civilidade bem diferentes ali a partir de então, na cidade. Por um lado, consagra-se o transeunte que, além de fotógrafo, é repórter: o repórter jornalístico. Por outro lado, o fotógrafo foi responsável por eternizar, em imagens, uma multidão constituída em instrumento político moderno passível de ser difundido pelo veículo de representação também moderno que é a fotografia publicada em revistas.

Explicitados esses aspectos, há como reiterar sob um novo ângulo a relevância da mediação da perspectiva etnográfica na seleção da documentação. Em busca do "diálogo para valer" com os indivíduos que, em movimentação pelas ruas centrais paulistanas, se encontravam, sem saber, imersos no processo histórico de *virem a ser* transeuntes, foi fundamental concentrar-se em fontes históricas cujos autores discorressem direta ou indiretamente sobre *a sua própria maneira* de deslocar-se fisicamente e de interagir socialmente nas ruas centrais da cidade ao longo dos dois intervalos em foco.

Evidentemente inexistem documentos referidos às vivências de um único indivíduo nas ruas por mais de cem anos. Porém há, em relação às ruas centrais de São Paulo, textos e fotografias que, originados no decorrer dos primeiros sessenta anos do século XIX e do intervalo entre os anos de 1880 e 1917, têm como autores indivíduos que, nos documentos que produziram, figuram como porta-vozes de tipos humanos que integraram a sociedade paulistana nos dois períodos aqui em questão: o "viajante" (estrangeiro ou brasileiro), o "estudante da Academia de Direito", a "mulher de elite", o "jornalista", o "fotógrafo de rua".

Foram essas personagens que me cederam involuntariamente seus "ombros" para que, por detrás deles, eu pudesse apreender as mudanças nos padrões de conduta nas ruas paulistanas do século XIX. Concebi a documentação como um conjunto de testemunhas oculares nos termos – aliás, contundentemente antropológicos – do historiador Peter Burke (2001: 183), ao refletir sobre as imagens como fonte histórica: "elas testemunham as maneiras estereotipadas e, no entanto, gradualmente cambiantes pelas quais os indivíduos ou grupos enxergam o mundo social, incluindo o mundo de sua imaginação". Sob essa perspectiva, é crucial variar os olhares, os testemunhos. Rastreei as fontes à procura de indícios dos comportamentos corporais e das interações desses tipos humanos com terceiros nas ruas do primeiro intervalo de estudo, apreendendo regras de conduta singulares cujas transformações acompanhei em relação ao segundo período em jogo.

Tanto textos quanto fotografias foram imprescindíveis, já que são suportes diversos de "olhares" ("*gazes*") também diferentes a respeito do mundo social (*Idem*: 126,183). Mas foram textos e fotografias precisos: documentos que tematizam essencialmente a presença dos respectivos autores nas ruas centrais da São Paulo nos dois intervalos. Constituíram o *corpus* documental da investigação em questão primeiramente relatos de viagem de alguns estrangeiros europeus e norte-americanos sobre as vias do centro paulistano do período. Tendo freqüentado em geral, quando na cidade, as rodas mais prestigiadas da sociedade, esses forasteiros produziram em seus textos, antes de tudo, "imagens do outro" imbuídas de inevitáveis preconceitos

e estereótipos (*Idem*: 139). No entanto, há mais, quando se explora o "encontro cultural" que cada um desses textos testemunha (*Idem*, *ibidem*). Por evidenciar olhares de fora sobre a movimentação física e as interações dos estrangeiros com nativos nas ruas, esse material fornece instigantes contrapontos à reflexão sobre as vivências dos próprios membros "nativos" da sociedade paulistana em relação a esse espaço.

No segundo intervalo temporal, as ruas da cidade foram eternizadas em textos de estrangeiros que não estavam mais somente de passagem. Multiplicaram-se órgãos de imprensa ligados às cada vez mais numerosas colônias de imigrantes, além de fotógrafos também adventícios (envolvidos com a produção de fotografias e de cartões postais) que na cidade se instalaram. Por isso mesmo, em relação a esse período importaram os dados que jornais, fotografias e postais pudessem conter a respeito da movimentação corporal e as interações cotidianas de alguns de seus autores nas vias centrais. Debrucei-me particularmente sobre as - cotidianas - crônicas e notícias de dois desses jornais (um italiano e um alemão), mas também sobre imagens de um fotógrafo suíço e de um italiano que pelas ruas se locomoveram com regularidade entre finais do século XIX e o início do XX. As profissões fazem desses tipos humanos representantes das nascentes camadas médias paulistanas.

Considerei, por outro lado, toda uma documentação "nativa", por assim dizer, textos e imagens produzidos por brasileiros no período. São documentos pessoais (cartas, no primeiro intervalo, e um diário, no segundo) de endinheirados estudantes da Academia de Direito paulistana, aberta em 1828; memórias de antigos estudantes da instituição também oriundos das elites – ou, no mínimo, vinculados pessoalmente a estas no momento em que escreveram os seus textos; memórias de mulheres de elite sobre o seu passado de meninas abastadas na cidade. No segundo intervalo temporal contemplado entraram em cena também os livros de viagem de alguns antigos estudantes não-paulistanos da Academia: a passagem pela cidade anos após o término do curso rendeu evocações memoráveis sobre a movimentação dos próprios autores pelas ruas centrais tanto de seu passado juvenil quanto do seu presente adulto.

Mas também havia nesse período na cidade tipos humanos "nativos" que, pela profissão, podem ser associados às camadas médias de São Paulo. Foram importantes, por um lado, determinadas crônicas e notícias jornalísticas que começam a ser trazidas a público pelos nascentes jornalistas na cidade a partir de 1854, com o aparecimento do primeiro jornal paulistano que assumiu o dia-a-dia das ruas como assunto cada vez mais constante de suas páginas. Por outro lado, consegui encontrar fotografias da área central produzidas também por brasileiros, nos dois intervalos em questão. Os autores dessa documentação provavelmente também tenham tido laços com as elites. Como era muito restrito o número de alfabetizados na cidade – e, de resto, no país – , não é difícil inferir que os leitores dos jornais e mesmo os empregados ligados a esses órgãos de imprensa fossem aparentados daqueles em cujos círculos a probabilidade de letrados poderia ser maior, dependendo das condições econômicas.

É certo que cada um dos documentos foi produzido a partir de lugares sociais distintos – e mesmo em tempos e espaços diversos, se levamos em conta que as memórias e, em particular, as memórias de viagem, não foram produzidas em São Paulo. Além disso, cada fonte obedece aos ditames formais dos respectivos tipos documentais a que pertence, em meio à dinâmica de sua produção. Isso para não falar de aspectos de apreensão mais difícil. Memórias de viagem, de infância e de juventude, nas cartas e diários pessoais, resultam de seleções que

obedecem a critérios de fundo eminentemente afetivo. Já no caso das crônicas e notícias dos jornais, as seleções obedecem a critérios políticos e literários. Nas fotografias e cartões postais fotográficos sobre as ruas, a seleção é de outro tipo ainda, obedecendo à natureza da própria fotografia. Combina limitações técnicas, a perspectiva do fotógrafo, referida à própria inserção deste no mundo social, e a "imaginação fotográfica" que, ensejada por motivações estéticas ou documentais, leva o fotógrafo a buscar desconstruir o visível (Martins 2002: 223). Esses critérios variados se transformam, em última instância, em pretextos que norteiam a escolha que os respectivos autores fazem desse ou daquele aspecto implícito à sua movimentação pelas ruas, a fim de eternizá-lo, explícita ou implicitamente, nos diversos gêneros documentais considerados. Se, nas fontes textuais, o que resulta da escolha são fragmentos mais ou menos ficcionais relativos aos "imponderáveis" implícitos às andanças dos respectivos autores pelas ruas paulistanas, nas fotografias a realidade fotografada constituída na fixidez da película retida pela moldura remete de forma imediata a fragmentos efetivos da movimentação física do fotógrafo na hora da tomada[5].

Mediada por esses aspectos todos, a seleção de cada autor acabará por conter referências diretas ou indiretas à maneira como estes teriam se movimentado fisicamente e interagido dia-a-dia nas ruas do período. Foi essa a matéria-prima de minha análise. E dá-lhe perspectiva etnográfica, nesta etapa da investigação trabalhada em termos teórico-metodológicos por meio de interlocução com as considerações de outro historiador afinado com a antropologia: Carlo Ginzburg ([1979]1991; [1989]1989). As referências sobre a movimentação corporal e as interações contidas nas fontes se insinuam através de detalhes cujo significado interpretativo se define a partir do cruzamento a que o pesquisador submete os dados contidos fontes. Desse cruzamento emerge um desencontro entre aquilo que Ginzburg chamou de "opacidades" e de "zonas privilegiadas – sinais, indícios" de uma "realidade" mais ampla ([1979]1991: 177).

Em função da experiência que tiveram das ruas paulistanas, os autores da documentação transformaram-se, após todo esse tratamento teórico-metodológico epistemologicamente informado pela etnografia, em informantes por trás de cujos "ombros" documentais pude empreender a etnografia das ruas do passado. Informantes revelados pela documentação a partir do diálogo que, pela mediação da perspectiva etnográfica, pude travar com a teoria – antropológica, sociológica, histórica[6].

Há que se ressaltar, por fim, que a perspectiva etnográfica imbui também a representação literária dos resultados da investigação. De fato, concebo narrativamente o texto monográfico em questão como *etnografia* da civilidade que, nas ruas, foi historicamente possível para tipos humanos específicos que estavam vinculados às elites e às camadas médias paulistanas entre o início do século XIX e o início do XIX (Frehse 2004: 51-54). Assumindo como ponto de partida literário os discursos de cada uma das personagens sobre a sua maneira de se movimentar pelas vias centrais (capítulos 1 e 2) e de interagir ali (capítulo 3) nas primeiras seis décadas do século, a primeira parte da monografia avança, a partir dos indícios sobre os comportamentos corporais, para as regras envolvidas na movimentação corporal de viajantes, de estudantes de Direito, de mulheres de elite, de jornalistas e fotógrafos ali naquele período (capítulos 1 e 2). Ancorado nesses dados, o texto parte em direção a pistas sobre os padrões de conduta das interações nas ruas nesse período (capítulo 3). Após um Intermédio que evoca as transformações socioeconômicas, demográficas, urbanísticas, tecnológicas e político-administrativas pelas quais as ruas centrais de São Paulo passaram no intervalo entre os anos de 1860 e 1880, entra em cena a segunda parte do estudo. É então a vez respectivamente dos discursos, indícios e das regras referidas às ruas do centro paulistano no intervalo entre 1880 e 1917 (capítulos 5, 6 e 7).

A referência teórica que orientou a estrutura argumentativa, na qual cada parte se constitui a partir dos indícios sobre os comportamentos corporais, a fim de aprofundar verticalmente, na seqüência (respectivamente capítulos 3 e 7), as regras envolvidas nas interações em meio a esses comportamentos, foi a premissa geertziana de que ao antropólogo cabe concentrar-se na "hierarquia estratificada de estruturas significativas" ([1973]2000: 7). No caso, trata-se de uma hierarquia de significados que, apreensíveis através do cruzamento de dados das diferentes fontes, dizem respeito a regras que, por sua vez, perpassam os comportamentos corporais e, pela mediação destes, as interações em questão. Mas lanço mão da noção de etnografia para caracterizar a monografia tendo em conta que a estrutura de cada uma de suas partes tem um caráter densamente descritivo: iniciando-se na descrição dos indícios sobre a movimentação física nas ruas, a argumentação passa para as regras significativas que esses indícios sugerem para comportamentos corporais e interações. Já o Intermédio é a mediação que dá sentido a essa densidade, de conteúdos socioculturais e históricos diferentes em cada período, por mais que a lógica cultural implícita às regras, a etiqueta, permaneça inalterada.

Etnografia, mas também perspectiva etnográfica, já que o enfoque sobre as movimentações corporais e nas interações dos diferentes transeuntes pelas ruas em cada momento é uma estratégia literária que visa aproximar cognitivamente o leitor tanto daquelas vias que se torna quase inevitável que ele seja levado a estranhar as suas próprias, deste início de século XXI. Se estas são ruas paulistanas, quantas diferenças... Mas também, tantas semelhanças...

Em meio a limitações, rendimentos de cunho teórico-metodológico e literário

Escaparia aos intuitos deste artigo apresentar os resultados interpretativos detalhados na e através da etnografia das ruas do passado que constitui a monografia em questão (cf. nesse sentido Frehse 2004). Mais vale apontar o que o exercício de estranhamento aqui realizado revela sobre as potencialidades da etnografia para a abordagem antropológica justamente das ruas paulistanas oitocentistas. São potencialidades que se apresentam em meio às inevitáveis limitações do recurso quando o assunto são problemáticas referidas a um tempo histórico que não é aquele em que vive e pesquisa o antropólogo.

As limitações são óbvias quando se assume como parâmetro a concepção clássica de etnografia vigente na antropologia. Não há como ter contato físico com os nativos que se estuda; não há como "conversar com eles" (Geertz, [1973]2000: 13), portanto. Ademais, se, como diz Geertz, os dados do antropólogo são sempre construções das construções dos outros (*Idem*: 9), as construções, no caso de estudos antropológicos de temáticas históricas, se fazem com base apenas em *indícios* das construções dos outros.

Entretanto, penso que o exercício de estranhamento aqui realizado contribui para atestar que as limitações não são suficientes para de-

5. É preciso considerar a condição indicial da fotografia - ou seja, o fato de meramente afirmar, pelo ato que a funda, a existência de uma realidade (objeto, paisagem) à qual se referencia (Dubois [1990]1994: 55,88,51-2). Após o ato de exposição da chapa à luz, essa realidade é "imediatamente (re-)tomada, (re-)inscrita nos códigos" relativos às "formas culturais da representação" (*Idem*: 85-6).

6. Sobre a pertinência de falar em informantes "quando o campo é o arquivo", cf. Frehse (2005b: 131-156).

mover o antropólogo do empreendimento, se o que ele visa é afirmar, a partir dos referenciais da disciplina, algo sobre a sociedade em questão. Existe uma perspectiva etnográfica que o acompanha mesmo quando ele se defronta com modos de viver, de pensar e de se relacionar socialmente que não lhe são contemporâneos. Essa perspectiva medeia a construção teórico-metodológica da investigação, perpassa a coleta, análise e interpretação dos dados, a redação dos resultados.

Se contemplada sob esse prisma, a etnografia é, por um lado, prenhe de rendimentos de cunho teórico-metodológico para a abordagem das ruas do passado. Ela abre espaço para que se problematize antropologicamente, lançando mão do norte epistemológico que é o "diálogo para valer", essa seara muito específica da vida social que é a vida de todo dia. Trata-se de um ponto de reparo passível de descortinar os dilemas culturais e históricos envolvidos nos fatos aparentemente menores do dia-a-dia. Sobretudo quando o assunto são a cidade e a modernidade, temáticas tão caras às chamadas "sociedades complexas", a perspectiva etnográfica incentiva o pesquisador a estranhar essa seara, influenciada de forma tão contundente por esse modo de vida historicamente peculiar que é o cotidiano. Tal ponto de vista permite trazer à tona, em meio ao vigor do processo histórico de difusão da modernidade pelos quatro cantos do mundo, as ressignificações peculiares deste, dependendo do contexto sócio-histórico e cultural em questão.

Paralelamente há potencialidades literárias na etnografia. Balizando a elaboração de textos fortemente marcados por fórmulas narrativas que visam conduzir o leitor pela "hierarquia de estruturas significativas" que envolvem as práticas culturais, a perspectiva etnográfica implícita à etnografia acaba por incentivar a reflexividade do leitor, ao mesmo tempo tão próximo e tão distante do contexto descrito densamente na etnografia.

Expostos esses rendimentos, seria possível inverter a questão inicial deste texto para refletir sobre a potencialidade que uma análise das ruas do passado pode ter para a antropologia. Se não é o caso aqui de delongar-se nesse sentido, ciente de que essa tentativa é, ela mesma, pretexto para um outro artigo, reconheço que, por meio do empreendimento aqui tematizado, fui levada a ponderar sobre mediações teórico-metodológicas que, por mais que perpassem também as etnografias realizadas no chamado "presente etnográfico", nestas freqüentemente passam desapercebidas, ou não são explicitamente problematizadas em função de uma confiança talvez excessiva do antropólogo nas virtudes dos *insights* "em campo". Refiro-me especialmente à definição da questão teórica a ser analisada, mas também à construção teórica de uma referência metodológica para abordar essa questão, o que acarreta a elaboração de etnografias bem específicas, através de informantes singulares, que são construções também teóricas, mais do que resultados exclusivos do contato empírico com o campo. Isso para não falar da relevância da chamada "crítica da fonte", tão conhecida dos historiadores, para o processo de coleta, análise e interpretação de dados etnográficos.

Já do ponto de vista teórico, foi possível reconhecer a perturbadora da historicidade de longa duração que impregna práticas culturais como a civilidade. Explorando a hierarquia de estruturas simbólicas, deparei-me com regras de conduta com conteúdos diversificados em momentos históricos distintos; mas a lógica simbólica que os envolve tem uma historicidade que faz reaparecerem em plena rua republicana e pós-escravista regras de conduta cerimoniais do período escravista. Em face dessa constatação, fica para a antropologia a seguinte questão: Há como compreender os significados dos comportamentos sem recorrer à história?

Em meio a suas limitações e possibilidades,

a etnografia das ruas do passado, mesmo que ofereça uma história da sociedade paulistana oitocentista e do início do século XX, não deixa de ser antropológica. Mas uma antropologia que parte de um pressuposto específico: o de que esta sociedade – se não toda – não pode ser pensada sem que se incorpore à reflexão sobre ela suas especificidades na maneira de perceber, viver, conceber a passagem do tempo.

Potentialities of an ethnography of streets of the past

abstract Based on the theoretical and methodological background of my doctoral thesis in historical anthropology (Frehse 2004), this paper aims at reflecting on ethnography's potentialities for the anthropological study of historical issues. Its specific purpose is exploring the potentialities of an ethnography of the São Paulo central streets between the beginning of the 19th and the beginning of the 20th century. In order to emphasize these potentialities, the discussion follows in two steps. First I theoretically develop the thesis that ethnography may also be present in anthropological studies of historical issues as it is permeated with a specific epistemological perspective: the *ethnographic perspective*. With the aim of testifying to the consistency of the argument, I evaluate the presence of ethnography in my own doctoral study. It will then be possible to highlight that ethnographic perspective has theoretical, methodological and literary potentialities notwithstanding ethnography's unavoidable limitations for the anthropological study of historical issues.

keywords Historical Anthropology. Ethnography. Epistemology. Ethnographic perspective. Ethnography and everyday life.

Referências bibliográficas

ANPOCS. 2001. Seminário temático "A antropologia e seus métodos: o arquivo, o campo, os problemas". Caxambu: XXV Encontro Anual da ANPOCS. Disquete.

BLOCH, Maurice. 1977. "The past and the present in the present". *Man,* 12: 278-92.

BURKE, Peter. 2001. *Eyewitnessing. The uses of images as historical evidence.* Ithaca: Cornell University Press.

CLIFFORD, James. [1983]. "Sobre a autoridade etnográfica". Trad. Patrícia Farias. Rev. Técn. José Reginaldo Santos Gonçalves. *In* J. R. S. Gonçalves (org.), *James Clifford. A experiência etnográfica. Antropologia e literatura no século XX.* Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2002, pp. 17-62.

_____; MARCUS, George. (eds.). 1986. *Writing culture. The poetics and politics of ethnography*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press.

DAMATTA, Roberto. [1974]. "O ofício do etnólogo ou como ter *anthropological blues*". *In* E. Nunes (org.), *A aventura sociológica.* Rio de Janeiro: Zahar, 1978, pp. 23-35.

DINIZ, Firmo de Albuquerque (Junius). [1882]. *Notas de viagem.* São Paulo: Governo do Estado de São Paulo, 1978.

DUBOIS, Philippe. [1990]. *O ato fotográfico e outros ensaios.* Trad. Marina Appenzeller. Campinas: Papirus, 1994.

ELIAS, Norbert. [1939]. *Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen.* 2 vols. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993.

ESTUDOS HISTÓRICOS. 2005. Antropologia e arquivos, 36/2.

FREHSE, Fraya. 1999. *Entre o passado e o presente, entre a casa e a rua: tempos e espaços na cidade de São Paulo de fins do Império.* Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas – Universidade de São Paulo.

_____. 2004. *Vir a ser transeunte. Civilidade e modernidade nas ruas da cidade de São Paulo (entre o início do século XIX e o início do século XX).* Tese de Doutorado em Antropologia Social. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas – Universidade de São Paulo.

_____. 2005a. *O tempo das ruas na São Paulo de fins do Império*. São Paulo: Edusp.

_____. 2005b."Os informantes que jornais e fotografias revelam: para uma etnografia da civilidade nas ruas do passado". *Estudos Históricos*, 36: 131-156.

GAUNT, David. 1982. *Memoir on history and anthropology.* Stockholm: The Swedish Research Councils/Publishing House.

GARFINKEL, Harold. [1967]. *Studies in ethnomethodology*. Cambridge: Polity Press, 1984.

GEERTZ, Clifford. [1980] *Negara. O estado teatro no sé-*

culo XIX. Trad. Miguel Vale de Almeida, 1ª ed. Lisboa: Difel/Bertrand Brasil, 1991.

_____. [1973]. *The interpretation of cultures. Selected essays.* New York: Basic Books, 2000.

_____. [1983]. *Local knowledge. Further essays in interpretive anthropology*. New York: Basic Books, 2000.

_____. 1988. *Works and Lives. The anthropologist as author*. Stanford: Stanford University Press.

GINZBURG, Carlo. [1979]. "Sinais. Raízes de um paradigma indiciário". *In* C. Ginzburg, *Mitos, emblemas e sinais. Morfologia e história.* São Paulo: Companhia das Letras, 1991, pp. 143-189.

_____. 1989. "O inquisidor como antropólogo". *In* C. Ginzburg, *A micro-história*. Lisboa: Bertrand, pp. 203-214.

GOFFMAN, Erving. [1956]. "The nature of deference and demeanor". *In* E. Goffman, *Interactional ritual. Essays on face-to-face behavior*. Garden City: Anchor Books, 1967, pp. 47-95.

_____. [1959]. *A representação do eu na vida cotidiana*. Trad. Maria Célia Santos Raposo. Petrópolis: Vozes, 1995.

_____. 1967. *Interaction ritual. Essays on face-to-face behavior.* Garden City: Anchor Books.

GOLDMAN, Márcio. 2001. "Do ponto de vista nãonativo: sobre a incompreensão antropológica ou os tambores dos mortos e os tambores dos vivos". Comunicação apresentada no seminário temático "A antropologia e seus métodos: o arquivo, o campo, os problemas", XXV Encontro Anual da ANPOCS, Caxambu. Mimeo.

LEFEBVRE, Henri. 1958, 1961, 1981. *Critique de la vie quotidienne.* 3 vols. Paris: L'Arche Éditeur.

_____. 1966. *La sociologie de Marx.* Paris: Puf.

_____. [1968]. *La vida cotidiana en el mundo moderno.* Trad. Alberto Escudero. Madrid: Alianza Editorial, 1972.

_____. 1970. *La revolution urbaine*. Paris: Gallimard.

_____. 1992. *Élements de rythmanalyse*. *Introduction à la connaissance des rythmes*. Paris, Syllepse.

LÉVI-STRAUSS, Claude. [1950]. "Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss". *In* M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*. Paris: PUF, 1997, pp. ix-li.

_____. [1958]. *Antropologia estrutural*. Trad. Chaim Samuel Katz e Eginaldo Pires. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1970.

_____. [1960]. *Antropologia estrutural dois*. Trad. Maria do Carmo Pandolfo *et alii*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1972.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. 2002. "De perto e de dentro: Notas para uma etnografia urbana". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 17 (49): 11-29.

MALINOWSKI, Bronislaw. [1922]. *Argonautas do Pacífico Ocidental: Um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné, Melanésia.* Trad. Anton P. Carr e Lígia Aparecida Cardieri Mendonça. Rev. Técn. Eunice Ribeiro Durham. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

MARCUS, George E.; CUSHMAN, Dick. 1982. "Ethnographies as texts". *Annual Revue of Anthropology*, 11: 25-69.

MARTINS, José de Souza. [1998]. "O senso comum e a vida cotidiana". *In* J. de Souza Martins, *A sociabilidade do homem simples*. São Paulo: Hucitec, 2000, pp. 5-64.

_____. 2002. "A imagem incomum: a fotografia dos atos de fé no Brasil". *Estudos Avançados*, 45: 223-260.

MAWE, John. 1812. *Travels in the interior of Brazil. Particularly in the gold and diamond districts of that country. By authority of the Prince Regent of Portugal.* London: Longman, Hurst, Rees, Orme and Brown, Paternoster-Row-Strahan and Preston.

MAUSS, Marcel. [1936]. «Les techniques du corps». *In* M. Mauss, *Sociologie et anthropologie.* Paris: Quadrige/Puf, 1997, pp. 363-386.

MCCALLUM, Cecília. 2001. "O saber antropológico e a totalidade nos fatos sociais". Comunicação apresentada no seminário temático "A antropologia e seus métodos: o arquivo, o campo, os problemas", XXV Encontro Anual da ANPOCS, Caxambu. Mimeo (citado com permissão da autora em e-mail de 29 de novembro de 2006).

PEIRANO, Mariza. 1995. *A favor da etnografia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.

_____. 2006. *A teoria vivida e outros ensaios de antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

PONS, Alan. 1992. "Sur la notion de civilité". *In* A. Montandon (org.), *Etiquette e politesse.* Clermont-Ferrand: Association des Publications de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Clermont-Ferrand, pp. 19-30.

REVEL, Jacques. [1986]. "Os usos da civilidade". *In* P. Ariès; R. Chartier (orgs.), *História da vida privada [Vol. 3: Da Renascença ao Século das Luzes].* Trad. Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, pp. 169-209.

ROWLAND, Robert. 1987. *Antropologia, história e diferença. Alguns aspectos*. Lisboa: Edições Afrontamento.

SAHLINS, Marshall. 1981. *Historical metaphors and mythical realities*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.

_____. [1985]. *Ilhas de história*. Trad. Barbara Sette. Rev. Técn. Márcia Bandeira de Mello Leite. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.

SCHÜTZ, Alfred. [1970]. *Fenomenologia e relações sociais*. (org. Helmut R. Wagner), tradução de Ângela Melin. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

SIMMEL, Georg. [1903]. "A metrópole e a vida mental". Trad. Sérgio Marques dos Reis. *In* O. Velho (org.), *O Fenômeno Urbano.* Rio de Janeiro: Zahar, 1967, pp. 13-23.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. [1998]. "Entrevista com Eduardo Viveiros de Castro". *In* E. Viveiros de Castro, *A inconstância da alma selvagem. E outros ensaios de antropologia.* São Paulo: Cosac & Naify, 2002, pp. 475-492.

autor Fraya Frehse
Professora do Departamento de Sociologia / USP
Doutora em Antropologia Social / USP
Pesquisadora NAU / USP
Editou a *Cadernos de Campo* nos 5/6 a 9

Recebido em 10/01/2007
Aceito para publicação em 31/01/2007

A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos

Eduardo Viveiros de Castro

resumo O artigo propõe uma reflexão sobre a ontologia dos espíritos na Amazônia indígena. Uma narrativa de Davi Kopenawa (pensador e líder político yanomami) sobre os *xapiripë* (ancestrais animais ou espíritos xamânicos que interagem com os xamãs de seu povo) é tomada como inspiração central para uma discussão mais ampla sobre cosmologia e xamanismo na Amazônia. Nesta discussão, os conceitos amazônicos sobre os "espíritos" não apontam para uma classe ou gênero de seres, mas para uma síntese disjuntiva entre o humano e o não-humano. O tema da intensidade luminosa característica dos espíritos é interpretado em termos de uma ênfase não-representacional na visão como modelo da percepção e do conhecimento nas culturas ameríndias. Kopenawa afirma que os xamãs dos Yanomami sabem que sua floresta pertence ao xapiripë e é feita de seus "espelhos", isto é, cristais brilhantes. A floresta de cristal, portanto, não reflete ou reproduz imagens, mas ofusca, refulge e resplandece.

palavras-chave Yanomami. Ontologia. Espíritos. Cosmologia. Xamanismo. Luz.

Ces citoyens infinitésimaux de cités mistérieuses…
Gabriel Tarde

Introdução

As reflexões aqui alinhavadas têm sua origem longínqua em meu trabalho junto aos Yawalapíti e Araweté, nas décadas de 1970 e 1980, onde, como todo etnógrafo, tive de confrontar diferentes noções indígenas sobre a agência dos não-humanos[1]. O evento que lhes serviu porém de catalisador imediato – de pretexto, se quiserem – foi a leitura, bem mais recente, de dois fragmentos de uma notável narrativa proveniente de outra cultura amazônica. Trata-se da exposição que Davi Kopenawa, pensador e líder político yanomami, faz ao antropólogo Bruce Albert sobre os *xapiripë*, "ancestrais animais" ou "espíritos xamânicos" que interagem com os xamãs de seu povo (Kopenawa 2000; Kopenawa & Albert 2003). Estes textos são parte de um diálogo em curso entre Kopenawa e Albert, no qual o primeiro apresenta aos Brancos, na pessoa de seu interlocutor-tradutor, uma concepção detalhada do mundo e da história, que é ao mesmo tempo uma reivindicação indignada e orgulhosa do direito dos Yanomami à existência[2]. A seguir transcrevo a versão mais curta da narrativa, publicada em português em duas ocasiões (Kopenawa 2000, 2004)[3].

Xapiripë

Os espíritos *xapiripë* dançam para os xamãs desde o primeiro tempo e assim continuam até hoje. Eles parecem seres humanos mas são tão minúsculos quanto partículas de poeira cintilantes. Para poder vê-los deve-se inalar o pó da árvore *yãkõanahi* muitas e muitas vezes. Leva tanto tempo quanto para os brancos aprender o desenho de suas palavras. O pó do *yãkõanahi* é a comida dos espíritos. Quem não o "bebe"

1. Ver Viveiros de Castro ([1978] 2002a), para os Yawalapíti, e Viveiros de Castro 1992, para os Araweté.
2. O diálogo integral entre Kopenawa e Albert deve ser publicado muito brevemente. Ver, além dos dois fragmentos já citados, os diversos outros textos de Kopenawa e de Albert *in* Albert e Chandès (2003), bem como os importantes artigos de Albert (1988) e Albert (1993).
3. Transcrevo a versão publicada em 2004.

dessa maneira fica com olhos de fantasma e não vê nada.

Os espíritos *xapiripë* dançam juntos sobre grandes espelhos que descem do céu. Nunca são cinzentos como os humanos. São sempre magníficos: o corpo pintado de urucum e percorrido de desenhos pretos, suas cabeças cobertas de plumas brancas de urubu rei, suas braçadeiras de miçangas repletas de plumas de papagaios, de cujubim e de arara vermelha, a cintura envolta em rabos de tucanos. Milhares deles chegam para dançar juntos, agitando folhas de palmeira novas, soltando gritos de alegria e cantando sem parar. Seus caminhos parecem teias de aranha brilhando como a luz do luar e seus ornamentos de plumas mexem lentamente ao ritmo de seus passos. Dá alegria de ver como são bonitos! Os espíritos são assim tão numerosos porque eles são as imagens dos animais da floresta. Todos na floresta têm uma imagem: quem anda no chão, quem anda nas árvores, quem tem asas, quem mora na água... São estas imagens que os xamãs chamam e fazem descer para virar espíritos *xapiripë*.

Estas imagens são o verdadeiro centro, o verdadeiro interior dos seres da floresta. As pessoas comuns não podem vê-los, só os xamãs. Mas não são imagens dos animais que conhecemos agora. São imagens dos pais destes animais, são imagens dos nossos antepassados. No primeiro tempo, quando a floresta ainda era jovem, nossos antepassados eram humanos com nomes de animais e acabaram virando caça. São eles que flechamos e comemos hoje. Mas suas imagens não desapareceram e são elas que agora dançam para nós como espíritos *xapiripë*. Estes antepassados são verdadeiros antigos. Viraram caça há muito tempo mas seus fantasmas permanecem aqui. Têm nomes de animais mas são seres invisíveis que nunca morrem. A epidemia dos Brancos pode tentar queimá-los e devorá-los, mas eles nunca desaparecerão. Seus espelhos brotam sempre de novo.

Os Brancos desenham suas palavras porque seu pensamento é cheio de esquecimento. Nós guardamos as palavras dos nossos antepassados dentro de nós há muito tempo e continuamos passando-as para os nossos filhos. As crianças, que não sabem nada dos espíritos, escutam os cantos do xamãs e depois querem que chegue a sua vez de ver os *xapiripë*. É assim que, apesar de muito antigas, as palavras dos *xapiripë* sempre voltam a ser novas. São elas que aumentam nossos pensamentos. São elas que nos fazem ver e conhecer as coisas de longe, as coisas dos antigos. É o nosso estudo, o que nos ensina a sonhar. Deste modo, quem não bebe o sopro dos espíritos tem o pensamento curto e enfumaçado; quem não é olhado pelos *xapiripë* não sonha, só dorme como um machado no chão.

Esta narrativa de Kopenawa — e aqui me refiro tanto ao texto acima como à versão mais desenvolvida de "Les ancêtres animaux" (Kopenawa & Albert 2003) — parece-me um documento extraordinário. Antes de mais nada, ela impressiona pela riqueza e eloquência, qualidades que se devem à implementação deliberada, por parte dos dois autores, de uma estratégia discursiva de grande densidade poético-conceitual. Nesse sentido, estamos diante de um projeto de "invenção da cultura" (*sensu* Wagner 1981) que é ao mesmo tempo uma obra-prima de política "interétnica". Se o xamanismo é essencialmente uma diplomacia cósmica dedicada à tradução entre pontos de vista ontologicamente heterogêneos[4], então o discurso de Kopenawa não é apenas uma narrativa sobre certos *conteúdos* xamânicos – a saber, os espíritos que os xamãs fazem falar e agir; ele é uma *forma* xamânica em si mesma, um exemplo de xamanismo em ação, no qual um xamã tanto fala sobre os espíritos para os Brancos, como sobre os Brancos a partir dos espíritos, e ambas estas coisas através de um intermediário, ele mesmo um Branco que fala yanomami.

4. Viveiros de Castro (1998); Carneiro da Cunha (1998).

Mas a narrativa é igualmente excepcional por sua exemplaridade cosmológica. Ela articula e desenvolve idéias que se encontram em estado mais ou menos difuso em diversas outras culturas indígenas da região. Estamos aqui diante de uma versão forte, no sentido lévi-straussiano, da mitologia (explicita e implícita) dos espíritos amazônicos. É esta exemplaridade que interessa ao presente artigo, cujo propósito é chamar a atenção para algumas características relativamente comuns do modo de existência e manifestação dos espíritos na Amazônia indígena. Em particular, tomo o discurso de Kopenawa como exprimindo uma concepção pan-amazônica na qual as noções que traduzimos por "espírito" se referem a uma *multiplicidade virtual intensiva*.

O plano de imanência xamânico

Vários personagens salientes e contextos pregnantes da cosmologia yanomami se acham evocados no texto acima: os espíritos, os animais, os xamãs, os mortos, os brancos; o mito e o sonho, a droga e a festa, a caça e a floresta. Comecemos pelos *xapiripë* propriamente ditos. A palavra designa o *utupë*, imagem, princípio vital, interioridade verdadeira ou essência (Kopenawa & Albert 2003: 72, n. 28) dos animais e outros seres da floresta, e ao mesmo tempo as imagens imortais de uma primeira humanidade arcaica, composta de Yanomami com nomes animais que se transformaram nos animais da atualidade.

Mas o termo *xapiripë* se refere também aos xamãs humanos, e a expressão "tornar-se xamã" é sinônima de "tornar-se espírito", *xapiri-pru*. Os xamãs se concebem como de mesma natureza que os espíritos auxiliares que eles trazem à terra em seu transe alucinógeno. O conceito de *xapiripë* assinala portanto uma interferência complexa, uma distribuição cruzada da identidade e da diferença entre as dimensões da "animalidade" (*yaro pë*) e da "humanidade" (*yanomae thëpë*). De um lado, os animais possuem uma essência invisível distinta de suas formas visíveis: os *xapiripë* são os "verdadeiros animais" – mas são humanóides. Isto é, os verdadeiros animais não se parecem demasiado com os animais que os *xapiripë*, literalmente, *imaginam*. De outro lado, os xamãs se distinguem dos demais humanos por serem "espíritos", e mais, "pais" dos espíritos (que, por sua vez, são as imagens dos "pais dos animais"). O conceito de *xapiripë*, menos ou antes que designando uma classe de seres distintos, fala assim de uma região ou momento de indiscernibilidade entre o humano e o não-humano (principal mas não exclusivamente os "animais", noção que discutiremos mais adiante): ele fala de uma humanidade molecular de fundo, oculta por formas molares não-humanas, e fala dos múltiplos afetos não-humanos que devem ser captados pelos humanos por intermédio dos xamãs, pois é nisto que consiste o trabalho do sentido; literalmente, "são as palavras dos *xapiripë* que aumentam nossos pensamentos".

A reverberação entre as posições de xamã e de espírito se verifica em diversas culturas amazônicas. No Alto Xingu, por exemplo, os grandes xamãs são chamados "espíritos" pelos leigos, enquanto eles próprios se referem a seus espíritos associados como "meus xamãs" (Viveiros de Castro 2002a: 80-1). Para os Ese Eja da Amazônia boliviana, "todos os *eshawa* [espíritos] são *eyamikekwa* [xamãs], ou melhor, os *eyamikekwa* têm os poderes dos *eshaw*' (Alexiades 1999: 226). Entre os Ikpeng do médio Xingu (Rodgers 2002), o termo *pianom* designa os xamãs, seus vários espíritos auxiliares e os pequenos dardos potencialmente auto-intoxicantes que estes espíritos introduzem no abdômen dos xamãs e que são o instrumento do xamanismo. Esta observação de Rodgers é importante por indicar que, se o conceito de espírito designa essencialmente uma população de afetos moleculares (ver adiante), uma multiplicidade intensiva, então o mesmo se aplica ao

conceito de xamã: "o xamã é um ser múltiplo, uma micropopulação de agências xamânicas abrigada em um corpo" (*op.cit.*, n.18). Longe de serem super-indivíduos, portanto, os xamãs – pelo menos os xamãs "horizontais" (Hugh-Jones 1996a) mais comuns na região – são seres super-divididos: federação de agentes sobrenaturais como nos Ikpeng, morto antecipado e vítima canibal potencial como nos Araweté (Viveiros de Castro 1992), corpo repetidamente perfurado como nos Ese Eja (Alexiades 1999: 221). Além disso, se o xamã é, efetivamente, "diferente", como dizem os Ikpeng (Rodgers *op.cit.*), resta que esta diferença entre os ele e os leigos é uma questão de grau, não de natureza. "Todo mundo que sonha tem um pouquinho de xamã" dizem os Kagwahiv (Kracke 1987), em cuja língua, como em muitas outras da Amazônia, as palavras que traduzimos por "xamã" não designam algo que se "é", mas algo que se "tem" – uma qualidade ou capacidade adjetiva e relacional mais que um atributo substantivo, qualidade que pode estar intensamente presente em muitas entidades não-humanas, que abunda, escusado dizer, nos "espíritos", e que pode mesmo constituir-se em potencial genérico do ser (Campbell 1989)[5].

O "xamã" humano, assim, não é um tipo sacerdotal – uma espécie ou função –, mas alguém mais semelhante ao filósofo socrático – uma capacidade ou funcionamento. Pois se, como sustentava Sócrates, todo indivíduo capaz de raciocinar é filósofo, amigo potencial do conceito, então todo indivíduo capaz de sonhar é xamã, "amigo da imagem"[6]. Nas palavras de Kopenawa: "[Este é] o nosso estudo, o que nos ensina a sonhar. Deste modo, quem não bebe o sopro dos espíritos tem o pensamento curto e enfumaçado; quem não é olhado pelos *xapiripë* não sonha, só dorme como um machado no chão.". De passagem, observe-se que, se o estudo e a razão vigilante são a alucinação própria dos Brancos, a escrita é o seu xamanismo: "Para poder vê-los [os *xapiripë*] deve-se inalar o pó da árvore *yãkõanahi* muitas e muitas vezes. Leva tanto tempo quanto para os brancos aprender o desenho de suas palavras."[7].

Como se sabe, boa parte da mitologia amazônica trata das causas e conseqüências da especiação – a investidura em uma corporalidade característica – de diversos personagens ou actantes, todos eles concebidos como compartilhando originalmente de uma condição geral instável na qual aspectos humanos e não-humanos se achavam inextricavelmente emaranhados. Todos os seres que povoam a mitologia manifestam esse entrelaçamento ontológico, essa ambigüidade trans-específica que os faz, justamente, semelhantes aos xamãs (e aos espíritos):

> Os animais que povoam a Terra de hoje não chegam nem perto, em termos de poder, dos animais originais, diferindo destes tanto quanto se diz que os humanos ordinários diferem dos xamãs […] O Povo Primordial vivia exatamente como os xamãs vivem hoje, em um estado polimorfo… Depois de seu abandono da Terra, cada um dos Seres Primordiais se tornou o "Senhor" ou *arache* da espécie que engendrou (Guss 1989: 52, sobre os Ye'kuana of Venezuela).

Veja-se também S. Hugh-Jones (1979: 218) sobre os Barasana do Vaupés: "Os xamãs são o povo *He* por excelência"; como sabemos, o conceito de *He* designa o estado originário do cosmos, para onde os humanos retornam pelo veículo do ritual. Sobre os Akuriyó do Suriname,

5. O mesmo se diga de muitas das noções amazônicas de "alma", como mostrou Surrallés, entre outros, para o caso dos Candoshi (2003: 43-9).
6. Para o contraste entre o xamã e o sacerdote na Amazônia, ver Hugh-Jones (1996a) e Viveiros de Castro (2002b).
7. Ver Gow (2001: 191-218) para uma análise brilhante da conexão escrita-xamanismo entre os Piro.

F. Jara (1996: 92-4) observa que os xamãs – humanos ou animais, pois as espécies não-humanas também possuem xamãs – são os únicos seres que "mantêm as características primitivas anteriores à separação entre humanos e animais", em particular o poder de mutação inter-específica (e este poder é o verdadeiro poder).

Assim, a interferência sincrônica entre humanos e animais (mais geralmente, não-humanos) que se exprime nos conceitos de xamã e de espírito possui uma dimensão diacrônica fundamental, remetendo a um passado absoluto – passado que nunca foi presente e que portanto nunca passou, como o presente não cessa de passar – em que as diferenças entre as espécies "ainda" não haviam sido atualizadas. O mito fala deste momento:

> [– Gostaria de lhe fazer uma pergunta simples: o que é um mito?] – Não é uma pergunta simples, muito pelo contrário… Se você interrogar um índio americano, seriam muitas as chances de que a resposta fosse esta: uma história do tempo em que os homens e os animais ainda não eram diferentes. Esta definição me parece muito profunda. (Lévi-Strauss & Eribon 1988: 193).

A definição é de fato profunda; aprofundemo-nos, então, nela. Não é descabido definir o discurso mítico como consistindo principalmente em um registro do processo de atualização do presente estado de coisas a partir de uma condição pré-cosmológica virtual dotada de perfeita transparência – um "caosmos" onde as dimensões corporal e espiritual dos seres ainda não se ocultavam reciprocamente. Esse pré ou proto-cosmos, muito longe de exibir uma "indiferenciação" ou "identificação" originárias entre humanos e não-humanos, como se costuma caracterizá-lo, é percorrido por uma diferença infinita, ainda que (ou porque) interna a cada personagem ou agente, ao contrário das diferenças finitas e externas que constituem as espécies e as qualidades do mundo atual (Viveiros de Castro 2001). Donde o regime de "metamorfose", ou multiplicidade qualitativa, próprio do mito: a questão de saber se o jaguar mítico, por exemplo, é um bloco de afetos humanos em figura de jaguar ou um bloco de afetos felinos em figura de humano é rigorosamente indecidível, pois a metamorfose mítica é um acontecimento ou um devir (uma superposição intensiva de estados heterogêneos), não um processo de mudança (uma transposição extensiva de estados homogêneos). Mito não é história justamente porque metamorfose não é processo, "ainda" não é processo e "jamais foi" processo; a metamorfose é anterior e exterior ao processo do processo – ela é um devir.

A linha geral traçada pelo discurso mítico descreve, assim, a laminação instantânea dos fluxos pré-cosmológicos de indiscernibilidade ao ingressarem no processo cosmológico: doravante, as dimensões humana e felina dos jaguares (e dos humanos) funcionarão alternadamente como fundo e forma potenciais uma para a outra. A transparência originária ou complicação infinita onde tudo dá acesso a tudo se bifurca ou se explica, a partir de então, na invisibilidade (as almas humanas e os espíritos animais) e na opacidade (o corpo humano e as "roupas" somáticas animais)[8] relativas que marcam a constituição de todos os seres mundanos – invisibilidade e opacidade relativas porque reversíveis, já que o fundo de virtualidade pré-cosmológica é indestrutível ou inesgotável. Como dizia Kopenawa (2003: 73, 81) ao falar dos cidadãos infinitesimais da arqui-*polis* virtual, os *xapiripë* "nunca desaparecem […] seus espelhos brotam sempre de novo […] eles são potentes e imortais".

Disse logo acima que as diferenças pré-cosmológicas são infinitas e internas, em contraste com as diferenças finitas externas entre as espé-

8. Sobre os corpos animais como "roupas", ver Viveiros de Castro (1998).

cies. Estou me referindo aqui ao fato de que o que define os agentes e pacientes dos sucessos míticos é sua capacidade intrínseca de ser outra coisa; neste sentido, cada ser mítico difere infinitamente de si mesmo, visto que é "posto" inicialmente pelo discurso mítico apenas para ser "substituído", isto é, transformado. É esta auto-diferença que define um espírito e que faz com que todos os seres míticos sejam espíritos. A suposta indiferenciação entre os sujeitos míticos é função de sua irredutibilidade radical a essências ou identidades fixas, sejam elas genéricas, específicas ou individuais (pense-se nos corpos destotalizados e "desorganizados" que vagueiam nos mitos).

Em suma: o mito propõe um regime ontológico comandado por uma diferença intensiva fluente absoluta, que incide sobre cada ponto de um contínuo heterogêneo, onde a transformação é anterior à forma, a relação é superior aos termos e o intervalo é interior ao ser[9]. Cada ser mítico, sendo pura virtualidade, "já era antes" o que "iria ser depois", e por isso não é, pois não permanece sendo, nada de atualmente determinado. Em contrapartida, as diferenças extensivas introduzidas pela especiação (*lato sensu*) pós-mítica, ou seja, a célebre passagem do "contínuo" ao "discreto" que constitui o grande (mi)tema da filosofia estruturalista[10], cristalizam blocos molares de identidade interna infinita – cada espécie é internamente homogênea, seus membros são idêntica e indiferentemente representativos da espécie enquanto tal –, blocos estes separados por intervalos externos, quantizáveis e mensuráveis, uma vez que as diferenças entre as espécies são sistemas finitos de correlação, proporção e permutação de caracteres de mesma ordem e natureza. O contínuo heterogêneo do mundo pré-cosmológico dá assim lugar a um discreto homogêneo, nos termos do qual cada ser é só o que é, e só o é por não ser o que não é. Mas os espíritos são o testemunho de que nem todas as virtualidades foram atualizadas e que o turbulento fluxo mítico continua a rugir surdamente por debaixo das descontinuidades aparentes entre os tipos e espécies[11].

Humanos, animais, espíritos

Tanto quanto podemos saber, todas as culturas amazônicas dispõem de conceitos que determinam seres análogos aos *xapiripë*. Na verdade, as palavras indígenas que traduzimos por "espírito" correspondem em geral a uma "categoria" fundamentalmente heteróclita e heterogênea, que admite uma quantidade de subdivisões e contrastes internos, às vezes mais radicais que os que opõem os "espíritos" aos outros tipos de seres. Para ficarmos apenas com os Yanomami, os *xapiripë* ou "espíritos xamânicos" seriam somente uma espécie do gênero *yai thëpë*, que Albert traduz como "seres não-humanos invisíveis", noção que inclui também os espectros dos mortos, *porepë*, e os seres maléficos, *në wāripë* (Kopenawa & Albert 2003: 68, n.2). E se os *xapiripë* são epitomizados pelas imagens dos humanos-animais primordiais, Kopenawa deixa claro que os xamãs também mobilizam, entre outras, as imagens *xapiripë* do Trovão, do Raio, da Chuva, da Noite, dos Ancestrais Canibais, da Panela, do Algodão, do Fogo e dos Brancos, bem como uma multidão de *në wāripë* (*op.cit.*: 79-81). Os *xapiripë* não são sempre belos e magníficos, pois podem ser terríveis e monstruosos; e eles compartilham da condição fantasmal dos mortos, pois são "formas espectrais", isto é, imagens (*op.cit.*: 73). A noção

9. Compare-se isso com as "descontinuidades internas" de que fala M. Strathern em *Partial connections* (Strathern 1991: xxiii).
10. Para o desenvolvimento do tema no contexto da mitologia, ver Lévi-Strauss (1964: 58-63, 286-87, 325-26; 1971: 417-21, 605), bem como o excelente estudo de Schrempp (1992).
11. "E o sistema duro não interrompe o outro: o fluxo continua sob a linha, perpetuamente mutante…" (Deleuze & Guattari 1980: 270).

genérica de "não-humanos invisíveis" pareceria unificar adequadamente essa diversidade interna da "categoria"; mas o problema é que esses não-humanos possuem determinações *humanas* fundamentais, seja no plano de sua forma corporal básica, seja no de suas capacidades intencionais e agentivas. Além disso, se tais não-humanos são normalmente invisíveis aos homens comuns, aos que estão despertos e àqueles de "pensamento curto e enfumaçado", no contexto da alucinação xamânica eles são, ao contrário, supremamente visíveis, e visíveis em sua forma humana *verdadeira* (são "o verdadeiro centro" dos seres da floresta). Reciprocamente, há certas situações críticas em que uma pessoa encontra um ser que começa por se dar a ver como humano – em um sonho, em um encontro solitário na floresta – mas termina se revelando subitamente como não-humano; nestes casos, os não-humanos são aqueles supremamente capazes de assumir uma forma humana *falsa* perante os humanos verdadeiros. Em outras palavras, enquanto (normalmente) invisíveis, esses não-humanos "são" humanos; enquanto (anormalmente) visíveis, esses humanos "são" não-humanos[12].

Por fim, notemos a natureza algo paradoxal de uma *imagem* que é ao mesmo tempo não-icônica e não-visível. O que define os espíritos, em certo sentido, é indexarem os afetos característicos daquilo de que são a imagem sem, por isso, parecerem com aquilo de que são a imagem: são índices, não ícones. Ora, o que define uma "imagem" é sua visibilidade eminente: uma imagem é algo-para-ser-visto, é o correlativo objetivo necessário de um olhar, uma exterioridade que se põe como alvo da mirada intencional; mas os *xapiripë* são imagens interiores, "moldes internos", inacessíveis ao exercício empírico da visão. Eles são o objeto, poder-se-ia dizer, de um exercício superior ou transcendental desta faculdade: imagens que seriam então como a condição daquilo de que são imagem; imagens ativas, índices que nos interpretam antes que os interpretemos; enigmáticas imagens que devem nos ver para que possamos vê-las – "quem não é olhado pelos *xapiripë* não sonha, só dorme como um machado no chão" –; imagens através das quais vemos outras imagens

> "só os xamãs podem ver [os espíritos], após ter bebido o pó de *yākoana,* pois eles se tornam outros e passam a ver os espíritos igualmente com olhos de espírito" (Kopenawa & Albert 2003: 77)[13].

Tal não-iconicidade e não-visibilidade empíricas, em suma, parecem apontar para uma dimensão importante dos espíritos: eles são imagens não-representacionais, *representantes* que não são *representações*.

> "Todos os seres da floresta têm sua imagem *utupë* … Em suas palavras, vocês diriam que eles são os 'representantes' [em português] dos animais" (Kopenawa & Albert 2003: 72-3).

Albert assinala (*loc.cit.*, n. 29) que o termo "representante" faz parte do vocabulário político habitual dos líderes indígenas. Pois bem; em *Art & Agency,* ao introduzir a idéia dos símbolos anicônicos como "representantes", Alfred Gell (1998: 98) usava o exemplo do diplomata: "[O] embaixador chinês em Londres… não se parece com a China; mas, em Londres, a China se parece com ele". O que se poderia parafrasear dizendo que os *xapiripë* não se parecem com os animais, mas, no contexto mítico-xamânico, os animais se parecem com eles.

12. Os espíritos *são não-humanos*, note-se, e não *'não-são humanos'*. Em outras palavras, a extra-humanidade dos espíritos é um caso de "marca" ontológica (Valeri 2000: 28) em relação ao estatuto não-marcado do humano como modo referencial do ser.
13. Ver *loc.cit.* n. 39, onde Albert observa que um xamã só pode ver um espírito através dos olhos de *outro* espírito, "com o qual se identificou" em seu transe.

Nem tipos, nem representações. O que estou sugerindo, enfim, é que os conceitos amazônicos de "espírito" não designam tanto uma classe ou gênero de seres quanto uma certa relação de vizinhança obscura entre o humano e o não-humano, uma comunicação secreta que não passa pela redundância, mas pela disparidade entre eles:

> [N]ão há mais um sujeito que se eleva até à imagem, com ou sem sucesso. Dir-se-ia antes que uma zona de indistinção, de indiscernibilidade, de ambigüidade se estabelece entre dois termos, como se eles houvessem atingido o ponto que precede imediatamente sua diferenciação respectiva: não uma similitude, mas um deslizamento, um avizinhamento extremo, uma contigüidade absoluta; não uma filiação natural, mas uma aliança contra-natureza… (Deleuze 1993: 100).

Dir-se-ia que *xapiripë* é o nome da síntese disjuntiva que conecta-separa o atual e o virtual, o discreto e o contínuo, o comestível e o canibal, a presa e o predador. Neste sentido, efetivamente, os *xapiripë* "são outros"[14]. Um espírito, na Amazônia indígena, é menos assim uma coisa que uma imagem, menos uma espécie que uma experiência, menos um termo que uma relação, menos um objeto que um evento, menos uma figura representativa transcendente que um signo do fundo universal imanente – o fundo que vem à tona no xamanismo, no sonho e na alucinação, quando o humano e o não-humano, o visível e o invisível trocam de lugar[15]. Menos um espírito por oposição a um corpo imaterial que uma corporalidade dinâmica e intensiva, um objeto paradoxal que, como Alice, não cessa de crescer e diminuir ao mesmo tempo: um espírito é *menos* que um corpo – os *xapiripë* são partículas de poeira, miniaturas de humanos dotados de micro-falos e a cujas mãos faltam dedos (Kopenawa & Albert 2003: 68)[16] – e *mais* que um corpo – aparência magnífica, eventualmente terrificante, ornamentação corporal soberba, brilho, perfume, beleza, um caráter, em geral, excessivo em relação àquilo de que são a imagem (*loc.cit.* 73 n. 32; cf. também Viveiros de Castro 2002a). Em suma, uma transcorporalidade constitutiva, antes que uma negação da corporalidade: um espírito é algo que só é escasso de corpo na medida em que possui corpos demais, capaz como é de assumir diferentes formas somáticas. O intervalo entre dois corpos quaisquer, mais que um não-corpo ou corpo nenhum.

Mas se os conceitos amazônicos que traduzimos por "espírito" não designam, a rigor, entidades taxonômicas, e sim nomes de relações, experiências, movimentos e eventos, então não é impossível que noções como as de "animal" e de "humano" tampouco constituam elementos de uma tipologia estática de gêneros do ser ou macro-formas categoriais de uma classificação "etnobiológica", sendo, ao contrário, coisa completamente diferente: como os espíritos, elas seriam *dispositivos de imaginação*. Sou levado a imaginar, assim (pois imaginar não é, justamente, classificar), um único domínio cósmico de transdutividade (Simondon 1995), um campo anímico basal dentro do qual os vivos, os mortos, os brancos, os animais e demais "seres da floresta", os personagens míticos antropomorfos e terionímicos e/ou vice-versa, as imagens xamânicas *xapiripë* e assim por diante seriam apenas diferentes vibrações ou modulações intensivas e contínuas. Imagine-se então o "modo humano" como a freqüência fundamental deste campo anímico que se poderia designar globalmente de metahumano – já que a forma (interna e externa) humana é a referência aperceptiva deste domínio, toda entidade situada em posição de sujeito experimentando-se *sub specie humanitatis*[17]; imagine-se as espécies vivas e demais *natural kinds* (inclusive nossa própria espécie) como habitando o domínio de visibilidade deste campo; e imagine-se os "espíritos", ao contrário, como um modo ou grau de vibração do campo anímico que se acha tanto abaixo (minuscularidade granular, carência dimensional) como acima (anomalidade, excesso) dos limites de percepção do olho humano nu, o olho não investido pela droga alucinógena.

Uma nota sobre a noção de "animal"

Mas suponhamos, apenas para nos mantermos dentro da venerável tradição taxonomizante de interpretação do pensamento selvagem, que se possam tratar os conceitos de espírito, de animal ou de humano como se foram classes ou categorias. As evidências etnográficas disponíveis sugerem que as cosmologias ameríndias não utilizam um conceito genérico de "animal (não-humano)" que funcione como complemento lógico de um conceito de "humano". Os humanos são uma espécie entre muitas outras, e por vezes as diferenças internas à "humanidade" são equivalentes às diferenças interespecíficas: "Os Jívaro vêem a humanidade como uma coleção de sociedades naturais; a condição biológica comum dos humanos interessa-lhes muito menos que as diferenças entre as formas de existência social" (Taylor 1993: 658; cf. também Surralès 2003: 111)[18]. Se assim é, então ao menos um significado básico da oposição clássica entre Natureza e Cultura deve ser descartado quando consideramos a Amazônia e contextos similares: a natureza não é um domínio definido pela animalidade em contraste com a cultura como província da humanidade. O real problema com o uso da noção de natureza, aqui, reside menos em que ela se choca com o fato amazônico universal de que muitos animais também possuem cultura, mas sim na afirmação implícita de uma natureza enquanto domínio unificado por uma não-humanidade genérica (Gray 1996: 114).

São, com efeito, raras, se existentes, as línguas amazônicas que empregam um conceito coextensivo ao nosso "animal"[19], embora não seja nada incomum ouvirmos termos mais ou menos correspondentes a um dos sentidos corriqueiros de *"animal"* em inglês (e menos comum em português): animais terrestres relativamente grandes, tipicamente mamíferos, por oposição a "peixe", "ave", "inseto" e outras formas de vida. Suspeito que a maioria das palavras indígenas que foram traduzidas por "*animal*" nas etnografias significam, na verdade, algo desse tipo. Três exemplos, entre muitos. (1) A palavra jê setentrional *mbru* or *mru*, usualmente traduzida em inglês por "*animal*", e às vezes empregada como uma sinédoque para "Natureza" (Seeger

14. "Vocês os chamam 'espíritos', mas eles são outros" (Kopenawa & Albert 2003: 68).
15. "O enunciado de que alguma entidade não-humana é 'humana' é a marca de um discurso específico, o xamanismo", escreve Gow (2001: 67) a respeito dos Piro, enquanto Urban (1996: 222) observa que a arte xokleng de interpretação dos sonhos "consiste em identificar uma figura onírica como sendo um espírito disfarçado". Recorde-se, por fim, a incisiva e decisiva observação de Lienhardt sobre os espíritos dos Dinka, perfeitamente aplicável à Amazônia: "os espíritos [*ghosts*] devem ser entendidos como reflexos de um tipo de experiência, não como uma classe de 'seres'" (1961: 153).
16. O imaginário dos espíritos amazônicos se compraz em construir espécies invisíveis corporalmente deformadas, com membros invertidos, articulações inexistentes, apêndices minúsculos ou gigantescos, interfaces sensoriais atrofiadas etc. Um bom exemplo são os *abaisi* dos Pirahã (Gonçalves 2001: 177-ss).
17. Ver Viveiros de Castro (1998), e mais adiante, sobre o 'perspectivismo' ameríndio.
18. Ver também Monod sobre os Piaroa: "Os Piaroa não se pensam enquanto homens, como fazemos; eles se pensam como uma espécie entre outras espécies. Há toda sorte de espécies de homens, como há toda sorte de espécies animais e vegetais" (1987: 138).
19. Estou ciente de que existem o que se chama de "categorias encobertas", i.e., formas conceituais não-lexicalizadas. O que estou afirmando, entretanto, é que na maioria dos casos amazônicos, senão em todos, não existe noção submersa que signifique "animal não-humano". Naturalmente, esta afirmação pode ser desmentida a qualquer momento.

1981), refere-se prototipicamente aos animais terrestres, possuindo o sentido pragmático e relacional de "presa", "caça" ou "vítima", é apenas nesta acepção pragmática que o termo pode ser aplicado aos peixes, aves etc. (Seeger com.pess.). (2) A palavra wari' (família txapakura) que se aplica aos "animais", *karawa*, possui o significado básico de "presa", e como tal pode ser aplicada aos inimigos humanos: o par contrastivo *wari'/karawa*, que na maioria dos contextos pode ser traduzido como "humano/animal", possui o sentido logicamente englobante de "predador/presa" e mesmo de "agente/paciente". Os humanos (os Wari', *i.e.* os *wari'*) podem ser os *karawa* de predadores animais, humanos ou espirituais, seres que, em sua função ou "momento" predatório são definidos como *wari'* (Vilaça 1992). (3) O terceiro caso é, justamente, o da língua yanomami, onde *yaro*, termo que compõe o conceito de *yaroripë*, que designa os "seres humanos com nomes de animais" que foram transformados em animais e as imagens animais xamânicas *xapiripë*, significa essencialmente "caça" (*gibier*; cf. Albert *in* Kopenawa & Albert 2003: 73 n. 32), isto é, corpo-carne definido por sua destinação alimentar:

> Os Yanomami [i.e. humanos] queixadas viraram queixadas; os Yanomami veados viraram veados; os Yanomami cutias viraram cutias; os Yanomami araras viraram araras. Eles assumiram a forma dos queixadas, dos veados, das cutias e das araras que habitam a floresta hoje em dia. São esses antepassados transformados que caçamos e comemos. Os animais que comemos são diferentes. Eles eram humanos e se transformaram em caça. Nós os vemos como animais, mas são Yanomami. São simplesmente habitantes da floresta. Somos semelhantes a eles, também somos caça. Nossa carne é idêntica, não fazemos senão trazer o nome de humanos. No começo do tempo, quando nossos antepassados ainda não tinham se transformados em outros, éramos todos humanos: as araras, os tapires, os queixadas, eram todos humanos. Depois, esses antepassados animais se transformaram em caça. Para eles, porém, somos sempre os mesmos, somos animais também; somos a caça que mora em casas, ao passo que eles são os habitantes da floresta. Mas nós, os que ficamos, nós os comemos, e eles nos acham aterrorizantes, pois temos fome de sua carne… (*ibid*: 75-6)[20].

Se aquilo que se chamou "animal" significa sobretudo "presa", "caça", ou simplesmente "carne", em alguns outros casos significará o exato oposto: espírito incomestível. Os Yawalapíti (aruaques do Alto Xingu) chamam de *apapalutapa-mina* uma variedade de animais, a maioria deles criaturas terrestres, tipicamente mamíferos — e todos eles, com uma exceção (os cebídeos), considerados impróprios para figurarem na dieta xinguana. A parte "animal" desta dieta se compõe principalmente de peixe,

20. Sobre os "Yanomami queixadas que viraram queixadas" etc., compare-se com o mito de origem dos animais dos Xokleng (Urban 1996: 181-2), que vivem mais de 3.000 quilômetros ao sul dos Yanomami: "Entrementes, alguns daqueles que haviam virado humanos [lit. 'que se tornaram aparentados a nós'] foram embora [como animais]. O queixada virou um queixada, e se foi. Então o queixada que havia sido humano [lit. 'nós os viventes'] se foi etc.". No verso nº 88 deste mito, a palavra traduzida em inglês por *"animal"* é a única palavra reconhecivelmente portuguesa utilizada pelo narrador: o genérico "bicho". À parte a fascinante tautologia do "queixada que virou queixada", idêntica ao mito yanomami, chamo a atenção para as duas perífrases que Urban traduz por "humano": "tornar-se parente" e "nós os viventes". A primeira parece sugerir que, se virar humano é virar parente, então virar animal é virar não-parente — virar afim potencial, talvez (Viveiros de Castro 2001)? A segunda sugere que virar animal é virar o contrário de nós-os-viventes — virar, pois, algo como "eles-os-mortos". Se "nós-os-viventes" é a expressão para "humano", como Urban traduz várias vezes a fórmula, então: (1) todos os viventes são humanos em certa medida; (2) todos os viventes não-humanos são, na verdade, espécies de mortos (espectros, como diriam os Yanomami).

e de algumas aves. A palavra *apapalutapa-mina*, que parece estar no mesmo nível de contraste que os termos para "peixe" e "ave", é provavelmente um composto de *apapalutapa,* "espírito", seguido de um modificador que conota algo como "membro não-prototípico da classe X" ou "exemplar inferior do tipo X", mas também "da mesma substância/natureza que X" (Viveiros de Castro 2002a). Nesse caso, os animais terrestres e todos os mamíferos seriam "como espíritos" ou "quase-espíritos". Isto é bastante similar a uma concepção barasana (Hugh-Jones 1996b) segundo a qual os animais de caça são chamados de "peixes velhos", onde o termo "velho" (ou "maduro") funciona como uma espécie de superlativo. Se os Barasana pensam os animais de caça como "super-peixes", o que implica que eles são um tipo particularmente perigoso de peixe, os Yawalapíti pensam os animais de caça como "subespíritos". E, enquanto os povos rionegrinos são capazes de reduzir eufemisticamente (e xamanisticamente) a caça que eles comem à condição de "peixe", os povos xinguanos, que não comem carne de caça, parecem considerar impossível desespiritualizar estes animais, e assim se vêem empiricamente "reduzidos" a comer peixe. Podemos assim estender o escopo do *continuum* amazônico de comestibilidade (no que concerne às fontes de proteína animal) proposto por Hugh-Jones, fazendo-o ir dos peixes aos espíritos, e não apenas aos seres humanos. Os rionegrinos principiam pelo pólo "peixe", definindo a caça como uma sub-classe deste; os xinguanos principiam pelo pólo oposto, fazendo dos animais "de caça" uma subclasse de "espírito". Isso sugere que os espíritos são os seres supremamente incomestíveis — o que faz deles os supremos canibais do universo, e/ou, como é o caso os *xapiripë* da narrativa yanomami, seres que vivem de anti-alimentos (a droga alucinógena *yãkoana* e o tabaco) e de "anti-excrementos" (alimentos doces, perfumados e impolutos que não apodrecem dentro do corpo como a carne que comemos) (Kopenawa & Albert 2003: 81, 84-5)[21].

Perspectivas

Minha referência, mais acima, aos espíritos e animais como mergulhados em um campo anímico universal de que eles seriam os modos respectivamente invisíveis e visíveis de "vibração" não é a uma analogia visualista inteiramente arbitrária. A narrativa de Kopenawa fala, com efeito, dos "olhos de fantasma" dos não-xamãs. A alusão aqui é aos espectros dos mortos (*porepë*) e à inversão perspectiva entre as diferentes modulações ontológicas do meta-humano – um tema crucial nas ontologias ameríndias (Viveiros de Castro 1998):

> Quando o sol sobe no céu, os *xapiripë* dormem. Quando ele começa a descer, à tarde, para eles a aurora começa a surgir. Eles despertam todos, inumeráveis, na floresta. Nossa noite é para eles o dia. Enquanto dormimos, eles se divertem, dançam. E quando falam de nós, chamam-nos espectros. Aparecemos aos seus olhos como fantasmas, pois somos semelhantes a estes. Eles [os *xapiripë*] nos falam assim: "vocês são estrangeiros e assombrações, porque vocês morrem" (Kopenawa & Albert 2003: 68).

Os espíritos vêem os não-xamãs sob a forma de espectros; do mesmo modo, a invisibilidade usual dos espíritos aos olhos dos humanos (não-xamãs) é expressa dizendo-se que estes últimos possuem "olhos de espectro". (Os Brancos, portanto, são *todos* espectros, e *sempre* espectros, uma vez que são supremamente incapazes de ver os espíritos.) Reciprocamente, é ao "morrer" sob o efeito da droga alucinógena *yãkoana* que os xamãs são capazes não apenas

21. Na verdade, os *xapiripë* se alimentam de seus peidos perfumados, que inalam de suas mãos postas em concha (*loc.cit.*).

de ver os espíritos, mas de ver *como* os espíritos (*op.cit.*: 68, n.2, 84, n.64): ver, justamente, os humanos como espectros. Neste sentido, pelo menos, os xamãs dos Yanomami são mortos, isto é, espectros, ou pelo menos são humanos que deixaram de ser completamente humanos[22]. Por sua vez, os *xapiripë* compartilham da condição espectral com os mortos, do "ponto de vista" dos humanos comuns: eles são "fantasmas"[23]. Quanto aos animais, já vimos como eles nos vêem — como seus semelhantes, mas estranhos: animais ao mesmo tempo domésticos ("habitantes de casas") e canibais[24].

Em suma, os espectros dos mortos estão, na ordem da ontogênese, como os animais na ordem da filogênese: ambos são humanos passados, e portanto ambos são imagens atuais de humanos. Não é de surpreender assim que, enquanto imagens definidas por sua disjunção relativamente a um corpo humano, os mortos sejam atraídos pelos corpos animais; é por isso que morrer é transformar-se em animal, como acontece tão freqüentemente na Amazônia. Com efeito, se as almas dos animais são concebidas como tendo uma forma corporal humana, é bastante lógico que as almas dos humanos sejam concebidas como tendo um corpo animal póstumo, ou como entrando em um corpo animal, de modo a poder ser eventualmente morta e comida pelos viventes[25].

Tudo o que precede pode ser tomado como significando que, na Amazônia, "a dialética primária é aquela entre o ver e o comer", como formulou elegantemente G. Mentore (1993: 29) a propósito dos Waiwai. O cru e o cozido estruturalista não é radicalmente outra coisa que o visível e o invisível fenomenológico: Merleau-Ponty encontra, mais uma vez, Lévi-Strauss. As culturas ameríndias, de fato, manifestam um forte viés visual todo próprio, que pouco tem a ver com o tão vilipendiado visualismo ou oculocentrismo ocidental (ver Smith 1998, Ingold 2000). A visão é freqüentemente tomada como modelo da percepção e do conhecimento (Mentore 1993; Alexiades 1999: 239; Alexiades 2000; Surralès 2003); o xamanismo está carregado de conceitos visuais (Chaumeil 1983; Gallois 1984–85; Roe 1990; Townsley 1993; Kelly 2003: 236); em grande parte da Amazônia – os Yanomami são um excelente exemplo – drogas alucinógenas são um instrumento básico da tecnologia xamânica, sendo usadas como próteses visuais. De maneira mais geral, a distinção entre o visível e o invisível parece desempenhar um papel maior na região: "a distinção fundamental na ontologia cashinaua [é aquela] entre visibilidade e invisibilidade" (Lagrou 1998: 52; cf. também Kensinger 1995: 207; Gray 1996: 115, 177). Podemos também recordar a forte ênfase na decoração e na exibição de superfícies corporais e artefactuais, ações estas concebidas como processos epistêmica e ontologicamente eficazes (ver Gow 1999, 2001 para análises em profundidade da visão em uma cultura amazônica)[26].

22. Os Ikpeng, aliás, concebem-nos como "ex-pessoas", *tenpano-pin* (Rodgers 2002: 112).
23. "A expressão *në porepë*, "em forma espectral" … é freqüentemente proposta como sinônimo de *utupë*, a imagem-essência xamânica (Albert in Kopenawa & Albert 2003: 73 n.33).
24. Albert (in Kopenawa & Albert 2003: 68 n.2) sintetiza: "Os espíritos vêem os humanos sob a forma de assombrações [*revenants*]; os animais os percebem como semelhantes que se tornaram 'moradores de casas'… os seres maléficos os consideram como caça… e as assombrações os vêem como parentes abandonados".
25. Para as relações entre mortos e animais, ver alguns exemplos em: Schwartzmann 1988: 268 (Panara); Vilaça 1992: 247–55 (Wari'); Turner 1995: 152 (Kayapó); Pollock 1985: 95 (Kulina); Gray 1996: 157–78, 178 (Arakmbut); Gow 2001: ch. 5 (Piro); Alexiades 1999: 134, 178 (Ese Eja); Weiss 1972: 169 (Campa); Clastres 1968 (Aché).
26. Entre muitos exemplos das implicações entre o exercício da visão e as determinações alimentares, destaquem-se os seguintes: (1) O comentário de Peter Gow: "Quando perguntava aos Piro por que eles gostavam de tomar *ayahuasca*, eles davam duas respostas características. Primeiro, diziam que era bom vomitar, e que a *ayahuasca* limpava o corpo dos resíduos da carne de caça que eles haviam comido. Tais resíduos se acumulam com o tempo, causando um mal-estar e um cansaço generalizados, que terminavam causando um desejo do morrer. [Compare-se aqui: 'A carne da caça que comemos se decompõe dentro de nós. Em troca, o corpo dos *xapiripë* não contém nenhuma carne corrompida…' — Kopenawa & Albert 2003: 85] Em seguida, as pessoas me diziam que era bom tomar *ayahuasca* por que ela fazia você ver; como disse um homem, 'você pode ver tudo, tudo'" (2001: 139). (2) A observação de Miguel Alexiades (1999: 194) segundo a qual os *edosikiana*, espíritos dos Ese Eja, são invisíveis a todos os humanos exceto o xamã, pois quem *vê* um *edosikiana* é *devorado* por ele.

O brilho dos cristais

Minha caracterização da ontologia dos espíritos amazônicos em registro visual não se deve apenas à presença, no discurso de Kopenawa, do tema do perspectivismo enquanto processo de comutação discreta de pontos de vista entre as diferentes formas de agência que povoam o cosmos. Outra coisa parece-me muito mais importante neste discurso: o funcionamento de uma poderosa imagística intensiva da cintilação e do reflexo luminoso, por um lado, e da divisibilidade-multiplicação indefinida dos espíritos, por outro.

Primeiro, a luz. A narrativa de Kopenawa está literalmente constelada de referências à luminosidade, ao brilho, às estrelas e aos espelhos. Na versão que reproduzi no começo deste artigo, vemos os espíritos como "poeiras luminosas", vemos seus caminhos, "tão finos como teias de aranha… vemo-los brilhar, inumeráveis, de uma claridade lunar"; vemos os "imensos espelhos" em que eles viajam, veículos resplendentes que estão "sempre a brotar de novo". Na versão expandida da narrativa (Kopenawa & Albert 2003), a *féerie* luminosa prolifera: ao longo de doze páginas, praticamente uma em cada duas frases traz os *xapiripë* "brilhando como estrelas", emitindo "uma luminosidade deslumbrante", "uma luz resplandecente", "uma claridade cegante"… Quando descem à terra, eles acenam com "folhas novas de palmeira desfiadas que brilham com um amarelo intenso"'. Seus dentes "são imaculados e brilhantes como o vidro; quando [os dentes] são demasiado pequenos, ou se faltam, [os *xapiripë*] os substituem por fragmentos de espelhos". O solo sobre o qual eles dançam "parece vidro, e brilha com uma luz rutilante"...

A qualidade primordial da percepção dos espíritos é, assim, sua intensidade luminosa. Essa é uma experiência freqüentemente descrita na Amazônia. Os *Maï*, espíritos celestes canibais dos Araweté, são caracterizados por meio de um abundante vocabulário da cintilação ígnea e do relampejar ofuscante, e sua decoração corporal se destaca pela cor e luminosidade intensas (Viveiros de Castro 1992). Os espíritos dos Hoti, os "Senhores do Fora, ou da Floresta", "são detectados no mundo da vigília por meio do trovão e do relâmpago, que são seus gritos e o rebrilho de suas lanças; às vezes eles são vistos, ou ouvidos, como jaguares. São percebidos nos sonhos como seres antropomorfos luminosos, pintados de urucum vermelho-brilhante" (Storrie 2003: 417). Como os *xapiripë* yanomami, portanto, os *Maï* araweté e os Senhores hoti "nunca são cinzentos como os humanos; [eles têm o corpo] untado de urucum rubro e percorrido de desenhos ondulados, de riscos e manchas de um negro reluzente...".

Sem dúvida, boa parte dessa fenomenologia da luz intensa pode estar associada aos efeitos bioquímicos das drogas. Assim os Piro, por exemplo, descrevem a experiência de ingestão de *toé (Brugmansia* spp.): "De repente tudo se acende, como se o sol tivesse nascido..." (Gow 2001: 136). Seu etnógrafo observa que "a metaforização da experiência alucinatória do *toé*

como 'luz do dia' [*daylight*] é corriqueira... outros informantes enfatizaram a 'vermelhidão' da experiência, 'justo como o mundo ao alvorecer', ou 'durante o pôr do sol'" (*loc.cit.*). Mas outras drogas menos violentamente alucinógenas que o *toé* dos Piro e o *yãkoana* dos Yanomami, como o tabaco, e outras técnicas de manipulação sensorial, como o semicegamento deliberado por meio de máscaras (Rodgers 2002), a aplicação de gotas oculares, a imersão, a privação de sono, etc, podem estar envolvidas nesses processos de desterritorialização do olhar. E de qualquer forma, a experiência perceptiva da intensidade luminosa é buscada pelo xamã, não meramente sofrida como se um efeito colateral de drogas tomadas em vista de outras sensações, o que sugere fortemente que essa experiência possui um valor conceitual em si mesma. Naturalmente, não é preciso ser xamã para "perceber" a relação entre conhecimento e iluminação, tema provavelmente universal. Minha impressão, entretanto, é que não se trata, no caso amazônico, de uma concepção da luz como distribuindo relações de visibilidade-cognoscibilidade em um espaço extensivo (estou pensando aqui em algumas passagens de *Les mots et les choses*), mas da luz como intensidade pura, coração intensivo da realidade que estabelece a distância inextensa entre os seres – sua maior ou menor capacidade mútua de devir. A conexão disto com a idéia da invisibilidade dos espíritos me parece crucial: aquilo que é normalmente invisível é também o que é anormalmente luminoso. A luminosidade intensa dos espíritos indica o caráter super-visível destes seres, que são "invisíveis" ao olho desarmado pela mesma razão que a luz o é – por ser a condição do visível.

Entre os Araweté, como provavelmente para outros povos da Amazônia, a luminosidade e o brilho estão associados a uma outra qualidade visual, a transparência ou diafaneidade. *Ikuyaho*, "translucidez" ou "transparência" – mas também "fora de casa", "ao ar livre", "no exterior" (cf. os Senhores do Fora dos Hoti) –, é um estado que os xamãs procuram atingir mediante a ingestão massiva de tabaco (que pode produzir um período de choque cataléptico). Estado associado à qualidade de "leveza" (*wewe*), a translucidez é produzida por uma separação entre a alma e o corpo (por uma exteriorização do ser, então), que retira deste último seu "peso"(*ipohi*) ou sua opacidade ("a opacidade ordinária do corpo humano" – Gow 2001: 135), permitindo assim ao xamã ver através do corpo de seus pacientes, e, mais geralmente, enxergar o lado invisível do mundo (Viveiros de Castro 1992: 131, 219-20; cf. também a "luminescência xamanística" do *payé* tukano em Reichel-Dolmatoff 1975: 77, 109). Foi este conceito de *ikuyaho* que me levou à imagem da transparência pré-cosmológica originária, desenvolvida algumas páginas mais acima. A outra fonte desta imagem foi uma maravilhosa passagem proto-leibniziana de Plotino sobre o mundo inteligível, que me pareceu possuir mais de um ponto de contato com a narrativa de Kopenawa – um ponto extremo que a toca, digamos assim:

> pois tudo é transparente, nada é obscuro, nada impenetrável; todo ser é lúcido a todo outro ser, em profundidade e largura; e a luz atravessa a luz. E cada ser contém todos os seres dentro de si, e ao mesmo tempo vê todos os seres em cada outro ser, de tal forma que em toda parte há tudo, e todos são tudo e cada um são todos, e infinita é a glória. Cada ser é grande; o pequeno é imenso; o sol, lá, é todas as estrelas; e cada estrela é todas as estrelas, e o sol. E embora certos modos do ser sejam dominantes em cada ser, todos estão espelhados em cada um. (*Enéadas*, V, 8, 4).

Seria preciso apenas trocar a metafísica molar e solar do Um neoplatônico pela metafísica da multiplicidade lunar, estelar e molecular indígena[27].

Os "espelhos" em que abunda a narrativa de Kopenawa são precisamente o instrumento de passagem entre as experiências da intensidade luminosa e da inumerabilidade dos espíritos, isto é, à sua infinitude quantitativa. Como se foram imagens da imagem, os espelhos se multiplicam na narrativa, ao mesmo tempo signo da presença e meio de deslocamento dos *xapiripë*:

> Os *xapiripë* descem também até nós sobre espelhos, que eles mantêm acima do solo, sem jamais tocar na terra. Estes espelhos provêm de sua morada no peito do céu. Assim, na habitação dos espíritos de um xamã, esses espelhos estão postos, encostados, pendurados, empilhados, arrumados lado a lado. Quando a casa é vasta, os espelhos são grandes, e, quando o número de espíritos aumenta, seus espelhos se empilham aos poucos uns por cima dos outros. Mas os *xapiripë* não se misturam entre si. Os espelhos dos mesmos espíritos se sucedem uns após os outros, nos mesmos esteios da casa. Sucedem-se assim os espelhos dos espíritos guerreiros, dos espíritos aves de rapina e dos espíritos cigarras; os espelhos dos espíritos trovões, e dos espíritos relâmpagos, dos espíritos tempestades. Há tantos espelhos quanto espíritos; eles são verdadeiramente inumeráveis, empilhados a se perder de vista. No sopé da Montanha do Vento, onde está minha casa, há grandes espelhos [dos *xapiripë*] na floresta. Nós, nós não fazemos mais que viver no meio de seus espelhos… […] [Os xamãs dos Yanomami] sabem que nossa floresta pertence aos *xapiripë*, e que ela é feita de seus espelhos [*ibid*: 78-9].

Os espelhos e os cristais desempenham um papel importante em todo o vocabulário amazônico (sobretudo norte-amazônico) do xamanismo: pense-se nos cristais xamânicos dos Tukano e de vários povos Caribe da Guiana, nas "caixas de cristal dos deuses" dos Piaroa, nos espelhos *warua* que recobrem o xamã Wayãpi; pense-se, mais geralmente, na simetria dual especular interna característica da arte e da estética alucinatória da região (ver Roe 1982, 1990; Overing 1985; Gallois 1996)[28].

Mas os espelhos dos espíritos – *que espécie de imagem refletiriam eles?* É interessante notar que virtualmente todos os exemplos dados nesta seção – com a possível exceção das observações de P. Roe sobre a simetria "especular" da arte amazônica, as quais exigem uma discussão impossível de se fazer aqui – não enfatizam a propriedade icônica que têm os espelhos de reproduzir imagens. O que os exemplos sublinham é, antes, a propriedade que têm os espelhos de ofuscar, refulgir e resplandecer. Os espelhos sobrenaturais amazônicos não são dispositivos representacionais extensivos, espelhos refletores ou "reflexionantes", mas cristais intensivos, instrumentos multiplicadores de uma experiência luminosa pura, fragmentos relampejantes. Na verdade, a palavra yanomami que Bruce Albert traduziu por "espelho" não se aplica aos nossos espelhos iconofóricos. Ao comentar uma versão anterior do presente artigo,

27. O leitor terá compreendido que o advérbio "apenas" é aqui uma litotes. Para avaliarmos o papel decisivo da Lua e das estrelas na cosmologia yanomami e, mais geralmente, na mitologia ameríndia, é preciso voltar a certas páginas luminosas (se me permitem) de Lévi-Strauss em *L'Origine des manières de table*, tema que conto desenvolver em outra ocasião.

28. Ver o mito shipibo analisado por Roe (1988; 120; 1990: 139-40 n. 12): os espíritos *chaiconi* (Incas-cunhados) "'viraram o espelho do outro lado' e assim obscureceram a habilidade humana primordial de ver os animais de caça e os peixes que procuravam fisgar nas águas cristalinas do lago da origem dos tempos. Agora que o espelho está virado com sua face cega para os humanos, eles não podem ver os animais que caçam… exceto se estes se acham perto da superfície… Como o xamã, por meio de suas visões alucinatórias, pode voltar ao início dos tempos, ele será capaz de 'desvirar o espelho' e ver claramente. Dessa forma, os xamãs estão associados aos espelhos e os usam como ornamento…".

cadernos de campo, São Paulo, n. 14/15, p. 319-338, 2006

onde eu explorava a suposta propriedade dos espelhos yanomami de refletir imagens, Albert generosamente me comunicou a seguinte explicação adicional, e crucial, que Davi Kopenawa lhe deu em resposta às suas questões sobre os espelhos xamânico-espirituais. A passagem abaixo reescreve o que se lê a certa altura de "*Les ancêtres animaux*":

> Os *xapiripë* não se deslocam jamais sobre a terra. Eles a acham demasiado suja e cheia de excrementos. O solo sobre o qual dançam parece com vidro, e brilha de uma luz ofuscante. Ele é formado daquilo que nossos antigos chamam de *mire kopë* ou *mire xipë*. Estes são os objetos dos *xapiripë*, magníficos e rutilantes, transparentes mas muito sólidos. Vocês diriam "espelhos". Mas não são espelhos de se olhar, são espelhos que brilham[29].

Luz, não imagens. Os *xapiripë* são de fato imagens (*utupë*), mas seus espelhos não os constituem como tal – estão do lado da pura luz. Cristais.

Tamanho e intensidade

Além da luminosidade ofuscante, os *xapiripë*, enquanto perceptos, mostram duas outras características, a pequenez e a inumerabilidade. No discurso acima transcrito, já vimos que "eles parecem seres humanos mas são tão *minúsculos* quanto *partículas de poeira* cintilantes […] *milhares* deles chegam para dançar juntos… seus caminhos parecem *teias de aranha*… Os espíritos são assim tão *numerosos* porque eles são a imagem dos animais da floresta…" Na versão ampliada, naturalmente, o número de vezes em que eles são ditos "inumeráveis" é proporcionalmente maior. O narrador se compraz em enumerar esta proliferação inumerável:

> Suas imagens são magníficas. Não pensem que só haja alguns deles. Os *xapiripë* são verdadeiramente muito numerosos. Eles não terminam nunca de vir até nós, sem número e sem fim. Eles são as imagens dos animais que habitam a floresta, com todos os seus filhotes, que descem uns atrás dos outros. Não são eles inumeráveis, todos os japus, as araras vermelhas e amarelas, os tucanos, os mutuns, os jacamins, os jacus, os periquitos, os falcões, os morcegos, os urubus… E aí os jabutis, os tatus, os tapires, os veados, as jaguatiricas, os jaguares, as cutias, os queixadas e os macacos-aranha, os guaribas, os macacos-prego, os cairaras, as preguiças… E ainda todos os peixes dos rios, os poraquês, as piranhas, os bagres *kurito*, as arraias e todos os peixinhos? (Kopenawa & Albert 2003: 72).

Minúsculos, esses espíritos nem por isso deixam de manifestar uma intensa vitalidade (cf. os animais descendo com todos os seus filhotes) e uma superabundância de ser: "quando eu era mais moço, eu me perguntava se os *xapiripë* podiam morrer como os humanos. Mas hoje sei que, mesmo sendo minúsculos, eles são poderosos e imortais" (*ibid*: 81)[30]. Os espíritos são, literalmente, *intensos*: o sufixo *–ri* que geralmente acompanha o nome dos *xapiripë* "denota a extrema intensidade ou a qualidade de não-humano/invisível" (Albert *in ibid*: 73 n.30). Eis porque por exemplo, os antepassados animais mitológicos e suas imagens xamânicas atuais são chamadas *yaroripë*, ou seja, *yaro* (caça) + *ri-* (excessivo, sobrenatural) + *pë* (pluralizador). Intensidade, exemplaridade, alteridade em relação ao meramente existente:

> [O] macaco guariba *iro* que flechamos nas árvores é outro que sua imagem, aquela que o xamã faz descer como *Irori*, o espírito-guariba. Essas imagens *utupë* da caça são verdadeiramente muito belas. […] Comparadas a elas, os animais da floresta são feios. Eles existem, apenas. Eles não fazem senão imitar suas próprias imagens. Eles são apenas o alimento dos humanos. (*ibid*: 73).

O intensificador-espiritualizador *–ri* parece assim funcionar exatamente como o modificador *–kumã* nas línguas aruaque do Alto Xingu, que os Yawalapíti me traduziram por "gigantesco, feroz, outro, sobrenatural, estranho", e que interpretei (Viveiros de Castro 2002a) como um dos operadores conceituais básicos de sua cultura, o operador de alteração-espiritualização ou "exponenciação ontológica". Interessantemente, a imagística dimensional dos seres-*kumã* faz deles versões maiores, por vezes gigantescas e monstruosas, dos seres mundanos: um macaco-*kumã* yawalapíti não é minúsculo como o *Irori* yanomami. Mas estamos diante, penso, do mesmo macaco, ou antes, do mesmo outro do macaco, nos Yawalapíti como nos Yanomami. A minuscularidade dos espíritos *xapiripë* não é obstáculo a sua natureza "excessiva" ou "extremamente intensa", como diz Albert: pelo contrário, parece-me que ela é um signo decisivo da *multiplicidade* designada pelo conceito de qualquer espírito "em particular": "[Q]uando se diz o nome de um *xapiripë*, não é um só espírito que se evoca, é uma multidão de espíritos semelhantes" (*ibid*: 73). Os espíritos são quantitativamente múltiplos, infinitamente numerosos; eles formam a estrutura molecular última das formas animais molares que vemos na floresta. Sua pequenez é função de sua infinitude e não o contrário. Da mesma forma, o caráter geralmente gigantesco dos seres-*kumã* dos Yawalapíti não os faz menos invisíveis aos olhos desarmados – e esse caráter os determina como qualitativamente múltiplos, visto que um ser-*kumã* é ao mesmo tempo o arquétipo e um monstro, um modelo e seu excesso, a forma pura e uma reverberação híbrida (entre humano e animal, por exemplo), a beleza e a ferocidade em uma só figura. Assim, a minuscularidade e numerosidade dos *xapiripë* marca sua natureza de bando, enxame, matilha e multidão, enquanto o gigantismo dos seres-*kumã* aponta para a figura do "anomal", o representante excepcional da espécie, o mega-indivíduo que indica a fronteira de uma multiplicidade animal (Deleuze & Guattari 1980)[31]. Em suma, a pequenez dos *xapiripë* e a natureza frequentemente agigantada dos espíritos de outras culturas (os Mestres dos Animais, por exemplo) são como a frente e o verso de uma mesma idéia, os dois esquematismos extensivos complementares da multiplicidade intensiva e da intensidade "excessiva" dos espíritos[32].

29. Nota de Bruce Albert (com. pess.): "De fato, os espelhos industriais são designados pelos Yanomami orientais pelo termo *mirena* (*mire* para os Yanomami ocidentais), que se distingue, ainda que formado a partir da mesma raiz (*mire-* = ?), do termo que denota os 'espelhos' dos espíritos, *mirekopë* ou *mirexipë*. Aliás, *mirexipë* designa igualmente os bancos de areia misturada de mica que brilham nas águas claras dos riachos das terras altas da região yanomami. E, por fim, *xi* significa 'luz, radiância, emanação'".

30. Essas idéias yanomami sobre a inumerabilidade e imortalidade dos espíritos animais talvez possam ser relacionadas o tema da regeneração infinita das espécies, objeto de uma importante discussão de R. Brightman em suas etnografia dos Cree do Canadá (1993: ch. 9).

31. A determinação conceitual dos espíritos como multiplicidades possui implicações sociológicas fascinantes, que não posso elaborar aqui. Contento-me em citar o que diz P. Gow (2001: 148) sobre a natureza essencialmente coletiva das interações com os espíritos: "Quando um xamã canta a canção de um *kayigawlu* [a visão xamânica de um "ser poderoso" i.e. um espírito] ele se torna este *kayigawlu*. Mas… a condicão dos seres poderosos é essencialmente múltipla… [A] imitação das canções dos seres poderosos é menos uma forma de possessão que o ingresso em uma outra socialidade. […] O Outro incorpora o xamã como parte de sua multiplicidade...".

32. A oscilação complexa entre as idéias de minuscularidade e de monstruosidade como esquematismos alternativos de uma multiplicidade intensiva foi muito bem caracterizada por Rodgers a propósito dos Ikpeng: "O potencial de expandir os pontos mínimos e obscuros do mundo é um traço distintivo do pensamento cosmológico ikpeng — seres pequenos (*tikap*) como os

À guisa de conclusão, gostaria apenas de observar que o problema do infinito nas cosmologias ameríndias parece-me estar em aberto. Acostumamo-nos a contrastar o "mundo fechado" dos assim chamados primitivos ao "universo infinito" dos assim chamados modernos, e a atribuir aos primeiros, representados aqui pelos povos nativos das Américas, uma filosofia fundamentalmente finitista, combinatória e discretizante; uma filosofia que aborreceria o contínuo como se visse nele o terrível labirinto que conduz ao império do não-senso. Refiro-me aqui, o leitor terá compreendido, ao *logos* chamado "estruturalista", ou melhor, à vulgata homônima que nos instruiu a conceber todo movimento de diferenciação como pura síntese limitativa de especiação e a entender o real como simples manifestação combinatória do possível. Mas os espelhos cristalinos e moleculares, as imagens inumeráveis e os espíritos minusculamente incontáveis das narrativas de Davi Kopenawa sugerem fortemente que a dimensão propriamente infinitesimal, intensiva, disjuntiva e virtual do pensamento ameríndio ainda aguarda maior atenção por parte da antropologia.

colibris, os esquilos, as abelhas e vários peixinhos são os seres mais potentes: são todos xamânicos, *piat-pe*'" (2002: 100). E eis aqui algo que minha colega Tânia Stolze Lima encontrou em algum trecho da etnografia de Lizot sobre as ariranhas, de acordo com um mito yanomami: "As ariranhas levantam suas cabeças [emergindo da superfície da água] porque elas percebem os Yanomami como pontos minúsculos". Molecularidade e perspectivismo em uma única fórmula!

The crystal forest: on the ontology of Amazonian spirits

abstract This article is a reflection on the ontology of spirits in the indigenous Amazon region. A narrative by David Kopenawa (*yanomami* thinker and political leader) about the *xapiripë* (animal ancestors or shamanic spirits that interact with their shamans) is the central inspiration for a broader discussion on the cosmology and shamanism in the Amazon region. In this discussion the amazonic concept of "spirits" do not define a specific class or type of being, but rather a disjunctive synthesis between the human and the non-human. The theme of the characteristic intense light associated with spirits is interpreted as a non-representative emphasis in the view of the perception and knowledge model in indigenous cultures in the American continent. Kopenawa states that the *Yanomami* shamans know that their forest belongs to *xapiripë* and it is formed by "mirrors", that is, bright crystals. Therefore the crystal forest does not reflect or produces images, but rather glares, shines and radiates.

keywords Yanomami. Ontology. Spirits. Cosmology. Shamanism. Light.

Referências bibliográficas

ALBERT, B. 1998. La fumée du métal: histoire et représentations du contact chez les Yanomami (Brésil). *L'Homme, 106-107* XXVIII: 87-119.

_____. 1993. L'Or cannibale et la chute du ciel: une critique chamanique de l'économie politique de la nature. *L'Homme, 126–128* XXXIII: 349–378.

ALBERT, B.; H. CHANDÈS (Orgs.). 2003. *Yanomami*: l'esprit de la forêt. Paris: Fondation Cartier / Actes Sud.

ALEXIADES, M. 1999. *Ethnobotany of the Ese Eja*: plants, health, and change in an Amazonian society. Ph.D., University of New Cork.

_____. 2000. El eyámikekwa y el ayahuasquero: las dinámicas socioecológicas del chamanismo ese eja. *Amazonia Peruana,* 27: 193-212.

BORGES, J. L. Tlön, Uqbar, Orbis Tertius. In: _____. *Ficciones*. Buenos Aires: Emecé, 1956.

BRIGHTMAN, R. A. 1993. *Grateful prey: Rock Cree human-animal relationships*. Berkeley / Los Angeles / Oxford: University of California Press.

CAMPBELL, A.T. 1989. *To square with genesis: causal statements and shamanic ideas in Wayãpí*. Edinburgo: Edinburgh University Press.

CARNEIRO DA CUNHA, M.M. 1998. "Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução". *Mana*, 4(1): 7-22.

CHAUMEIL, J.-P. 1983. *Voir, savoir, pouvoir: le chamanisme chez les Yagua du Nord-Est péruvien*. Paris: Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales.

CLASTRES, P. 1968. "Ethnographie des indiens Guayaki (Paraguay—Brésil)". *Journal de la Société des Américanistes,* LVII: 8-61.

DELEUZE, G. 1993. *Critique et clinique*. Paris: Minuit.

DELEUZE, G. ; F. GUATTARI. 1980. *Milles plateaux*. Paris: Minuit.

JARA, F. 1996. *El camino del kumu: ecología y ritual entre los Akuriyó de Surinam*. Quito: Abya-Yala.

GALLOIS, D. 1984-85. "O pajé wayãpi e seus espelhos". *Revista de Antropologia,* 27-28: 179-196.

_____.1996. "Xamanismo waiãpi: nos caminhos invisíveis, a relação *i-paie". In* E.J.M. Langdon (ed.), *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas*. Florianópolis: Editora da UFSC.

GELL, A. 1998. *Art and agency: an anthropological theory*. Oxford: Clarendon.

GONÇALVES, M.A.T. 2001. *O mundo inacabado: ação e criação em uma cosmologia amazônica.* Rio de Janeiro: Editora da UFRJ.

GOW, P. 1999. "Piro designs: painting as meaningful action in an Amazonian lived world". *Journal of the Royal Anthropological Institute,* 5: 229-246.

_____. 2001. *An Amazonian myth and its history*. Oxford: Oxford University Press.

GRAY, A. 1996. *The Arakmbut of Amazonian Peru,1: mythology, spirituality, and history in an Amazonian community*. Providence / Oxford: Berghahn Books.

GUSS, D. 1989. *To weave and to sing: art, symbol, and narrative in the South American rain forest*. Berkeley: University of California Press.

HUGH-JONES, S. 1996a. "Shamans, prophets, priests and pastors". *In* N. Thomas & C. Humphrey (eds), *Shamanism, history, and the state*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

_____.1996b. "Bonnes raisons ou mauvaise conscience? De l'ambivalence de certains Amazoniens envers la consommation de viande". *Terrain,* 26: 123–48.

HURAULT, J. 1968. *Les Indiens Wayana de la Guiane Française.* Paris: ORSTOM.

INGOLD, T. 2000. *The perception of the environment. Essays on livelihood, dwelling and skill*. London: Routledge.

KELLY, J.A. 2003. *Relations within the health system among the Yanomami of the Upper Orinoco, Venezuela*. Ph.D. thesis. Cambridge University.

KENSINGER, K. 1995. *How real people ought to live: the Cashinahua of Eastern Peru*. Prospect Hights: Waveland Press.

KOPENAWA, D.Y. 2000. "Sonhos das origens". *In* C.A. Ricardo (ed), *Povos indígenas no Brasil (1996–2000)*. São Paulo: ISA.

KOPENAWA, D.Y. 2004. "Xapiripë". *In* B. Albert & D. Kopenawa, *Yanomami, o espírito da floresta*. Rio de Janeiro: Centro Cultural Banco do Brasil / Fondation Cartier.

KOPENAWA, D.Y. ; B. ALBERT. 2003. "Les ancêtres animaux". *In* B. Albert e H. Chandès. (eds.), *Yanomami - l'esprit de la forêt* . Paris: Fondation Cartier / Actes Sud.

KRACKE, W. 1987. "'Everyone who dreams has a bit of shaman': cultural and personal meaning of dreams evidence from the Amazon". *Psychiatric Journal of the University of Ottawa,* 12: 65-72.

LAGROU, E.M. 1998. *Cashinahua cosmovision: a perspectival approach to identity and alterity*. Ph.D. thesis. University of St. Andrews.

LÉVI-STRAUSS, C. 1964. *Mythologiques I: Le cru et le cuit*. Paris: Plon.

_____. 1971. *Mythologiques IV: L'Homme nu*. Paris: Plon.

LÉVI-STRAUSS, C. ; D. ERIBON. 1988. *De près et de loin*. Paris: Odile Jacob.

LIENHARDT, Godfrey. 1961. *Divinity and experience: the religion of the Dinka.* Oxford: Claredon Press.

MENTORE, G. 1993. "Tempering the social self: body adornment, vital substance, and knowledge among the Waiwai". *Journal of Archaeology and Anthropology*, (9): 22–34.

MONOD, J. 1987. *Wora, la déesse cachée*. Paris: Les Editeurs Evidant.

OVERING, J. 1985. "Today I shall call him 'mummy': multiple worlds and classificatory confusion". *In* J. Overing (ed.), *Reason and morality*. ASA Monographs 24. London: Tavistock.

POLLOCK, D. 1985. *Personhood and illness among the Culina of Western Brazil*. Ph.D. thesis. University of Rochester.

REICHEL-DOLMATOFF, G. 1975. *The shaman and the jaguar: a study of narcotic drugs among the Indians of Colombia*. Philadelphia: Temple University Press.

_____.1978. "Drug-induced optical sensations and their relationship to applied art among some Colmbian Indians". *In* M. Greenhalgh & V. Megaw (ed.), *Art in society: studies in style, culture and aesthetics.* New York: St Martin's Press.

RODGERS. D. 2002. "A soma anômala: a questão do suplemento no xamanismo e menstruação ikpeng". *Mana,* 8(2): 91-125.

ROE, P.G. 1982. *The cosmic zygote: cosmology in the Amazon Basin*. New Brunswick: Rutgers University Press.

_____.1988. "The Josho Nahuanbo are all wet and undercooked: Shipibo views of the Whiteman and the Incas in myth, legend, and history". *In* J.D. Hill (ed.), *Rethinking*

history and myth: indigenous South American perspectives on the past. Urbana & Chicago: University of Illinois Press.
_____.1990. "Impossible marriages: animal seduction tales among the Shipibo Indians of the Peruvian jungle". *Journal of Latin American Lore,* 16: 131-173.
SCHREMPP, G. 1992. *Magical Arrows: The Maori, the Greeks, and the Folklore of the Universe*. Madison: University of Wisconsin Press.
SCHWARTZMAN, S. 1988. *The Panara of the Xingu National Park*. Ph.D. thesis, The University of Chicago.
SIMONDON, G. 1995. *L'individu et sa génèse physico-biologique.* Paris: Millon.
SMITH, D. 1998. "An Athapaskan way of knowing: Chipewyan ontology". *American Ethnologist,* 25: 412-432.
STORRIE, R. 2003. "Equivalence, personhood and relationality: processes of relatedness among the Hoti of Venezuelan Guiana". *Journal of the Royal Anthropological Institute,* 9: 407-428.
STRATHERN, M. 1991. *Partial connections*. Savage, MD: Rowman & Littlefield Publishers.
TAUSSIG, M. 1987. *Shamanism, colonialism, and the White Man.* Chicago: University of Chicago Press.
TAYLOR, A.-C. 1993. "Remembering to forget: identity, mourning and memory among the Jívaro". *Man,* 28: 653-678.
TOWNSLEY, G. 1993. "Song paths: the ways and means of Yaminahua shamanic knowledge". *L'Homme, 126–128* XXXIII: 449–468.
TURNER, T. 1995. "Social body and embodied subject: bodiliness, subjectivity, and sociality among the Kayapo". *Cultural Anthropology,* 10: 143–170.
URBAN, G. 1996. *Metaphysical community: the interplay of the senses and the intellect*. Austin: University of Texas Press.
VALERI , Valerio. 2000. *The forest of taboos: morality, hunting, and identity among the Huaulu of the Moluccas.* Madison: University of Wisconsin Press.
van VELTHEM, L.H. 2003. *O belo é a fera: a estética da produção e da predação entre os Wayana*. Lisboa: Assírio & Alvim.
VILAÇA, A. 1992. *Comendo como gente: formas do canibalismo wari'*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ.
VIVEIROS DE CASTRO, E.B. 1992. *From the enemy's point of view: humanity and divinity in an Amazonian society.* (trans.) C. Howard. Chicago: University of Chicago Press.
_____.1998. "Cosmological deixis and Ameridian perspectivism". *Journal of the Royal Anthropological Institute,* 4: 469-488.
_____.2001. "GUT feelings about Amazonia: potential affinity and the construction of sociality". *In* L. Rival & N. Whitehead (eds.)*Beyond the visible and the material: the amerindianization of society in the work of Peter Rivière.* Oxford: Oxford University Press.
_____.2002a [1978]. "Esboço de cosmologia yawalapíti". *In* _____. *A inconstância da alma selvagem.* São Paulo: Cosac & Naify.
_____.2002b. "Xamanismo e sacrifício". *In* _____. *A inconstância da alma selvagem.* São Paulo: Cosac & Naify.
WEISS, G. 1972. "Campa cosmology". *Ethnology,* XI: 157-172.

Agradecimentos

Quero agradecer meu colega Bruce Albert por sua generosidade em permitir que eu citasse, parafraseasse e desavergonhadamente canibalizasse suas magníficas traduções e comentários das narrativas de Davi Kopenawa. O trabalho etnográfico de Albert sobre e com os Yanomami, por sua riqueza, precisão e profundidade excepcionais, representa um momento particularmente brilhante da antropologia amazônica. Agradeço por fim, e sobretudo, a Davi Kopenawa, pensador que qualquer civilização do planeta se orgulharia de poder contar entre os seus.

autor Eduardo Viveiros de Castro
Professor de Antropologia / MN-UFRJ

Recebido em 04/07/2006
Aceito para publicação em 08/10/2006

Como terminar uma tese de sociologia: pequeno diálogo entre um aluno e seu professor (um tanto socrático)

Bruno Latour

Tradução: José Glebson Vieira, Leandro Mahalem de Lima e Uirá Felippe Garcia
Revisão técnica: Ana Cláudia Marques

(Um escritório na *London School of Economics,* em um fim de tarde de uma terça-feira escura de fevereiro, antes de sair para tomar uma cerveja em um *pub*. Batem à porta discreta, mas insistentemente. Um estudante entra no escritório)

Aluno: Estou atrapalhando?

Professor: De forma alguma. Este é o meu horário de plantão. Entre, sente-se.

A: Obrigado.

P: Então... Tenho a impressão de que está um pouco perdido?

A: Bem, sim. Tenho de lhe dizer que tenho dificuldades para aplicar a Teoria do Ator-Rede (*Actor-Network Theory – ANT*) em meu estudo de caso sobre as organizações.

P: Não me surpreende. Ela não é aplicável a coisa alguma.

A: Mas nós aprendemos... quero dizer... ela parece ser bastante importante por aqui. Você está dizendo que ela é realmente inútil?

P: Ela pode ser útil, mas apenas se não for "aplicável" a qualquer coisa.

A: Desculpe-me, mas você não está tentando me pregar uma espécie de peça Zen, está? Devo alertá-lo, sou apenas um doutorando em estudo das organizações, então não espere... Além disso, não estou muito a par da produção francesa; apenas li alguns dos *Mil Platôs*, mas não os entendi muito bem...

P: Desculpe-me. Eu não estava tentando fazer nenhuma gracinha. Apenas dizia que a ANT é, antes de tudo, um argumento negativo. Ela não diz nada de positivo sobre seja lá o que for.

A: Então, o que ela pode fazer por mim?

P: O melhor que ela pode fazer por você é algo do tipo: "Quando seus informantes misturam organização, *hardware,* psicologia e política em um mesmo enunciado, não reparta tudo isso por diferentes recipientes; tente, ao contrário, seguir as ligações que eles fazem entre estes elementos, que pareceriam incomensuráveis se você seguisse as categorias acadêmicas usuais do social". Isso é tudo. A ANT não pode lhe dizer positivamente o que é a ligação.

A: Então, por que ela é chamada de "teoria", se ela não diz nada sobre as coisas que estudamos?

P: Ela é uma teoria, e penso que uma teoria forte, mas sobre como estudar as coisas, ou antes sobre como não estudá-las. Ou ainda, sobre como permitir que os atores tenham algum espaço para se expressarem.

A: Você quer dizer que as outras teorias sociais não permitem isso?

P: De uma certa maneira, sim. E isto, em razão mesmo do que constitui sua força: elas são muito boas em dizer coisas positivas acerca do que constitui o mundo social. Na maior parte dos casos é perfeito; os ingredientes são conhecidos, seu número pode se manter suficientemente limitado. Mas isto não funciona quando as coisas estão se transformando rapidamente. E, eu acrescentaria, não, por exemplo,

nos estudos organizacionais, ou nos estudos da informação, ou *marketing*, ou nos estudos de ciência e tecnologia, nos quais as fronteiras são terrivelmente fluidas. Novos campos: é aí que você vai precisar da ANT.

A: Mas meus agentes, atores, quero dizer, as pessoas que estudo na companhia, elas formam muitas redes. Elas estão conectadas a muitas coisas, elas estão por toda parte...

P: Esse é, exatamente, o problema. Veja, você não precisa do Ator-Rede para dizer algo que qualquer teoria social disponível diria. É uma perda de tempo pegar este argumento tão bizarro para mostrar que seus informantes estão em uma rede.

A: Mas eles estão! Eles formam uma rede! Veja, eu tracei um esquema com as suas conexões: chips de computador, padrões, educação, dinheiro, recompensas, países, culturas, diretorias corporativas, tudo. Não descrevi uma rede em sua concepção?

P: Não necessariamente. Eu concordo que isso tudo é terrivelmente confuso, e muito por nossa culpa – o termo que inventamos é bem horrível... Mas você não deve confundir a rede que é delineada pela descrição e a rede que é utilizada para fazer a descrição.

A: Como assim?

P: Certamente, você concordaria que desenhar com um lápis não é o mesmo que desenhar a forma de um lápis. É o mesmo com esta palavra ambígua: rede. Com o Ator-Rede você pode descrever algo que não se aparenta em nada com uma rede – um estado mental individual, uma parte de um maquinário, um caráter ficcional; inversamente, você pode descrever uma rede – metrôs, encanamentos, telefones – que não está delineada no modo como o Ator-Rede o faz. Você está, simplesmente, confundindo o objeto com o método. ANT é um método, e um método essencialmente negativo; ela não diz nada sobre a forma daquilo que ela permite descrever.

A: Isso é confuso! Mas os executivos de minha empresa não formam eles uma bela, reveladora e significativa rede?

P: Talvez, quero dizer, certamente sim – e daí?

A: Daí que eu posso estudá-la com a Teoria do Ator-Rede!

P: De novo talvez sim, talvez não. Isso depende inteiramente do que você permite que seus atores, ou melhor, seus actantes façam. Estar conectado, estar interconectado, ser heterogêneo, não é o suficiente. Tudo depende do tipo de ação que está fluindo de uma coisa para outra. Em inglês é mais claro: no termo *network,* há a *net*, a rede, e o *work*, o trabalho. Na verdade, deveríamos dizer *worknet* ao invés de *network*. É certamente o trabalho, o movimento, o fluxo e as mudanças que devem ser enfatizados. Mas agora estamos atados à *network* e todos pensam que nós nos referimos à *World Wide Web* [1] ou algo do tipo.

A: Você quer dizer que mesmo eu tendo demonstrado que meus atores estão relacionados nos moldes de uma rede, ainda assim não realizei um estudo conforme a ANT?

P: É exatamente isso que quero dizer. A ANT é mais como o nome de um lápis ou um pincel do que o nome de um objeto a ser desenhado ou pintado.

A: Mas quando eu disse que a ANT era uma ferramenta e perguntei se ela poderia ser aplicada, você objetou!

P: Porque não é uma ferramenta – ou melhor, porque ferramentas nunca são "meras" ferramentas, prontas para serem aplicadas: elas sempre modificam os objetivos que você tinha em mente. Isto é o que "ator" significa. O Ator-Rede (eu concordo que o nome é tolo) permite que você produza alguns efeitos que jamais seriam obtidos por nenhuma outra teoria social. Isso é tudo que posso garantir. Uma

1. WWW, em português, significa "Rede Mundial de Computadores" [N.T].

experiência bem comum: tente desenhar com um lápis de grafite ou com um pedaço de carvão, você vai sentir a diferença; cozinhar uma torta num forno a gás não é o mesmo que num forno elétrico.

A: Mas não é isso que o meu orientador quer. Ele quer a moldura[2] para um quadro na qual eu possa colocar meus dados.

P: Se você quer armazenar mais dados, compre um disco-rígido maior...

A: Ele sempre diz: "Você precisa de uma moldura".

P: Ah? Então seu orientador negocia com pinturas? É verdade que molduras são interessantes: douradas, brancas, esculpidas, barrocas, em alumínio, etc. Mas você já conheceu algum pintor que iniciou sua obra-prima escolhendo primeiramente sua moldura? Seria um tanto estranho, não?

A: Você está fazendo jogo de palavras. Por "moldura", quero dizer uma teoria, um argumento, uma perspectiva geral, um conceito – algo que dê sentido aos dados. Sempre precisamos de uma.

P: Não, não precisamos! Diga-me: se algum X é um mero "caso de" Y, o que é mais importante de ser estudado: X, que é o caso específico, ou Y, que é a regra?

A: Provavelmente Y... mas também X, apenas para saber se realmente é uma aplicação de Y... Bem, acho que os dois.

P: Eu apostaria em Y, uma vez que X não te ensinaria nada de novo. Se alguma coisa não é nada além de um "exemplo" de uma lei geral, estude, então, diretamente esta lei geral... Um estudo de caso que carece de ser complementado por uma moldura é um estudo de caso, já de saída, mal escolhido!

2. Optamos por traduzir os termos *frame* e *framework* como "moldura", tal como fizeram os tradutores da versão francesa, *cadre*. Em alguns casos optamos por traduzir *framework* como "quadro explicativo" [N.T].

A: Mas é preciso sempre colocar as coisas em seu contexto, não?

P: Eu nunca entendi o que significaria esse contexto. A moldura torna um quadro mais bonito, ela pode ajudar a melhor dirigir o olhar, aumentar seu valor, mas ela não acrescenta nada à pintura. A moldura, ou o contexto, é precisamente o conjunto de fatores que não alteram em nada os dados, aquilo que é de conhecimento comum sobre eles. Se eu fosse você, eu me absteria de toda e qualquer moldura. Descreva, simplesmente, o estado dos fatos que estão à mão.

A: "Descreva, simplesmente"! Desculpe-me, mas isso não é terrivelmente ingênuo? Não seria isto exatamente o mesmo tipo de empirismo, ou realismo, contra os quais fomos alertados? Eu achava que seu argumento fosse – como posso dizer? – mais sofisticado do que isso.

P: Porque você pensa que descrever é fácil? Você deve estar confundindo descrição com encadeamento de clichês. Para cada centena de livros de comentários, argumentações, de glosas, há somente uma obra de descrição. Descrever, estar atento aos estados concretos das coisas, encontrar a narrativa adequada e única para uma situação dada – Eu pessoalmente sempre achei isso incrivelmente exigente. Já ouviu falar de Harold Garfinkel?

A: Devo dizer que estou perdido. Nos explicaram que há dois tipos de sociologia, a interpretativa e a objetivista. Certamente você não quer dizer que você é defensor do tipo objetivista?

P: Pode apostar que sim! Em todos os sentidos.

A: Você? Mas nos disseram que você era uma sorte de relativista! Você foi citado por dizer que mesmo as ciências naturais não são objetivas... Então, tudo indica que você é favorável a uma sociologia interpretativa, à multiplicidade de pontos de vista e de perspectivas, e tudo mais.

P: Eu não tenho muita paciência com as sociologias interpretativas, seja lá o que você quiser chamar por este nome. Não. Ao contrário, acredito firmemente que as ciências são objetivas – o que mais elas poderiam ser? Elas tratam de objetos, não? Eu simplesmente digo que os objetos podem parecer um pouco mais complicados, entrelaçados, múltiplos, complexos, emaranhados, do que aquilo que o "objetivista", como você diz, gostaria que eles fossem.

A: Mas é exatamente isso que as sociologias "interpretativas" argumentam, não?

P: Ah não, não mesmo. Elas diriam que os desejos humanos, os significados humanos, as intenções humanas, etc., introduzem alguma "flexibilidade interpretativa" em um mundo de objetos inflexíveis, de "relações puramente causais", de "conexões estritamente materiais". Isto não é o que estou dizendo. O que diria é que este computador aqui em cima da mesa, esta tela, este teclado, enquanto objetos, esta escola são feitos de muitas camadas, exatamente do mesmo modo que você, sentado aqui, o é: seu corpo, sua linguagem, suas questões. É o objeto em si mesmo que acrescenta a multiplicidade, ou melhor, a coisa, a "reunião"[3]. Quando você fala em hermenêutica, não importa qual precaução tome, você sempre espera o segundo sapato cair: inevitavelmente, alguém acrescentará, "mas é claro que existe algo "natural", coisas "objetivas" que não são interpretadas".

A: É exatamente isso que ia dizer! Não há apenas realidades objetivas, mas também realidades subjetivas! É por isso que precisamos de ambos os tipos de teoria social...

P: Viu? Esta é a armadilha inevitável: "Não somente, mas também". Ou se estende o argumento a tudo, mas daí ele se torna inútil – "interpretação" se torna um outro sinônimo de "objetividade" – ou se limita o argumento a um aspecto da realidade, o humano, e, então você está atado – uma vez que a objetividade está sempre do outro lado da cerca. E não faz diferença se consideram o outro lado mais verde ou mais podre; de qualquer modo, ele está sempre fora do alcance.

A: Mas você não negaria que você também possui um ponto de vista, que a ANT também é situada, que você também acrescenta uma outra camada de interpretações, uma perspectiva?

P: Não, por que eu "negaria" isso? Mas e daí? A grande coisa sobre um ponto de vista é, precisamente, o fato de que você pode mudá-lo! Porque eu seria um prisioneiro dele? Da posição em que se situam na terra, os astrônomos têm uma perspectiva limitada, por exemplo em Greenwich, no Observatório situado rio abaixo desde daqui – você já foi lá? É fabuloso. E mesmo assim, eles têm conseguido trocar de perspectiva muito bem, através de instrumentos, telescópios, satélites. Eles agora já podem desenhar o mapa da distribuição das galáxias em todo o universo. Nada mal, não? Mostre-me um ponto de vista, e eu lhe mostrarei duas dúzias de modos de alterá-lo. Ouça: toda esta oposição entre "ponto de vista" e "visão de parte alguma", você pode seguramente esquecer. E também esta diferença entre "interpretativo" e "objetivista". Deixe a hermenêutica de lado e volte para seu objeto – ou melhor, para a coisa.

A: Mas, eu sempre estou limitado ao meu ponto de vista situado, à minha perspectiva, à minha própria subjetividade?

P: Você é bem obstinado! O que o faz achar que "ter um ponto de vista" significa "ser limitado", ou especialmente ser "subjetivo"? Quando você viaja e segue as placas "Belvedere", "Panorama", "Bella Vista", quando você finalmente chega àquele lugar que lhe tira o fôlego, de que maneira esta é uma prova de seus "limites subjetivos"? É a coisa em si mesma, o vale, os picos, as estradas que lhe oferecem este alcance, este toque, esta tomada. A melhor prova é que dois metros abaixo, você não pode ver nada por causa das árvores, e dois metros acima, também nada

3. Tradução de "assemblage" por "reunião".

por causa de um estacionamento. E mesmo assim você tem a mesma limitação "subjetiva", e tem exatamente o seu mesmo "ponto de vista"! Se você pode ter diferentes pontos de vista sobre uma estátua, é porque a estátua em si mesma é tridimensional e lhe permite, sim, ela permite que você ande em torno dela. Se algo comporta uma multiplicidade de pontos de vista, é porque este algo é muito complexo, dotado de dobras intrincadas, bem organizado, e bonito, sim, objetivamente bonito.

A: Mas, certamente, nada é objetivamente bonito – beleza tem a ver com subjetividade... gosto e cor são relativos... Eu estou perdido de novo. Por que nós passaríamos tanto tempo combatendo o objetivismo, então? O que você diz não pode estar certo.

P: Porque as coisas que as pessoas chamam de "objetivo" são, na maior parte dos casos, uma série de clichês. Nós não temos muitas boas descrições de nada: do que é um computador, um elemento de software, um sistema formal, um teorema, uma empresa, um mercado. Nós não sabemos quase nada sobre o que é esta coisa que está estudando: organização. Como, então, poderíamos ser capazes de distinguí-la da subjetividade? Então, há duas maneiras de criticar a objetividade: uma é se afastar do objeto para adotar o ponto de vista humano subjetivo. Mas é da outra direção que eu estou falando: a do retorno ao objeto. Porque deveríamos deixar os objetos serem descritos apenas pelos idiotas?! Os positivistas não são donos da objetividade. Um computador descrito por Alan Turing é um muito mais rico e mais interessante que aqueles descritos pela *Wired Magazine*, não? Como vimos em sala ontem, uma usina de sabão descrita por Richard Powers em Gain é bem mais viva do que aquela que você leu nos *Harvard Case Studies*. O nome do jogo é voltar ao empirismo.

A: Ainda assim, eu estou limitado à minha própria visão.

P: É claro que está, mas de novo, e daí? Não acredite em toda aquela bobagem de ser "limitado" a uma perspectiva. Todas as ciências têm inventado formas de se moverem de uma afirmação para outra, de um quadro de referência para outro, pelo amor de Deus: isso se chama relatividade.

A: Ah! Então você confessa ser um relativista!

P: Mas é claro, o que mais eu poderia ser? Se quero ser um cientista e alcançar objetividade, tenho de ser capaz de me mover de um quadro de referência para outro, de um ponto de vista para outro. Sem estes deslocamentos, eu estaria limitado ao meu estreito ponto de vista de uma vez por todas.

A: Então você associa objetividade e relativismo?

P: "Relatividade", sim, claro. Todas as ciências fazem o mesmo. Nossas ciências também.

A: Mas qual é a *nossa* maneira de mudar nossos pontos de vista?

P: Já lhe disse, as descrições são o nosso negócio. Todos os demais estão traficando clichês. Entrevistas, sondagens, o que seja – nós vamos, nós ouvimos, nós aprendemos, nós praticamos, nós nos tornamos competentes, nós mudamos nossa visão. De fato é bem simples: é chamado de trabalho de campo. Bons trabalhos de campo sempre produzem muitas novas descrições...

A: Mas eu já tenho muitas descrições. Estou afogado nelas. É exatamente este o meu problema. É por isso que estou perdido; é por isso que achei que seria útil vir até você. A Teoria do Ator-Rede não pode me ajudar com esta massa de dados? Eu preciso de um quadro explicativo!

P: "Meu reino por um quadro!" Bem comovente, acho que entendo seu desespero. Mas não, a ANT é mesmo inútil para isso. Seu principal argumento é que os próprios atores fazem tudo, inclusive seus próprios quadros, suas próprias teorias, seus próprios contextos,

sua própria metafísica, até mesmo sua própria ontologia... Então, temo que a direção a seguir seja: mais descrições.

A: Mas as descrições são longas demais. Ao invés disso, eu tenho que explicar.

P: Viu? É neste ponto que eu discordo da maior parte do treinamento em ciências sociais.

A: Você discordaria da necessidade das ciências sociais fornecerem uma explicação para os dados que elas acumularam? E você ainda se intitula um cientista social e um objetivista!

P: Eu diria que se sua descrição precisa de uma explicação, ela não é uma boa descrição, só isso. Apenas descrições ruins precisam de explicação. É bem simples, na verdade. O que se entende por "explicação", na maior parte das vezes? A adição de um outro ator para prover àqueles já descritos a energia necessária para agir. Mas, se você tem que adicionar um ator, então a rede não está completa, e, se os atores já reunidos não têm energia suficiente para agir, então eles não são "atores", e sim meros intermediários, tolos ou marionetes. Eles não fazem nada, então não deveriam estar na descrição. Eu nunca vi uma boa descrição que precisasse de uma explicação. Mas, eu vi um sem número de descrições ruins para as quais nada foi acrescentado por uma adição massiva de "explicações"! E a ANT não ajudou...

A: Isso é bastante perturbador. Eu deveria saber – os outros estudantes me alertaram a não mexer com estas histórias de ANT nem mesmo com uma vara comprida... Agora você esta me dizendo que eu nem deveria tentar explicar qualquer coisa que seja!

P: Caro estudante, eu não disse isso, mas, simplesmente que ou a sua descrição é relevante e, na prática, você está adicionando um novo agente à descrição – a rede é simplesmente mais longa do que você pensava – ou, então, não é um ator que fará diferença e, neste caso, você está simplesmente adicionando algo irrelevante que não nos ajuda nem na descrição nem na explicação. Neste caso, jogue-a fora.

A: Mas todos os meus colegas se utilizam de um monte de explicações: "a cultura corporativa da IBM", por exemplo, ou "o isolacionismo britânico", ou "a pressão do mercado", ou "o interesse individual". Por que eu deveria me privar de todas estas explicações contextuais?

P: Você pode mantê-las, se isso lhe faz bem, mas não creio que elas expliquem coisa alguma – elas são meros ornamentos. No melhor das hipóteses elas são aplicáveis a todos os atores, o que significa que são absolutamente supérfluas, uma vez que são incapazes de introduzir uma diferença entre eles. Na pior, elas afogam todos os atores interessantes em um dilúvio de atores desinteressantes. Em regra geral, o contexto cheira mal. É apenas uma maneira de parar a descrição quando se está cansado ou com preguiça demais para continuar.

A: Mas é exatamente esse o meu problema: parar. Eu preciso terminar esta tese. Eu tenho apenas mais oito meses. E você sempre diz: "mais descrições". Mas isso é como Freud e suas curas: uma análise interminável. Quando devemos parar? Meus atores estão por toda parte! Para onde eu devo ir? O que é uma descrição completa?

P: Eis agora uma boa questão, pois é de questão prática. Como eu sempre digo: "uma boa tese é uma tese feita". Mas existe uma outra maneira de terminar uma tese que não "acrescentando uma explicação" ou "colocando-a em um quadro explicativo".

A: Diga-me, então.

P: Você pára quando tiver escrito as suas 50.000 palavras ou, qualquer que seja o formato aqui na LSE, eu sempre me esqueço.

A: Oh! Isso é ótimo! Então, minha tese termina quando ela estiver completa... Isso ajuda muito, muito obrigado mesmo! Eu me sinto bem aliviado agora...

P: Fico contente com sua satisfação. Não, falando sério, você não concorda que todo método depende do tamanho e do tipo de texto que você prometeu entregar?

A: Mas isso é um limite *textual*, não tem nada haver ver com o método.

P: Viu? De novo é por isso que discordo totalmente da maneira pela qual os doutorandos são treinados. Escrever textos tem *tudo* a ver com o método. Você escreve um texto de tantas palavras, em tantos meses, por uma certa quantia de dinheiro, baseado em tantas entrevistas, umas tantas horas de observação e tantos documentos. Isso é tudo. Não há mais nada a se fazer.

A: Mas é claro que há: eu aprendo, eu estudo, eu explico, eu critico, eu...

P: Mas todos esses objetivos grandiosos, você os alcança através de um texto, não?

A: Certamente, mas ele é uma ferramenta, um meio, uma maneira de me expressar.

P: Não há ferramentas, nem meios, apenas mediadores. Um texto é denso. Esse é um princípio da ANT, se ela tiver alguma.

A: Desculpe-me professor, como eu já lhe disse, eu nunca fiz maiores investimentos na produção filosófica francesa. Eu poderia compor linhas de programa em C ou em C++ [4], mas eu não domino Derrida, semiótica, ou algo do tipo. Eu não acredito que o mundo seja feito de palavras e coisas do gênero...

P: Não tente ser sarcástico. Isso não combina com o engenheiro que existe em você. E, de qualquer maneira, eu não acredito nisto também. Você me perguntou como se faz para parar, eu só estou lhe dizendo que o máximo que você pode conseguir, como aluno de doutorado, é *acrescentar*, a um certo estado de conhecimento atual, um texto que possa ser lido pela banca examinadora, talvez por um punhado de informantes e dois ou três colegas de doutorado. Nada de muito extravagante nisso. Apenas um realismo raso. Uma solução é adicionar à sua análise um "modelo teórico", uma "explicação". A outra é escrever a última palavra do último capítulo dessa sua maldita tese.

A: Eu tenho uma formação científica! Eu sou engenheiro de sistemas – eu não vim para os Estudos de Organização para abandonar tudo isso. Eu pretendo adicionar defluxogramas, instituições, pessoas, mitologias, psicologia a tudo que eu já conheço. Inclusive, eu estou preparado para ser "simétrico", tal como você nos ensinou, a respeito de todos aqueles fatores. Mas não me diga que ciência corresponde a contar belas histórias. Essa é a dificuldade com você. Em um momento você é completamente objetivista, e mesmo de um realismo ingênuo – "apenas descreva" – e em outro você é completamente relativista – "conte belas histórias e suma". Isso é terrivelmente francês, não?

P: E isso faz de você terrivelmente o quê? Não seja tolo. Quem falou em "belas histórias"? Eu não, eu disse que você está *escrevendo* uma tese de doutorado. Pode negar isso? E depois eu disse que essa tese de tantas palavras – que será o único resultado duradouro de sua estada entre nós – deve ser densa.

A: O que isto quer dizer?

P: Isto quer dizer que ela não é uma vidraça transparente, que transporta as informações sobre seu estudo sem deformá-las. "Não há informação, apenas trans-formação", tradução se preferir. Suponho que você esteja de acordo com este *slogan* da ANT? Bem, então ela deve ser verdadeira também para sua tese, não?

A: Talvez, mas, em que sentido isso pode me ajudar a ser mais científico, isso é tudo o que eu quero saber? Eu não quero abandonar o ethos da ciência.

P: Uma vez que o texto, segundo a maneira como é escrito, capture ou não a rede de atores que você quer estudar. Na nossa disciplina, o texto não é uma história, nem uma bela história, mas o equivalente funcional do laboratório.

4. C e C++ são linguagens de programação de sistemas para computador [N.T].

É o local dos testes, experimentos e simulações. Dependendo do que se passa nele, há ou não há um ator, há ou não há uma rede sendo traçada. E isso depende inteiramente da maneira precisa como ele é escrito – e cada novo tópico exige uma nova maneira de ser tratado por um texto. A maior parte dos textos são fatalmente chapados. Nada acontece neles.

A: Mas ninguém fala sobre "texto" em nosso programa. Nós falamos sobre "estudar organizações", não em "escrever" sobre elas.

P: É isso que estou falando a você: você está sendo mal treinado! Não ensinar aos alunos de doutorado em ciências sociais a escreverem suas teses é como não ensinar aos químicos fazerem experimentos laboratoriais. É por isso que atualmente eu só ensino a escrever. É verdade, eu me sinto como um velho cretino sempre repetindo a mesma coisa: "descreva, escreva, descreva, escreva..."

A: O problema é que não é isso que meu orientador quer. Ele quer que meu estudo de caso seja generalizável. Ele não quer uma "mera descrição". Então, mesmo se eu fizer o que você quer, eu terei uma boa descrição de um determinado estado de coisas, e então? Então, eu ainda tenho que dispor tudo em um quadro explicativo, encontrar uma tipologia, comparar, explicar, generalizar. É por isso que começo a entrar em pânico.

P: Você só deve entrar em pânico se seus atores não tiverem feito tudo isso da mesma forma, constantemente, ativamente, reflexivamente, obsessivamente: eles também comparam, eles também produzem tipologias, eles também elaboram padrões, eles também disseminam suas máquinas, bem como suas organizações, ideologias e estados mentais. Por que você seria aquele que faz o trabalho inteligente enquanto eles agiriam como um bando de retardados? O que eles fazem para expandir, para relacionar, para comparar e para organizar é também o que você tem a descrever. Não há outra camada a ser adicionada à "mera descrição". Não tente trocar a descrição pela explicação: simplesmente continue com a descrição. As suas próprias idéias sobre a companhia não interessam se comparadas à questão de como essa parte da empresa tem feito para se desenvolver.

S: Mas, se as pessoas não atuam, se elas não comparam ativamente, padronizam, organizam, generalizam, o que eu faço? Eu estarei perdido! Eu serei incapaz de produzir outras explicações.

P: Você é mesmo extraordinário! Se seus atores não atuam, eles não deixarão qualquer rastro que seja. Assim, você não terá nenhuma informação. Então você não terá nada a dizer.

S: Você quer dizer que, quando não há nenhum rastro, devo permanecer em silêncio?

P: Incrível! Você poderia levantar essa questão em qualquer uma das ciências naturais? Ela soaria completamente tola. Só um cientista social para achar que pode continuar com a explicação mesmo na ausência de informação! Você está realmente preparado para produzir dados?

A: É claro que não, mas eu ainda quero...

P: Bom, pelo menos você é mais razoável que muitos dos seus colegas. Se não há rastro, conseqüentemente não há informação, não há descrição, e por isso não há conversa. Não preencha com nada. É como um mapa de um país no século XVI: ninguém foi até lá, ou ninguém de lá voltou, por isso, pelo amor de Deus, deixe-o em branco! Terra incógnita.

S: Mas, e as entidades invisíveis que atuam escondidas por aí?

P: Se elas atuam, elas deixam rastro, desse modo você tem alguma informação, e desse modo pode falar sobre elas. Caso contrário, cale a boca.

A: Mas e se elas estão reprimidas, rejeitadas, silenciadas?

P: Não há nada no mundo que permita dizer que elas estão lá sem que se apresente provas de sua presença. Essa prova pode ser indireta,

exigente, complicada, mas você precisa dela. Coisas invisíveis são invisíveis. Ponto. Se elas fazem com que outras coisas se movam, e você pode documentar esses movimentos, então elas são visíveis. De novo, ponto

S: "Prova, prova". O que afinal é uma prova"? Isto não é terrivelmente positivista?

P: Espero que sim. O que há de tão incrível em dizer que as coisas, cuja a existência você não pode provar, atuam? Eu temo que você esteja confundindo teoria social com teoria da conspiração – embora, nos dias de hoje, eu concorde que isso ocorra na maior parte das teorias críticas em ciências sociais.

A: Mas se eu não adicionar nada, estarei simplesmente repetindo o que os atores dizem.

P: Qual seria a utilidade de acrescentar entidades invisíveis que atuam sem deixar nenhum rastro, e que não fazem diferença para um estado de coisas qualquer?

A: Mas eu devo ensinar aos atores algo que não saibam; caso contrário, por que eu os estudaria?

P: Vocês, cientistas sociais, sempre me desconcertam. Se você estudasse formigas (*ants*), ao invés de ANT, esperaria que elas aprendessem alguma coisa sobre seu estudo? Claro que não. Elas sabem, você não. Elas são professoras, você aprende com elas. Você explica o que elas fazem para você mesmo, para o seu próprio benefício ou para o dos outros entomólogos, não para elas, que não dão a mínima. O que o faz pensar que um estudo sempre supõe ensinar coisas às pessoas estudadas?

A: Mas esse é o projeto das ciências sociais! É por isso que estou aqui na LSE: para criticar a ideologia gerencial, desconstruir os muitos mitos da tecnologia da informação, para adquirir uma postura crítica sobre as inovações técnicas e a ideologia de mercado. Se não for isso, acredite, eu ainda estaria no Vale do Silício, e estaria fazendo um monte de dinheiro – bem, pode ser que eu não estivesse agora, já que a bolha da internet estourou[5]... Mas, de qualquer forma, eu tenho que fornecer às pessoas algum entendimento reflexivo...

P: ... que antes de você chegar, claro, não eram reflexivas!

A: De certa maneira, sim. Não? Eles faziam coisas, mas sem saber por que... O que há de errado nisto?

P: O que há de errado é que isso é terrivelmente mesquinho. Muito do que os cientistas sociais chamam de "reflexividade" se resume em perguntar às pessoas coisas totalmente irrelevantes; estas, por sua vez, fazem outras perguntas para as quais o analista não possui o mais ínfimo começo de resposta. A Reflexividade não é um direito inato, algo que pode levar com você apenas porque está na LSE! Você e seus informantes têm diferentes interesses – quando eles se intersectam é um milagre, e milagres, caso você não saiba, são raros...

A: Mas, se eu não adicionar nada a que os atores dizem, eu serei incapaz de ser crítico.

P: Está vendo, em um momento você quer explicar e bancar o cientista, enquanto em outro quer desconstruir, criticar e bancar o militante...

A: E eu diria: em um momento você é um relativista ingênuo – de volta ao objeto – e no momento seguinte você diz que apenas escreve um texto no qual não adiciona nada, mas apenas segue seus famosos "atores". Isso é totalmente apolítico. Nenhuma postura crítica que eu possa enxergar.

P: Diga-me, Mestre Desconstrutor, como você vai obter um "paradigma crítico" às custas de seus atores? Estou ansioso para ouvir.

A: Apenas se eu tiver um quadro explicativo. Era isso que estava procurando quando vim

5. O autor refere-se ao esgotamento da chamada "dot-com bubble", o conjunto de empresas ponto-com que apareceram entre 1995-2005 no Vale do Silício e boa parte delas entraram em faleência devido ao estouro dessa "bolha" [N.T]

aqui, mas obviamente a ANT é incapaz de me fornecer um.

P: Fico muito contente por ela não lhe oferecer. Esse seu quadro, o qual eu assumo que está oculto aos olhos dos seus informantes, é revelado pelo seu estudo?

A: Sim, com certeza. Pelo menos eu espero que este seja o valor de meu trabalho. Não a descrição, uma vez que todos a conhecem de alguma maneira; mas a explicação, o contexto que eles não têm tempo para ver, a tipologia... Veja, eles estão muito ocupados para pensar. Isso é tudo que posso proporcionar; e, a propósito, na companhia eles estão interessados, prontos para me ofereceram acesso aos seus arquivos, e com intenção de pagar por isso!

P: Bom para você... O que você está me dizendo é que nos seus seis meses de trabalho de campo, você pode, por si próprio, apenas por ter escrito algumas centenas de páginas, produzir mais conhecimento do que aqueles 340 engenheiros e a diretoria que você tem estudado?

A: Não "mais" conhecimento, talvez, mas sim um conhecimento diferente, eu espero. Eu não deveria me esforçar exatamente para isto? Não é por isso que estou neste negócio?

P: Eu não estou certo do negócio em que você está, mas em quão diferente é o conhecimento que você produz em relação ao deles, esta é toda a questão.

A: É o mesmo tipo de conhecimento de todas as ciências, o mesmo modo de explicar as coisas: indo do caso específico até a causa, e uma vez que eu conheço a causa, eu posso gerar seu efeito como conseqüência. O que há de errado nisso? É como perguntar o que acontece a um pêndulo que foi retirado de seu equilíbrio; se eu conheço a lei de Galileu, eu nem preciso mais olhar para qualquer pêndulo concreto; eu sei exatamente o que acontecerá, desde que, claro, eu esqueça as perturbações.

P: Claro...! Então, o que você quer é que seu quadro explicativo seja para o seu estudo de caso o que a lei de Galileo é para a queda de um pêndulo – menos as perturbações.

A: Sim, acho que sim, de certo modo, embora naturalmente menos preciso cientificamente. Por quê? O que há de errado com isso?

P: Nada, seria ótimo, mas isto é viável? Significa que, o que quer que um pêndulo concreto faça, isso não acrescentaria nenhuma informação nova à lei dos corpos em queda. As leis contêm *in potentia* tudo o que há para se conhecer sobre o estado de coisas de um pêndulo. O caso concreto é simplesmente, para falar como os filósofos, a "realização de um potencial" que já está lá.

A: Esta não é uma explicação ideal?

P: Este é justamente o problema: é um ideal elevado ao quadrado: é o ideal de uma explicação ideal. Eu duvido seriamente que os funcionários da companhia se comportem assim. E eu estou bem convencido de que você não pode produzir a lei do comportamento deles que permitiria que você deduzisse tudo como a realização *in concreto* daquilo que já estava lá potencialmente.

A: Menos as perturbações...

P: Sim, sim, sim, desnecessário acrescentar... sua modéstia é admirável.

A: Você está brincando comigo? Entretanto, empenhar-se na busca deste tipo de quadro explicativo parece-me viável...

P: Mas, mesmo que o fosse, seria desejável? Veja, o que você está realmente me dizendo é que na sua descrição os atores *não fazem qualquer diferença*. Eles simplesmente realizaram um potencial – aparte os desvios menores. O que significa que eles não são, de fato, atores: eles simplesmente carregam uma força que passa através deles. Então, meu caro estudante, você tem desperdiçado seu tempo descrevendo pessoas, objetos, locais que não são nada, de fato, além de intermediários passivos, uma

vez que eles não fazem nada por si próprios. O tempo que você passou no campo foi um desperdício. Você deveria ter ido diretamente à causa.

A: Mas é para isso que serve a ciência! Justamente isso: encontrar a estrutura oculta que explica o comportamento daqueles agentes que você pensava estarem fazendo algo, mas que são simplesmente ocupantes do lugar[6] de alguma outra coisa.

P: Então, você é um estruturalista! Finalmente você saiu do armário. Ocupantes de lugar, é isso o que você chama de atores?! E você quer, ao mesmo tempo, usar a Teoria do Ator-Rede! Isto é estender por demais os limites do ecletismo.

A: Por que não posso fazer ambos? Certamente, se a ANT tem algum conteúdo científico, ele tem que ser estruturalista.

P: Você notou que há a palavra "ator" em ator-rede? Você pode me dizer que tipo de ação os ocupantes de lugar fazem em uma explicação estruturalista?

A: É fácil, ele preenche uma função. Essa é a grande coisa sobre o estruturalismo, se eu o entendi corretamente. Qualquer outro agente na mesma posição seria obrigado fazer o mesmo…

P: Então, um ocupante de lugar é, por definição, inteiramente *substituível* por qualquer outro?

A: Sim, é isto que estou dizendo.

P: O que é igualmente tolo e que o torna radicalmente incompatível com a ANT: um ator que não faz diferença, no meu vocabulário, não é um ator. Um ator, se as palavras têm algum significado, é exatamente o que *não* é substituível. É um evento único e totalmente irredutível a qualquer outro, exceto se você o torna comensurável com outro através de algum tipo de padronização – mas mesmo isso requer um terceiro ator, um terceiro evento.

6. *Place holders*, no original. [N.T]

A: Então, você está me dizendo que a ANT não é uma ciência?

P: Não uma ciência estruturalista, por certo.

A: O que dá no mesmo, toda ciência...

P: Não! Se informação é transformação, não importa qual o campo. Os estudos de organização, estudos de ciência e tecnologia, estudos de negócios, estudos de informação, sociologia, geografia, antropologia, por definição, não podem depender de uma explicação estruturalista.

A: "Sistemas de transformações", é disso exatamente que o estruturalismo se ocupa!

P: De maneira alguma, meu amigo, no estruturalismo nada é realmente transformado, é apenas *combinado*. Você não compreende a distância abissal entre ele e a ANT. Uma estrutura é justamente uma rede sobre a qual você tem apenas informação aproximativa. É útil quando você é pressionado pelo tempo, mas não me diga que isso é mais científico. Se eu quero ter atores em meu relato, eles têm que *fazer* algo, não serem apenas ocupantes de lugar; se eles fazem algo, eles marcam uma diferença. Se eles não fazem diferença, abandone-os e recomece a descrição. Você quer uma ciência na qual não exista objeto.

A: Você e suas histórias... Histórias memoráveis, é o que você quer! Eu estou falando sobre explicação, conhecimento, posturas críticas, não escrevendo roteiro para novelas de TV do Canal 4!

P: Retomando o que já disse. Você quer que o seu calhamaço de algumas centenas de páginas faça a diferença, não?! Bom, então você tem que ser capaz de provar que sua descrição do que as pessoas fazem, de quando seu texto retornar a elas, faz diferença sobre o modo como estão fazendo as coisas. É isto que você chama como "postura crítica"?

A: Eu suponho que sim.

P: Mas, então, você concordaria que não serviria de nada lhes falar de causas que não trazem nenhuma diferença para o que eles fazem já que são excessivamente gerais?

A: Claro que não. Eu estava falando de causalidades reais.

P: Mas estas tampouco lhes serviriam, porque mesmo que existissem, o que eu duvido muito, elas não teriam nenhum outro efeito além de transformar seus informantes em ocupantes do lugar de outros atores, o que você chamou de função, estrutura, etc. Assim, de fato, eles seriam não atores, mas, idiotas, marionetes – aliás, menos que marionetes já que elas forçam os titereiros a fazer coisas inesperadas...Bem, em todo o caso, você está fazendo com que os atores sejam nada: na melhor das hipóteses eles poderiam adicionar algumas perturbações menores, tal como o pêndulo concreto que adiciona somente pequenas oscilações.

A: Áh?

P: Agora você tem de me dizer o que há de tão politicamente grandioso em transformar aqueles que você estudou em inofensivos e inativos ocupantes de lugar para as funções escondidas que você, e só você, consegue detectar.

A: Humm, você tem um modo de colocar tudo de cabeça para baixo... Não estou tão certo agora. Se os atores tomam consciência das determinações impostas a eles... mais conscientes... mais reflexivos... seu grau de consciência não seria de algum modo elevado? Eles agora podem tomam seu destino em suas próprias mãos. Eles se tornam mais esclarecidos, não? E, se este é o caso, eu diria que agora, pelo menos, em parte graças a mim, eles são mais ativos agora, são atores mais completos.

P: *Bravo*, *bravissímo*! Então, para você, um ator é um agente plenamente determinado, mais um ocupante de lugar para uma função, mais um pouco de perturbação, mais alguma consciência provida a eles por um cientista social esclarecido? Horrível, simplesmente horrível... E você quer aplicar a ANT a estas pessoas? Depois de você tê-los reduzido de atores a ocupantes de lugar, você quer adicionar um insulto à injúria e, generosamente, trazer a estes pobres blocos a reflexividade que eles já tinham antes e que você retirou deles ao tratá-los de uma maneira estruturalista! Magnífico! Eles eram atores *antes* de você vir com a sua "explicação". Não me diga que é o seu estudo que os fará o serem. Ótimo trabalho, aluno. Bourdieu não o teria feito melhor...

A: Você pode não gostar muito de Bourdieu, mas pelo menos ele era um verdadeiro cientista, e melhor ainda, ele era politicamente relevante. Até onde posso dizer, a sua ANT não é nem uma coisa nem outra...

P: Obrigado. Há trinta anos eu estudo as conexões entre a ciência e a política, de modo que é um tanto difícil me intimidar com conversas sobre qual ciência é "politicamente relevante".

A: Argumentos de autoridade também não me intimidam, de modo que não faz qualquer diferença para mim os seus trinta anos de estudo.

P: *Touché*... Mas a sua questão era: "O que eu posso fazer com a ANT?" Eu respondi: nenhuma explicação estruturalista. As duas são completamente incompatíveis. Ou você tem atores que realizam potencialidades e eles não são atores de fato, ou você descreve atores que estão atualizando virtualidades (esta é a maneira de Deleuze, a propósito), e isto demanda textos muito específicos. Sua conexão com aqueles que você estuda demanda protocolos bem específicos de trabalho – eu acho que é isso que você chamaria de "postura crítica" ou "relevância política".

A: Então em quê somos diferentes? Você também quer ter uma postura crítica.

P: Sim, talvez, mas estou certo de uma coisa: não é automático, e na maior parte do tempo, ela vai falhar. Duzentas páginas de entrevistas, observações, etc. não farão, de qualquer jeito, nenhuma diferença por si mesmas. Para serem relevantes, outro conjunto de circunstâncias extraordinárias é exigido. Trata-se de um evento raro. Exige um protocolo imaginativo incrível.

Tão grande, tão raro, tão surpreendente quanto Galileu com seu pêndulo, ou Pasteur com seu vírus da raiva.

A: Então o que eu devo fazer? Rezar por um milagre? Sacrificar uma galinha?

P: Mas por que que você quer que seu pequeno texto seja automaticamente mais relevante para aqueles a quem ele se refere do que, digamos, para um laboratório gigante de ciências naturais? Olhe o quanto leva pra os chips da Intel™ se tornarem relevantes para os telefones celulares! E você quer que todos tenham um rótulo "LSE™ inside" sem nenhum custo? Para se tornar relevante você precisa de trabalho extra.

A: Justamente o que eu precisava: a perspectiva de mais trabalho ainda!

P: Mas esse é o ponto: se um argumento é automático, pronto de antemão, em todos os propósitos, então este argumento não pode ser científico. É simplesmente irrelevante. Se um estudo é realmente científico, ele pode falhar.

A: Muito animador, foi muito gentil você me lembrar que minha tese pode falhar!

P: Você confunde ciência com posição de superioridade. Diga-me, você é capaz de imaginar um único tópico para o qual, por exemplo, a sociologia crítica de Bourdieu, da qual você gosta tanto, não seja aplicável?

A: Mas eu não posso imaginar um único tópico para o qual a ANT seja aplicável!!

P: Formidável, você tem razão, é exatamente isso o que eu penso...

A: Isso não pretendia ser um elogio.

P: Mas eu o tomo como um verdadeiro elogio! Uma aplicação de alguma coisa é tão rara quanto um bom texto de ciências sociais.

A: Deixe-me respeitosamente lembrá-lo que, com toda sua excepcionalmente sutil filosofia da ciência, você ainda não me disse como escrever um.

P: Você estava tão ansioso em adicionar molduras, contextos, estruturas, à sua "mera descrição", como você poderia ter me escutado?

A: Mas qual a diferença entre um bom e um mau texto em ANT?

P: Agora sim, esta é uma boa questão!

A: Finalmente?

P: Finalmente! Resposta: a mesma que existe entre um bom e um mau laboratório. Nem mais, nem menos.

A: Bem, ok, hum, obrigado... Foi gentil de sua parte conversar comigo. Mas acho que depois de tudo, ao invés de ANT... Estava pensando em utilizar a teoria dos sistemas de Luhmann como um enquadramento subjacente – ela parece ser bem promissora, "autopoiesis" e tudo mais. Ou talvez eu vá usar um pouco de ambas.

P: Hum...

A: Você não gosta de Luhmann?

P: Eu deixaria de lado todos os "enquadramentos subjacentes", se eu fosse você.

A: Mas, o seu tipo de "ciência", pelo que pude notar, significa quebrar com todas as regras de nosso treinamento em ciências sociais.

P: Eu prefiro quebrá-las todas e seguir os meus atores... Como você disse, eu sou, no final, um realista ingênuo, um positivista.

A: Sabe o que seria realmente legal? Uma vez que ninguém por aqui parece entender o que a ANT é, você deveria escrever um guia sobre ela. Isso certamente faria nossos professores saberem o que ela é e então, se me permite dizer, eu não quero ser indelicado... mas talvez assim eles não tentariam nos empurrar tanto para ela... se você entende o que quero dizer...

P: Então, é tão mal assim? Hum, um guia?

A: Veja, eu sou apenas um estudante de PhD. Você é um professor. Você já publicou muito, você pode arcar com coisas que eu não posso. Eu tenho que escutar meu orientador. Eu simplesmente não posso levar seu conselho muito adiante.

P: Então, por que veio até mim? Por que tentou usar a ANT?

A: Na última meia-hora, devo confessar, estive me perguntando a mesma coisa...

Nota dos tradutores

Traduzido do original: "A prologue in form of a dialog between a Student and his (somewhat) Socratic Professor". *In* Avgerou, C.; Ciborra, A.; Land. F.F. (orgs.). 2004. *The Social Study of Information and Communication Study*. Nova Iorque: Oxford Univ. Press, pp. 62-76.

Cotejado com as seguintes versões: "On the Difficulty of being an ANT: An Interlude in Form of Dialog". *In* Latour, B. 2005. *Reassembling the Social – an Introduction to Actor-Network Theory*. Oxford: Oxford Univ. Press, pp. 141-156. E: "Comment finir une these de sociologie. Petit dialogue entre un étudiant et um professeur (quelque peu socratique). *In* Caillé, A.; Dufoix, S. (orgs.). 2004. Une théorie sociologique générale est-elle pensable?. *La revue du M.A.U.S.S.*, n. 34, pp. 154-172.

A primeira versão em inglês e a versão francesa estão disponíveis em http://www.bruno-latour.fr

tradutor **José Glebson Vieira**
Doutorando em Antropologia Social / USP
tradutor **Leandro Mehalem de Lima**
Mestrando em Antropologia Social / USP
tradutor **Uirá Felippe Garcia**
Doutorando em Antropologia Social / USP
revisor técnico **Ana Cláudia Marques**
Professora do Departamento de Antropologia / USP

Recebido em 20/01/2007
Aceito para publicação em 30/01/2007

Como não terminar uma tese: pequeno diálogo entre o estudante e seus colegas (*after hours*)

Stelio Marras

Terça-feira, já noite, o estudante sai da sala do professor e mal se dá conta das horas transcorridas lá dentro. Do lado de fora, as luzes em torno ao prédio já se insinuavam e invadiam os corredores da London School of Economics. Como estupefato, o estudante cerra a porta atrás de si e segue com um olhar distante, circunspecto e ligeiramente perturbado, vagueando passos vacilantes e murmurando frases incompletas. Ele nem repara no colega, parado bem diante dele, à espera de ser reconhecido.

Colega: Ei, estou há mais de uma hora te esperando pra saber como foi essa conversa com o professor...

Estudante: Opa, como vai? Desculpe a distração, mas é que ainda estou sob efeito da conversa, nem sei bem o que pensar...

Colega: Posso imaginar... Escute, por que não vamos até a biblioteca, você vai voltando a si e me conta o que se passou lá dentro?

Estudante: Pode ser... Mas, se quer saber, já digo que o problema começa a ser menos o que se passou lá dentro e mais o que se vai passar aqui fora, isso sim. Já me pergunto sobre o que eu vou fazer com meu doutorado, meu *Organization Studies*... Que ironia: eu devia mudar para *Desorganization Studies*. E pensar que tudo começou com a maldita leitura de *Mil Platôs*... Eu devia mesmo era continuar do modo como já vinha fazendo e tudo seria mais simples, menos tormentoso ao menos. Eu terminaria essa tese com os funcionalismos e estruturalismos clássicos e duvido que fosse encontrar problemas na defesa. Além do mais, nós aqui temos formação em Ciências Sociais, é verdade, mas não é essa a área de meu *Phd*. Eu sou um engenheiro de sistemas, ora bolas...

Colega: Eu sou das Ciências Sociais, mas não creia você que as coisas sejam muito mais tranqüilas para nós. Não tenha dúvida que essas reviravoltas contemporâneas também nos atingem com grande impacto e não raro desassossego. Em todo caso, a entrevista com o professor foi assim tão destrutiva?

Estudante: Ao contrário, terá sido construtiva. O problema é que se eu verdadeiramente me deter nessas novas tecnologias sociológicas, como a *Actor-Network-Theory*, vou ter que reformular minhas hipóteses, acho mesmo que escolher outro objeto, recomeçar a minha tese, talvez nunca terminá-la...

Colega: O problema, posso imaginar, é que, uma vez que a gente tomou contato com esses autores – Deleuze e Guattarri, Latour, Strathern, Viveiros de Castro, Wagner, Tarde e tais –, como agora desconhecer ou evitá-los, não é mesmo?

Estudante: Talvez você tenha razão, mas digo que meu maior incômodo na conversa com o professor foi descobrir que este método da ANT se mostra ainda mais apropriado para as coisas ou os fenômenos que mudam rapidamente...

Colega: E o que não muda rapidamente hoje em dia, não é?

Estudante: Claro, e você pode bem imaginar o quanto essas organizações que eu estudo mudam de um para outro instante. Técnicas, produtos e serviços constantemente desenvolvidos e substituídos, mercados que se criam e desaparecem, determinações políticas de tudo quanto é tipo e origem, diferenças que não param de surgir entre países... Entende agora minha aflição?

Colega: Entendo que essa ANT se mostra como um método especialmente recomendado para domínios instáveis...

Estudante: Talvez, que seja, mas seria preciso ver o que você mesmo entende por domínios instáveis...

Colega: Está certo, acho que o professor não reconheceria de bom grado o que parece suposto em minha afirmação: isso de que o mundo divide-se entre aquilo que é estável e aquilo que é instável. Seria como repor os dualismos que ele recusa, não? Seria novamente repartir o mundo em dois modos distintos e opostos. Sim, compreendo melhor agora, mas estou apenas sugerindo que as coisas, não importa se sociais ou naturais, humanas ou não-humanas, elas experimentam momentos de instabilidade e estabilidade. Seriam instáveis enquanto estão envolvidas em controvérsias, e estáveis quando se fecham naquilo que Latour denominou de "caixas-pretas". E então se estabilizam como naturais ou sociais.

Estudante: Em todo caso, o professor me falou que as outras teorias sociais, agora já antigas, "elas são boas para coisas substantivas".

Colega: Ou seja, para domínios estáveis, sociologias estáveis; para domínios instáveis, sociologias como a ANT... Quer dizer, a "sociologia do social", conforme denomina Latour em seu recente *Reassembling the social*..., pode ser até adequado para um mundo estável, isto é, de pouca proliferação, de tempo ordinário, da ordem ordinária das coisas, por assim dizer. Mas não quando vemos o mundo em proliferação com diferentes velocidades de coisas sendo criadas e entrando a todo momento em associação. Penso então que, para a ANT, antes de nos determos na ontologia das entidades, devemos é flagrar a ontogênese delas. Antes do que *são*, o como *vêm a ser*. Ou dizer: antes dos estados estáveis, devemos seguir os estados instáveis. Ou ainda: antes das purificações, as misturas. Ali onde a ação social se mostra mais confusa, mais múltipla, mais imprevisível, o recomendado é seguir os atores nas relações intrincadas que eles formam...

Estudante: Seguir os atores... foi isso o que ele disse...

Colega: Para nós, antropólogos, essa ANT supõe uma metodologia etnográfica.

Estudante: de fato, o professor me falou em "voltar ao objeto", "voltar ao empiricismo".

Colega: Sim, teoricamente, esses atores não devem se definir de antemão, prematuramente, como se o mundo fosse dividido entre coisas sociais e coisas não-sociais, aqueles que atuam e aqueles que não atuam. Se as coisas, não só os humanos, também podem ser sociais, o social, por sua vez, não pode mais ser tratado como coisa – aí no sentido durkheimiano. Mas, atente, social e ator não se referem exclusivamente aos humanos. Latour fala em agentes. Ou melhor, actantes. Aliás, eu diria que a ANT se mostra especialmente profícua em fenômenos ou coisas de, vamos dizer, alta actância...

Estudante: Hein...???

Colega: ...isto é, quando a atuação é múltipla, heterogênea, movimentada, veloz, cheia de deslocamentos e sobretudo propícia à conectividade com outros agentes em rede. No caso de seus *Organization Studies*, são as suas novas máquinas, as suas culturas, os seus índices de bolsas de valores, seus técnicos e executivos, tudo junto, tudo se organizando e se desorganizando mutuamente...

Estudante: E isso pra não falar de meu próprio ponto de vista, que seria mais um ator a ser considerado. E aí o problema da subjetividade do analista, e portanto da análise. Problema que não seria problema, repito, se eu apenas me valesse dos estruturalismos e funcionalismos...

Colega: Certamente, meu caro amigo, mas pelo menos 50 anos já se passaram desde a hegemonia desses métodos, dessas teorias. Depois veio o pós-modernismo, e então o sujeito – ou melhor, os sujeitos – e seus pontos de vista tomaram a cena...

Estudante: Tomaram a cena, decerto, mas parece que não resolveram o drama. Criaram, isso sim, um impasse, uma paralisia cética, epistemológica, já que a afirmação desses pontos de vista levou a mundos enclausurados, incomensuráveis, incomunicáveis entre si. A objetividade foi desacredita e só sobrou uma tal subjetividade estéril.

Colega: Bem, parece que sua conversa com o professor foi mesmo produtiva...

Estudante: Claro, não digo o contrário. Foi sim produtiva, ainda que angustiante... De todo modo, eu comentei com ele sobre essa escolha, parece que terrível escolha...

Colega: Latour fala em "escolha cominatória", valendo-se desse vocabulário católico usado para ameaçar aqueles que se recusam a remir seus pecados... Ele afasta portanto o que já havia definido como a crítica ou a epistemologia moderna. Não se pode ser obrigado a optar entre causalidade simbólica ou social e causalidade material ou naturalista. Por isso, se até agora ele privilegiou o tema do naturalismo na sua obra, em seu novo livro, *Reassembling the social*..., ele passa a enfrentar isso que poderíamos chamar de sociologismo. Assim é como entendo. Quer dizer, depois de trabalhar sobre os ajuntamentos ("*assemblages*", diz ele) que a noção purificada de natureza permite (ou permitia, quando pensávamos que éramos modernos), quis agora investigar o que é *ajuntado*, por assim dizer, nisto que se chama sociedade. Ou melhor, reclama ele, é preciso "reunir o social não numa sociedade, mas em um coletivo". Assim como as ciências naturais estariam fundadas sobre fenômenos estabilizadamente naturais, também as ciências sociais estariam fundadas em fenômenos estabilizadamente sociais. Veja essa nota à página 39 deste seu novo livro: "Causas e efeitos são somente um modo retrospectivo de interpretar *eventos.* Isto é verdadeiro tanto para o evento 'social' quanto para o 'natural'". Quer dizer, as causas são sempre distribuídas entre os agentes quando em relação. É sempre o faz-fazer. Não há uma causação simples entre agentes, mas uma concatenação complexa entre mediadores.

Estudante: ... e daí que vai por água baixo essa terrível escolha entre objetividade e relativismo, não é?

Colega: De fato, você sabe que Latour ressoa essa questão, no livro *Ciência em ação*, como as duas faces de Jano... Eu entendo que o problema da escolha epistemológica é o mesmo problema da divisão ontológica entre natureza e sociedade que o mundo moderno oficialmente fundou. Não é essa a hipótese central do *Jamais fomos modernos*? Aí se localizaria a origem da Guerra das Ciências, essa disputa entre o realismo das ciências naturais e o construtivismo das humanidades, a oposição dura entre objeto e sujeito, coisa e representação, enfim, todo o corolário de dualismos que irriga a imaginação moderna, ocidental ou, pra dizer com Strathern, euro-americana... Já vi Latour se referir mais de uma vez à alegoria de Platão, n'*A República*, como para mostrar que essas dicotomias remontam a antigas origens, até que finalmente formalizadas pelas filosofias modernas. Veja aqui o *Políticas da Natureza*, por exemplo... (*abre seu caderno de anotações e passa a folheá-lo*): diz ele que "jamais, desde as primeiras discussões dos Gregos sobre a existência da vida pública, se falou de política sem falar de natureza." Mas, nessa alegoria

da Caverna, o social aparece como sinônimo de tirania, vida pública, política, subjetividade, representação, qualidades segundas; enquanto a ciência responderia pela objetividade, a verdade e o real, o domínio do Sábio, as qualidades primeiras. Aqui, o indiscutível das verdades cala o inferno ignorante e obscuro do mundo social. Em todo caso, o que disse o professor sobre o relativismo?

Estudante: Esse parece ser um ponto importante. Escolher entre relativismo ou realismo seria novamente incorrer nesses dualismos já desacreditados. Seria escolher, como você já lembrou, entre uma ou outra face de Jano... Ao professor eu então perguntei se ele associava objetividade a relativismo...

Colega: E então?

Estudante: Ele falou não em relativismo, mas em relatividade.

Colega: Latour já falou numa espécie de reforma do relativismo. Acho que ele aceitaria essa alcunha desde que o relativismo não fosse um relativismo cultural, já que isso implicaria aderir ao grande divisor moderno, que ele evidentemente recusa. Para ele, a questão é "como nos tornarmos bons relativistas".

Estudante: O problema não me parece tão simples. Já terminando nossa conversa, o professor me disse que "no fim, eu sou um realista ingênuo, um positivista..."

Colega: Acho que entendo o que ele quis dizer...

Estudante: Mesmo?

Colega: Entendo da seguinte maneira: um realista, como por exemplo tende a ser um cientista natural convencional, afirma que a realidade ou o real é um domínio dado, exterior e transcendente às ingerências humanas, às paixões da sociedade e da política. Na versão mais dura, o próprio humano não passa de um dado natural, um caso particular da natureza. É a velha e conhecida visão biológica do homem, o naturalismo. Alguns cognitivistas pensam assim também. Por exemplo, um autor como Steve Pinker, professor de psicologia em Harvard, se serve da psicologia evolucionista, da genética comportamental ou da neurociência para afirmar que o homem não nasce como uma tábula rasa, mas que as informações, os dados naturais, são já algo inato. Para ele, a criação, a sociedade, não passa de um aporte de segunda ordem. O que realmente conta é a natureza universal moldada pelos imperativos da evolução ou a natureza particular que o indivíduo carrega em si pelo acaso das mutações – naturezas passíveis, em todo caso, de serem conhecidas e mesmo modificadas pelas ciências duras. Na versão menos canônica do realismo, o real, como dado de natureza, manifesta-se em alguns domínios e objetos do mundo, enquanto deixa para a sociedade, quer dizer, o humano, a cultura, a subjetividade e a volição dos grupos e indivíduos, o porvir da construção, que por definição é arbitrária. Claro que há, você sabe, mil variantes entre uma e outra versão. Como disse Latour, os modernos, em sua prática de purificação crítica, foram invencíveis na habilidade de combinar transcendência e imanência, ora afirmando o natural como dado, ora o social jogando esse papel.

Estudante: Foram? Não são mais?

Colega: Pois é, às vezes também penso nisso...

Estudante: Mas continue. Quero voltar a isso adiante...

Colega: Bem, eu dizia que para o Latour, como eu entendo, a prática de purificação da realidade por meio dos grandes divisores tem se tornado cada vez mais, vamos dizer, impraticável. A prática da proliferação dos quase-sujeitos-quase-objetos, mistos de nem bem natureza nem bem sociedade; essa prática que veio se proliferando mais e mais, então por reação aos mecanismos purificatórios, teria recentemente se tornado impossível de ser mantida escondida ou epistemologicamente inconcebível. Quer dizer, isso que seguia sub-repticiamente num plano oficioso, incognoscível oficialmente, já não poderia, não

pode mais se manter assim, tal sua presença cada vez mais flagrante – os avanços da biotecnologia, como a modificação genética de organismos, são aí sempre citados com exemplo gritante. A máquina de purificação ficou atulhada (Latour fala na recente "multiplicação de exceções") e não consegue mais – ou não facilmente, quando ainda pensávamos que éramos modernos – depurar os fenômenos e distribuí-los em seus respectivos cantões: o da Natureza e o da Sociedade...

Estudante: Ou seja, você está me dizendo que o realismo da Natureza e o construtivismo da Sociedade não servem mais – se é que algum dia serviram, segundo essa hipótese dele – para produzir conhecimento...

Colega: Sim, acho que é isso, mas eu apenas observaria, ainda, que o realismo, embora normalmente associado ao domínio da Natureza – afinal, não somos naturalistas? – é também reclamado pelos cientistas sociais, que falam em "realidade social", enquanto muitos deles acusam os cientistas naturais de construtivistas. Parece que essa disputa por causas e determinismos da realidade é o que ficou conhecido, a partir dos anos 1980, como Guerra das Ciências. É o acirramento entre naturalismo e sociologismo, universalismo e relativismo. A ciência é verdadeira ou falsa? Essa guerra expressaria a divisão moderna entre três categorias em disputa do conhecimento, que Latour identifica como as três diferentes estratégias da crítica moderna: a naturalização, que tem como objeto "as coisa-em-si", essa natureza no singular; a socialização, cujo objeto são os "homens-entre-eles", a política e a cultura no plural; e a desconstrução, ligada ao plano da retórica e dos efeitos de verdade, plataforma dos autores identificados como pós-modernos. Diz Latour que se os três repertórios são potentes em si mesmos, eles contudo não conseguem – porque não podem – se combinar. É como se as mediações entre os pólos que disputam a causa das coisas e fenômenos – a um só tempo objeto e forma das *redes*, propriamente ditas – nunca fossem senão estados transitórios, meros intermediários sem dignidade, ontologias negativamente instáveis ao aguardo da depuração epistemológica moderna. O tabu da mistura funda a purificação. Mas, vice-versa, o mesmo.

A essa altura, os estudantes conversavam de pé na entrada da biblioteca há cerca 20 minutos. O fluxo de alunos já diminuía desde que disparara o sinal para o último período das aulas noturnas. O colega combinara com um amigo brasileiro fazer mais um serão noite adentro para as provas de fim de semestre. Iriam aproveitar o after hours da biblioteca nesta terça-feira. Lá dentro, o colega brasileiro, já afundado numa dezena de livros abertos e espalhados sobre a mesa, aguardava enquanto consultava e fazia anotações.

Colega: Vamos entrar? Apresento a você meu colega brasileiro e continuamos nossa conversa. Estamos justamente estudando esses temas contemporâneos.

Estudante: Já é tarde, mas confesso que o interesse tomou o lugar do cansaço. Vamos lá.

Colega: Ali está o meu colega...

Colega Brasileiro: Como vai? Achei que não vinha mais...

Colega: Desculpe o atraso, mas pelo menos já comecei a pensar sobre os nossos assuntos... Este é o estudante que teve hoje aquele encontro com o professor...

Colega Brasileiro: Ah, sim? Vamos sentar... E como foi essa conversa?

Estudante: Estávamos justamente comentando... Paramos no debate realismo-construcionismo...

Colega: Eu dizia sobre o modo como Latour, conforme eu entendo, tenta escapar desse dualismo. Quer dizer, o desafio parece ser o de ressalvar a noção de verdade...

Colega Brasileiro: Ou sobretudo a prática da verdade, mais do que a noção...

Colega: É *verdade*... e evitando assim os subjetivismos paralisantes dos pós-modernistas, os impasses contemporâneos do relativismo, tal a reificação das culturas como se fossem mônadas...

Colega Brasileiro: Mas mônadas leibnizianas, assim fechadas, circunscritas, incomunicáveis; e não as mônadas abertas de Tarde...

Colega: Igualmente *verdade*..... Enfim, o desafio seria então evitar esse relativismo cultural, sem contudo cair de volta nas malhas do objetivismo realista próprio das ciências naturais e da mentalidade naturalista.

Estudante: Eu posso entender isso, mas, como eu disse: o professor terminou a conversa confessando-se "um realista ingênuo, um positivista"

Colega: Eu sei, amigo, eu sei que parece contraditório, ou pior, conciliatório. Mas não é isso. Abolir os dualismos de que fala Latour e outros autores desses que estamos estudando, abolir o Grande Divisor Natureza e Sociedade, não é conciliar os termos opostos. Não há acordo com o Acordo Moderno. Parece bem que poderíamos aproximar a ANT de Latour, o *experimento* de Strathern e a *criatividade* de Wagner nessa imperiosa necessidade de se desvencilhar das explicações prematuramente formadas, como o social, o natural, a cultura ou a sociedade, que no mais das vezes produzem tautologias, barram as descrições, substancializam de antemão os agentes, julgam antes de descrever, cristalizam ou reificam esses domínios de realidade, tornam as entidades incomensuráveis e portanto mal comparadas. Essas estratégias (modernas, diria Latour) fazem encarcerar imediatamente as realidades nos impasses do relativismo. As *realidades*, elas mesmas, são um produto do *experimento* antropológico – e não por isso menos *reais*, senão bem ao contrário.

Colega Brasileiro: Pois é, seria menos real lançar mão de analogias, partilhar de nossos "sistemas de significado" quando nos aventuramos a compreender os outros modos de criatividade, como sugere Wagner? Para ele, conforme eu começo a entender, não apenas conhecer é criar, mas a invenção seria a única maneira de conhecer. E como toda criação só se faz por analogia, o conhecimento é sempre uma "tradução", um emparelhamento de conceitos. Você veja: Wagner escreve *A invenção da cultura* aí por meados dos anos 70 e parece adiantar uma resposta ao problema pós-moderno sobre as condições de conhecimento do outro – o tal problema da objetividade e da subjetividade – antes mesmo que eles viessem a formulá-lo...

Colega: Eu dizia que a realidade, conforme Latour parece sugerir, seria tanto a mistura quanto a purificação, tanto aquilo que aparece instável nas controvérsias e nas operações oficiosas de recinto quanto aquilo que se estabilizou – e nos mesmos recintos.

Estudante: Perdão, mas o que você entende por recinto?

Colega: Eu estou pensando sobretudo nos laboratórios...

Colega Brasileiro: Os laboratórios, sem dúvida... Mas eu mesmo, permitam dizer, tenho pensado que podemos, senão devemos, expandir essa noção de recinto, reconhecer nela um valor heurístico maior, e para além dos laboratórios. Quero dizer: que são os recintos? Penso que é tudo aquilo cuja função é fechar, tal uma caixa, assim criando simultaneamente, no mesmo ato, um dentro e um fora. É aquilo então que serve para separar e conhecer agentes em situações controladas de misturas e purificações sucessivas. Mas as misturas servindo para purificar. Um recinto serve para conter agentes, fazer com que eles ajam de modo sempre estável. Ou seja, um recinto deve conter ou controlar os processos de mudança e transformação. Separação, controle, contenção, estabilização – eis as funções de um recinto. Um recinto pode ser, por exemplo, um microtubo de laboratório, onde se deposita material genético, como ainda uma sala de cultura, dentro também de um laboratório, ou um fluxo laminar, onde se

manipula, com todos os cuidados e evitações contra contágios e contaminações, os agentes biológicos que se quer conhecer. Eu cada vez mais penso que esse modo prático de conhecimento, modo de contenção dos recintos, é algo que se espraia muito além dos laboratórios. Sim, vejam: a geladeira comum que temos em casa, não é ela um recinto, e como tal destinado a conter processos de deterioração e estabilizar o mais que pode os agentes lá dentro? E já dentro da geladeira, não há lá outra coleção de pequenos recintos? Pensem nos recipientes onde guardamos alimentos, nos potes de iogurte, enfim, haveria uma infinidade de exemplos, não? Quer dizer, a prática *recintual*, se assim podemos conceituar, é uma prática comum entre nós, tão cotidiana e familiar que, talvez por isso mesmo, não nos damos conta de seu valor, por assim dizer, cosmológico. É já um dado, que mal nos apercebemos dele. E não é uma prática, penso eu, exclusiva das coisas e objetos. Simetricamente, considerem o presídio, o hospital, a escola ou o museu de artes: não são recintos com semelhantes ou combinadas funções? Separa-se e contém-se o criminoso e o louco, produz-se a criação de jovens educados e civis, distingue-se o que é arte daquilo que não é. Mesmo a noção de cultura, como algo fechado e que fornece identidade aos que nela se inscrevem, também aí não se manifesta o modo *recintual* de pensamento e ação?

Colega: Bem, pelo que sei, sua tese tem se encaminhado por essa, vamos dizer, heurística dos recintos, não é? Você sabe, acho isso muito interessante; mas voltemos às disputas entre naturalismo e sociologismo. Eu dizia que o ponto de Latour, não custa insistir nisso, seria dar uma mesma medida, uma mesma dignidade ontológica e epistemológica à prática oficiosa, tal como ocorre em relação à oficial. É isto que entendo como a operação intelectual simétrica. É não mais repartir entre domínios da sociedade (o pólo das ciências sociais, humanidades) e domínios da natureza (o pólo das ciências duras, as exatas e naturais). Se é no mundo do meio (Império do Centro, na expressão dele) que se torna flagrante a presença dos híbridos, mistos de natureza *e* sociedade à espera de "purificação" como natureza *ou* sociedade, então nós pensamos *ainda* como modernos (tal uma concepção de mundo, uma imagem de realidade), quando seguimos dividindo as coisas desse mundo do meio (as pessoas, as práticas, os objetos, os discursos) entre fatos naturais e fatos sociais. Deixar de ser moderno (exigência de uma antropologia simétrica somente possível a partir de uma visão não-moderna) implica centrar atenção à proliferação cada vez maior dessas entidades misturadas, que estaria conhecendo um crescimento em escala até então incomparável. Deixar de ser moderno, enfim, é assumir a consciência de que a modernidade, como diferença lógica e histórica em relação aos outros coletivos, nunca existiu *de fato*. É daí a sugestão de Latour em acompanhar etnograficamente a feitura dos fatos (como os produzidos nos laboratórios científicos) para assim "traçar o espaço simétrico" que separa essas duas zonas ontológicas. Descrever esse espaço é, segundo ele, a "tarefa da antropologia do mundo moderno". Aqui, em *Políticas da Natureza*, ele reclama repetidas vezes pelo abandono dos "conceitos antigos de política e de natureza". Eu leio para vocês: "as noções de natureza e de política já haviam sido desenhadas, ao longo dos séculos, para *tornar impossível* qualquer reconciliação, qualquer síntese, qualquer combinação entre os dois termos". Ele fala aqui que, "desde o mito da Caverna, é a *unidade* da natureza que produz todo o benefício político." Para os modernos, então, a natureza, no singular, funda as políticas, no plural, como as políticas fundam a natureza. "Jamais houve outra política senão a da *natureza* e outra natureza senão a *da* política." Quer dizer, a natureza, no singular, aparece como definitivamente imprópria para representar o global. Mas a cultura,

também no singular, apresenta simetricamente o mesmo problema. Daí que seja preciso, diz ele, livrar-se da noção de "natureza já composta, já totalizada, já instituída para neutralizar a política." Livrar-se, portanto, do absoluto e transcendental. Romper com a reserva de verdades, fundar uma nova teoria da ciência, mas igualmente – ou melhor, simetricamente – uma nova teoria do social.

Estudante: Seja. Então nos livramos da política e da sociedade, de um lado, e da ciência e da natureza, de outro. Nos livramos desses conceitos totalizadores e ficamos com os fragmentos? A verdade ou o real não se apreende senão no fragmentário? É isso o que sugerem?

Colega: Se fosse assim reencontraríamos os impasses pós-modernos e seus fragmentos de verdade, que nem sequer se juntam uns aos outros.

Estudante: Lembro de o professor me explicar que o problema não é o de partir de um ponto de vista subjetivo, mas o de ficar nele, isto é, se aferrar a ele e não conseguir, disse ele, "tornar-se apto a viajar de um quadro de referência para outro". Embora injuriado, tive o cuidado de anotar essa observação...

Colega: Como seja, eu acho que a questão não é totalizar ou destotalizar. Digamos de novo: em que consiste essa crítica simétrica? O que a faz simétrica senão, justamente, a recusa de tomar sociedade e natureza separadamente? Este trecho de *Jamais fomos modernos* parece claríssimo: "A sociedade, como sabemos agora, também é construída, tanto quanto a natureza. Se formos realistas para uma, devemos sê-lo para a outro; se formos construtivistas para uma, também devemos sê-lo para ambas" E um pouco adiante: "é preciso compreender ao mesmo tempo como a natureza e a sociedade são imanentes – no trabalho de mediação – e transcendentes – após o trabalho de purificação". Já aqui não vamos ter dificuldade com a afirmação dele em *Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches*: de que "construção e realidade são sinônimos". Mas, do modo como eu entendo, essa operação de simetrização no interior da modernidade (que então deixa de ser moderna), nos prepara para a antropologia comparada. Quer dizer, não devemos mais falar de sociedade – nem nossa, nem dos outros –, mas de coletivos, isto é, mistos de naturezas, no plural, e culturas, também no plural. Mas, querem saber?, nem plural nem singular; me convenço cada vez mais de que o melhor seria se livrar de uma vez por todas desses conceitos já tão viciados de natureza e sociedade e cultura, isso sim. A essa altura, são palavras que mais confundem do que ajudam. Eu exageraria dizendo que deviam até entrar para um índex intelectual. Mas o caso é que todos – nós e eles – somos coletivos. Somos simetricamente coletivos. Não é isto que ele chama de "a velha matriz antropológica", esta a grande mensagem de Latour? O que está em pauta é recusar a começar a análise pelos pólos. Diz ele: "Os pólos não são mais o ponto de apoio da realidade, mas sim resultados provisórios e parciais". Daí que seja preciso, ele continua, "integrar o trabalho de purificação como um caso particular de mediação".

Colega Brasileiro: Sobre esse problema da constituição da realidade, eu li há pouco Paul Rabinow, no livro de ensaios *Antropologia da razão*, que lembra o debate entre Foucault e Chomsky a respeito da noção de natureza e sua relação com o domínio do humano. Foucault entende que a boa pergunta não é sobre o que há de natural no homem – o quanto há ou onde começa e onde termina –, mas sim sobre qual o funcionamento dessa concepção na nossa sociedade. Isto não é perguntar-se sobre como uma verdade se constitui? Eis aí, vamos reconhecer, outro modo de recusar a noção heurística de natureza humana. Não há natureza fora da política, da história, da *problematização*.

Colega: Pensando bem, me redimo: talvez nem sequer devamos enviar a natureza para o

ostracismo. Só não devemos é começar com ela. Assim também com a sociedade. A universalidade dos fatos parece ocorrer na capacidade de extensão e estabilização das redes em que eles se enredam. Então, uma vez que acompanhamos e descrevemos os fenômenos etnograficamente, empiricamente, tal como se formam e agem em rede, tal como se estabilizam – mas esse é um processo, um trabalho, e não um dado – aí poderemos até chamá-los, por que não?, de *naturais ou sociais*. Poderemos, finalmente, reencontrá-los em sua cristalina verdade, não tenhamos vergonha de dizer. Sua evidente e demonstrada realidade. Vamos dizer assim: quando as coisas se purificam, seja em natural seja em social, elas se estabilizam, se fecham em caixas-pretas, se tornam, para os modernos, uma verdade. Esse é o plano oficial. Penso que a perspectiva moderna não o negaria. O problema está na assimetria que esta verdade assume quando é evocada como transcendente à outra que a constitui (a verdade da mistura e do instável, do controverso e dos fatos em construção). Mas para a perspectiva não-moderna, essas ações anteriores à estabilização, e que permanecem oficiosas para a epistemologia moderna, são igualmente verdadeiras. Sem uma, aliás, não é possível explicar a outra. Acho que é nesse sentido que o professor lhe falou de ser um realista. Vendo simetricamente a partir do meio – e já abandonando a totalização nos pólos, nos *coletores*, como diz ele –, as essências (natureza, sociedade) tornam-se acontecimentos. Ora, acontecimentos não são pura realidade? Real, antes de tudo, é a ação. Rejeitar essas verdades, denunciando-as como construídas, já parecerá uma atitude tão ingênua ou insuficiente quanto tomá-las como dadas *antes* que elas sejam trabalhosamente, digamos assim, *dadificadas* – seja no trabalho de laboratório, seja no da política. Depois de penosa labuta, o dado é dadificado. Quanto mais fabricado, mais objetivo ele se torna – e não *mais subjetivo*, como resultaria da crítica construtivista. Latour diz que a natureza, no singular, "nunca foi estável". Ora, o chamado aqui é por desestabilizar o que antes era dado como estável (que é a natureza, previamente unificada, mas também a sociedade). Essa tarefa de estabilizar o fato diria respeito a interiorizar o que, antes, era a realidade exterior. O "lá fora" das coisas, isto sim deve ser abandonado. A realidade está dentro da caverna de Platão tanto quanto fora dela. Sim, a verdade existe.

Colega Brasileiro: "O que existe deve ser tomado a sério. Porque existe", escreveu Mário de Andrade em seu idílio *Amar, Verbo Intransitivo* – um literato brasileiro não obstante modernista.

Colega: Mas, enfim, acho que agora está claro esse chamado de Latour para substituir a "sociologia do social" pela "sociologia das associações", esse recuperar os sentidos originais presentes na fundação das ciências sociais, em especial pelas propostas de Gabriel Tarde – propostas, aliás, logo subsumidas pelas de Durkheim, que se tornaram então a versão oficial e operatória do conhecimento a respeito do que consiste e como funciona a sociedade ou o social. Trata-se de substituir a tautologia durkheimiana, segundo a qual o social se explica pelo social, pelo "princípio de conexão" de Tarde, que toma o social como um "fluido circulante" a ser seguido pela investigação. Se tudo conectado (biologia, eletrônica, mercado, artigos, financiamentos, humanos e não-humanos), agora não deveríamos mais falar do *social* como um domínio purificado dos homens-entre-eles, tais os *atores sociais* que a sociologia clássica sempre teve como objeto, mas sim do *coletivo*, esse novo mundo que no entanto sempre existiu na versão oficiosa da modernidade. Não mais os homens-entre-eles das ciências humanas, nem as coisas-em-si das ciências naturais – mas ambos e em formação simultânea, e não prematuramente dados. O social, como um todo (Durkheim), não deve explicar a parte, mas a parte explicar o todo (Tarde,

Latour). A inversão consiste portanto em partir do menor para o maior.

Colega Brasileiro: Contra a noção durkheimiana de social, a propósito, podemos listar Roy Wagner e seu texto de 1974. Acabei de fichar: "Are there social groups int the New Guinea Highlands?" É um texto, como *A invenção da cultura*, que mais uma vez antecipa o centro nervoso das discussões que viriam adiante em antropologia. Ali ele denuncia o determinismo social a sustentar uma tal "natureza grupal" (*groupiness*) das interações humanas. Denuncia essa noção de sociedade fundada numa ciência da integração social, essa sociologia que está na base de uma antropologia social. Dado o imperativo do *groupiness*, da regularidade, ordem e leis e normas, lá foram os antropólogos atrás do que preenchia essa função entre os nativos. É daí a compreensão do parentesco como jurisprudência e economia corporada, o estudo dos "sistemas de descendência" e das "instituições" formadas nas sociedades tribais pela transmissão de direitos e propriedade. O parentesco, e também a filiação, existiam para promover a solidariedade. Apesar do enfoque sobre os simbolismos, sobre as contradições e os paradoxos das sociedades nativas, enfoque que autores como Mary Douglas e Victor Turner empreenderiam; apesar mesmo do enfoque sobre a reciprocidade do estruturalismo de Lévi-Strauss, ainda assim, diz Wagner, esses construtos mantinham, como sorrateiramente, os aspectos "*groupy*" que caracterizaram o interesse da antropologia britânica sobre a descendência. A cultura ou a sociedade continuariam a ser vistos como representando algum tipo de ordem sistêmica – um sistema, tanto para o funcionalismo como para o estruturalismo. Para Wagner, a tarefa da antropologia seria descobrir algum tipo de ordem sistêmica, seja no modo como a cultura "opera" (funcionalismo), seja na sua articulação conceitual (estruturalismo). A antropologia social buscou inicialmente descobrir essa ordem sistêmica no interior dos próprios dados, postulando a existência de grupos de descendência auto-evidentes e afins, mas gradualmente deslocou-se em torno da posição de que os problemas básicos eram conceituais e interpretativos. Com o estruturalismo, no entanto, a antropologia social reconheceu a importância de construir modelos do "sistema nativo" e verificar esses modelos como modo de explicação. Era notável essa projeção de uma "ordem" por parte do antropólogo. Quer dizer, a ordem (o sistema, a estabilidade das relações, diríamos já...) era função do processo antropológico de entendimento. Mas, pergunta-se Wagner, por que precisamos da noção de grupos para explicar a estrutura social? Claro, diz ele aqui à página 103: "nações, sociedades e grupos são a forma ou manifestação *social* da dependência de ordem, organização e estabilidade que permeiam toda nossa abordagem do coletivo, entendida como um pressuposto não questionado". Wagner propõe então desafiar o *como se* da antropologia sistêmica, a atitude dos antropólogos sociais britânicos e dos estruturalistas franceses que presumem que os nativos são *como* nós e, por isso, podemos entendê-los. Desafiar esse pressuposto era evitar uma perspectiva antropológica etnocêntrica, que inadvertidamente toma nossos pressupostos culturais como parte do "modo como as coisas são", "o modo como toda a humanidade pensa e atua". Era evitar, enfim, afirmar a prioridade do modo de criatividade do antropólogo sobre o dos nativos. Diz ele que se estivermos comprometidos em "encontrar" grupos, não vamos ter problemas em supor que essas distinções se referem a grupos existentes empiricamente. Mas Wagner propõe tomar essas distinções como elas se apresentam, isto é, como distinções simplesmente, e não como grupos. Entre os Dairibi, por exemplo, ele faz notar que todo ato, toda distinção delineia uma fronteira, e que esta fronteira é mais importante que as coisas que ela diferencia. Os grupos, então, jamais são

deliberadamente organizados, mas apenas evocados por meio do uso de nomes. Trata-se, diz ele, de uma "sociedade automática", que aparece de repente numa forma concreta onde quer que as distinções sejam feitas. O que poderíamos chamar de socialidade "permanente" existe como um contexto associativo (*associational*) fluindo de uma ocasião *ad hoc* para outra. Mesmo clã e comunidade, vejam vocês, não são grupos no sentido de construções deliberadamente organizadas ou ideologicamente regularizadas. Termos como "clã" e "comunidade" podem ser úteis para se referir àqueles agrupamentos associativos desde que se tenha em mente que eles geralmente denotam associações "não-intencionais" deste tipo e que não tentemos torná-las representações de nossos próprios corpos sociopolíticos. Tratam-se, ele continua, de socialidade humana e relacionamento sem distinções inerentes, cabendo às próprias pessoas fazer as distinções, embora no ato de fazer as distinções evoca-se também a socialidade. Ou seja, aí se passa, diz Wagner, o oposto das formas ocidentais, nas quais as pessoas fazem grupos por meio de participação deliberada e, por isso, recorrem às distinções "nacionais" e de "classe". E aqui, finalmente, duas conclusões muito importantes. Primeiro, uma vez que o pesquisador esteja comprometido com um modelo, suas conclusões já estão de certo modo pré-determinadas.

Colega: Certo. Se Wagner descarta a cultura como pressuposto, como *assumption*, "museu de cera", Latour descarta o social como dado. Sim, entendo que para Latour a questão sempre deve ser isto que ele observa: "do que é feito o mundo social". Nunca partir de conceitos já estabilizados, como grupos. Ou seja, o cientista social não deve estabilizar de antemão as conexões de seu objeto – e tampouco seu método. De perto, etnograficamente, é preciso ver as controvérsias sobre a estabilidade do grupo, as contradições e disputas e vozes dissonantes entre os atores (agentes, actantes) sobre o pertencimento ao grupo, sobre a natureza mesma dessa agregação.

Colega Brasileiro: Exato. Mas a segunda conclusão, esta acho que vai além de Latour. Ela parece mais, vamos dizer, antropologicamente interessada, e irá, quer me parecer, retumbar fortemente em Strathern. Diz respeito a reconhecer que *nós* somos tão criadores quanto os povos que estudamos. E, ponto capital, devemos ter consciência de nossa própria criatividade quando tentamos tomar consciência da deles. Ou seja, essa antropologia não pretende eliminar a criatividade do antropólogo ou de sua sociedade. Já não é este um pressuposto do conhecimento. Mas conhecer, isto sim, é um ato criativo e relativo. Diz Strathern que "conhecimento é um efeito de relações sociais". Se somos nativos – se assim se deseja e seja lá o que isso signifique – , então nós e eles devemos ser nativos. Se antropólogos, devemos ser nós e eles antropólogos. Eis aí um modo de repor a simetria, não?

Colega: Passo a entender que Wagner (ou conforme o lemos hoje), Strathern, Latour, Viveiros de Castro, que eu conheça, respondem diretamente às problematizações pós-modernas ligadas aos limites da objetividade em ciências humanas. Parecem concordar com o diagnóstico de falência da dicotomia sujeito/objeto ou sociedade/natureza, mas discordam completamente dos prognósticos. Em todos eles, a objetividade é recuperada na relação – acho que esse é o ponto. Um nativo relativo é um nativo que se faz na relação. É na relação que tanto o antropólogo quanto o sujeito investigado, ambos se tornam ontologicamente sujeitos e epistemologicamente pensadores na relação. Como sujeitos, eles tanto agem quanto conhecem. É como se diz: recuperar a objetividade na relacionalidade – que é salvar, no limite, as condições próprias de produção do conhecimento. Acho essa uma mensagem importante no perspectivismo de Viveiros de Castro e nos experimentos das parcialidades fractais de Strathern, suas *fictions*.

Colega Brasileiro: Sim, e acrescento: se em Wagner a cultura é uma invenção, tal um fenômeno que ocorre no encontro (e o encontro entre antropólogo e nativo é apenas um caso particular de encontro), ela não é menos real por isso. Alistando Wagner, Stratherm, Deleuze e Guattari, acho que eles se põem de acordo no que toca à empresa antropológica e a uma solução para o relativismo: em não evitar o confronto de conceitos. Seja no experimento de Strathern, seja no "choque cultural" de que fala Wagner. Daí, para ele, o uso positivo das analogias – que é como traduzir os conceitos –, buscar equivalentes entre modos de criatividade. Não é essa invenção a possibilidade de conhecimento de que ele fala? Não é assim que devemos entender a mensagem de que "a antropologia é sempre necessariamente mediadora"? E não é, enfim, semelhante sugestão a de Deleuze e Guattari quando falam em desterritorializar um conceito de seu território de origem e reterritorializá-lo em outro domínio? Bom, é verdade que eu mesmo tenho ainda dificuldades em, vamos dizer, antropologizar o pensamento de Deleuze e Guattari, e acho que isso deve ser experimentado com bastante cuidado, mas, em todo caso, essa aproximação não faz sentido?

Colega: Bom, já que estamos nessa aventura de aproximações, eu notaria que o movimento deleuziano do devir – então em contraposição à filosofia do ser – parece deslocas o interesse para o meio e não mais para os pólos dos dualismos clássicos, tidos como pontos de partida e chegada. Se é isso, é algo então muito parecido com o que sugere Latour – se bem que a filiação aqui está mais de Latour para Deleuze que o contrário. Aliás, Latour o confessa explicitamente. Vocês sabem, ele diz que sua teoria-do-ator-rede bem poderia se chamar "ontologia do actante rizoma". De fato, lembremos a noção deleuziana de multiplicidade como algo que se faz, que se é agenciado, que é trabalhado, e não dado; lembremos a noção dessa multiplicidade cujas diferenças devem ser tratadas justamente em suas diferenças, e não ser reduzidas a unidades ou dualismos. Ou lembremos o princípio de conexão do rizoma. De primeiro, pensei que a noção de mapa, de Deleuze e Guattari, se ajustava à de rede de Latour. Mas depois fiquei pensando que a noção de rede em Latour parece pretender incorporar tanto o princípio de conexão quanto o mapeamento dessas conexões. Bem, os próprios autores de *Mil platôs* falam em rizoma como "rede maquínica de autômatos finitos". Há ainda a idéia da conexão de elementos heterogêneos – e aí podemos aproximar Latour, Deleuze e também Strathern. Há claramente o valor dado aos fluxos. Para Deleuze e Guattari, os fluxos, os agenciamentos, seriam cristalizados em axiomas pelo capitalismo. Ora, se trocamos capitalismo pelos pólos purificadores de que fala Latour, as análises não se ajustam imediatamente? Também o corpo sem órgãos, imagem recorrente em *Mil platôs*, esse corpo sem a organização totalitária, também essa imagem que recusa a parte e o todo não nos remete ao assunto do *Partial Connections* de Strathern? Aliás, um corpo sem órgãos me faz pensar num corpo sem interioridade, e por isso capaz de se povoar de outros pontos de vista. Penso no perspectivismo de que fala Viveiros de Castro a respeito dos ameríndios. Enfim, aqui devo ser mais cuidadoso e advertir que eu também estou apenas tateando essas aproximações – trabalho minucioso, difícil, mesmo perigoso. Pra começar, eu deveria ler todo o *Mil Platôs* – e isso ainda aguarda tempo.

Colega Brasileiro: E não nos esqueçamos de Tarde.

Colega: Antes que seja tarde demais... que horas são?

Colega Brasileiro: Não sei, mas *antes tarde do que nunca* – como deu nome ao livro um colega brasileiro. Enfim, é já em Tarde que conhecemos a sugestão de expandir a noção de

agência para muito além da humana. Nele, essa comunicabilidade fundamental entre exterior e interior, entre seres heterogêneos. Falo de *Monadologia e Sociologia*. Desse Tarde que pretende, como diz aqui na página 58, uma "interpretação sociológica de todas as coisas".

Colega: Excelente. Ou tudo é social, ou nada o é. Eis aí a pretensão de Latour – continuada, como vemos – de estender o social para domínios além do humano ou da sociedade moderna. Eis aí o imperativo de tornar socialmente compatíveis os objetos, as coisas, os genes, os micróbios, as pedras, o petróleo, os discursos, os humanos e não-humanos. Sim, conferir agência aos não-humanos. Diz ele neste seu novo livro: «Nós devemos estar prontos para investigar a agência de todo tipo de objeto». Sim senhor, página 76.

Colega Brasileiro: Pois! Quanto a Gabriel Tarde, conforme entendo, ele reduz a heterogeneidade das coisas e dos seres ao espírito: a crença, o desejo, a alma dos seres heterogêneos são semelhantes ou comensuráveis. Digo reduz, mas o melhor é dizer que assim ele compreende essa heterogeneidade. Daí, aliás e claramente, o interesse de Viveiros de Castro em recuperar Tarde. Justamente, o perspectivismo ameríndio supõe, conforme o autor o formaliza em nossos termos, reconhecer agência (isto é, intenção, crença, desejo, volição) em animais, plantas, coisas. O mundo é povoado de agência, espírito, que é o dado comum – e não a natureza fria, como o é para o moderno oficial. Com efeito, Tarde imagina "elementos psíquicos escondidos" nos agentes. Desejos e crenças são "estados da alma", são "forças", diz ele, que "produzem a sociedade". Não um antropomorfismo, mas um "psicomorfismo inevitável". A inteligência humana não passaria de um caso particular desse psiquismo universal. Daí conceber a volição de um protoplasma, de um esporo, mesmo que sejam entidades não organizadas. Essa comensurabilidade é dada pela natureza monodológica dos seres, que por sua vez aparecem como compósitos de mônadas. Mas aqui não há exterioridade entre as mônadas: elas se comunicam, se afetam. Assim o modo como a memória é ativada: sempre despertada por outrem, evocada. Essa atenção sobre os elementos heterogêneos que constantemente se agrupam em formações sociais (ou melhor, associativas) já descarta uma homogeneidade já pronta, como fosse pré-formada, tal entre humanos. Não é a homogeneidade – como a qualidade de "social" – que garante a agregação, mas o contrário. Acho especialmente luminosa esta sua frase à página 69: "Temos, infelizmente, uma tendência a imaginar homogêneo tudo aquilo que ignoramos". E segue: "Mas, por todos os lados, sob o aparentemente indistinto, onde um cientista escava, ele descobre tesouros de inesperadas distinções".

Colega: De novo, eis aí, tão claramente, Tarde em Latour: é a prática da ciência que faz proliferar, que multiplica os seres no mundo. Relação é criação ontológica, é ontogênese...

Colega Brasileiro: Eu dizia: é como se a heterogeneidade, então revelada por cada situação relacional experimentada pelas entidades, guardasse uma vocação para a afinidade, para a aliança, para a relação, seja ela pacífica ou belicosa.

Colega: Acho que é precisamente disso que estamos falando aqui: dessa preeminência da relação e da diferença... Daí Latour citando Tarde: 'Existir é diferir; diferença, nesse sentido, é o lado substancial das coisas, é o que elas mais têm em comum e o que as fazem mais diferentes'...

Colega Brasileiro: Sim, e mesmo a identidade aparece aí como um mínimo de diferença. Tudo se passa como se a diferença fosse o dado. Ele o diz explicitamente: "diversidade inata", "diversidade elementar". Tarde indica o social – sempre como ação, movimento – no heterogêneo, na diferença, no discordante. Esse mundo povoado de mônadas parece feito muito mais de disputas e avidez por hegemonização do que de interação

harmoniosa e ajuda mútua. "O ser é o ter", diz Tarde. Donde "toda coisa deve ser ávida". É a idéia de que "toda realidade tende a se universalizar", diz ele à página 97. Daí a "disputa entre os seres", a "concorrência". Ele certamente está dialogando com Darwin, mas diz ele, páginas 97 e 98, que "isso não ocorre apenas com as espécies e as raças, mas também com as menores particularidades quase invisíveis, inclusive as próprias doenças de cada uma delas". Ele fala, por exemplo, dos "germes infinitesimais". De fato, não é assim que as doenças – pensemos nos cânceres e suas metástases, por exemplo – se desenvolvem? As coisas se expandem, invadem, querem se repetir, querem ser imitadas, querem conquistar, atrair, irradiar, mas se contagiam umas nas outras durante os processos. As coisas se formam e tendem a se propagar. A propaganda não aparece aí como uma tentativa de homogeneização? Mas é da natureza das próprias mônadas, diz ele, a tendência a se juntar. Sozinha, uma mônada nada pode. Uma ativa a outra...

Colega: «Quem e o que está agindo quando '*nós*' agimos?», pergunta-se Latour à página 45 de *Reassembling*...

Colega Brasileiro: Há entre as mônadas "afinidades moleculares". É daí que a relação aparece como algo dado no mundo.

Colega: Definitivamente, meus amigos, o social não pode mais ser postulado. Tampouco, é claro, o natural. E menos ainda assimetricamente – um existindo externamente ao outro. Contra o construcionismo social, um construcionismo simétrico, generalizado. "'Construtivismo' não deveria ser confundido com 'construtivismo social'", diz Latour na página 91 de seu novo livro. Digamos de uma vez por todas: a presença do social ou do natural tem que ser demonstrada a cada empreita.

Nesse momento, o estudante, que há um quarto de hora permanecera calado, resolve despertar da aparente modorra e intervém:

Estudante: Muito bem, o postulado agora é o da relação como dado. Ou do potencialmente relacional. Substitui-se então a sociedade pela socialidade, esta como um fundo virtual dado. O que há de absoluto é o relacionalismo, pois não? Sim, mas isso só faz sentido porque para todo dado há um construído, como vice-versa. Não estaríamos aí novamente de volta às dicotomias?

Colega Brasileiro: Seja, mas não são mais dicotomias estanques, estabilizadas, duras, prematuramente formadas, como naturais ou sociais.

Colega: Perfeito! Veja esta frase de Wagner que bem poderia ser de Latour: "Uma abordagem dialética subverte tanto a subjetividade quanto a objetividade em prol da mediação".

Colega Brasileiro: De mais a mais, os pólos wagnerianos de dado e construído, se bem entendo, não são substantivos, idênticos a si mesmos ou fixos. Em Wagner, é conforme a *cultura* (no sentido que entende como universal do fenômeno humano, como prática constantemente inventiva, e não como tradição fixa ou museu de cera) que um é inato para que o outro seja domínio da ação humana. É conforme, sobretudo, a situação. Para essas dicotomias, Wagner propõe uma dialética, é verdade, mas uma dialética sem superação, sem um *tercius* transcendente, um Leviatã, um tal deus epistemológico a quem caberia a decisão e o julgamento sobre a natureza das ontologias. Uma invenção gera necessariamente uma contra-invenção...

Colega: Assim precisamente a purificação que gera o híbrido – um devendo a existência ao outro. Do mesmo modo, o inato e o artificial, e assim por diante.... Quer dizer, basta relacionar (interagir, combinar, misturar) para que aquilo que era estável, no mundo moderno, torne-se instável. Nossa ciência, nossos laboratórios não seriam como uma prática fractal desse mundo identitário? Ora, o que se quer ali é fixar identidade às coisas e seres. Fixar o sentido das relações

estabelecidas para que elas se repitam, se reproduzam, independentemente dos outros agentes. Justamente, uma das partes deste novo livro de Latour versa sobre o como os atores se estabilizam nas controvérsias. É estabilizar a ação dos agentes. Mas, pensando em Wagner, para toda estabilização, uma contra-estabilização. Ou de volta a Latour, por exemplo na página 32 de *Reassembling*...: "Para cada grupo a ser definido, uma lista de *anti-grupos* é imediatamente instituída". Pense no exemplo do medicamento: só depois que a molécula passa pelos exaustivos e demorados testes em laboratórios contra-placebo, torna-se finalmente, se alcançar sucesso, um medicamento estabilizado, uma molécula medicamentosa, como diz Phillipe Pignarre. Mas eis que, tão logo saia do recinto que o produziu e reencontre os agentes (sim, os agentes, e não os pacientes), imediatamente retorna o efeito placebo, a sugestão, as variações imprevisíveis, a volta do que seria, já nos termos antigos, o contexto. Não é possível escolher entre estável e instável. Um existe pelo outro.

Colega Brasileiro: Você veja, caro estudante, o que estamos agora tentando aproximar é a dialética inventiva de Wagner à prática simultânea de purificação e mistura de Latour. Num plano achatado, sem recorrer a explicações históricas e com um postulado sociológico minimalista (numa palavra, esse da Relação criadora como um dado), noto que também Gabriel Tarde poderia se emparelhar nesta forte sugestão, segundo a qual uma prática cria imediatamente outra prática contrária, de que para toda invenção há uma contra-invenção. Assim, diz Tarde, à página 71, sobre as leis: "quanto mais fixas e uniformes, mais elas conseguem diversificar os espíritos". Ou ainda o belíssimo exemplo que relaciona o poeta à sua língua. A subversão da poesia passa pela subversão da ordem gramatical. Do mesmo modo quando diz, página 76, que "quanto mais nos aproximamos do elemento individual, mais há variabilidade nos fenômenos observados". Em todo caso, esta dicotomia, como dicotomia flexível, reversa, avessa a essencializações e tipos fixos, já não seria o bastante?

Estudante: Pois bem, trata-se de reformar ao mesmo tempo, *simetricamente*, objetividade e relativismo pela via das descrições antropológicas. A verdade objetiva não deve ser o ponto de partida, mas o de chegada. O ponto de vista, de sua vez, deve ser capaz de se deslocar e se converter em outros pontos de vista. Essa capacidade restauraria então o caráter profundamente relacional das entidades – coisas, pessoas, seres etc. –, de modo a que o relativismo, como me disse o professor, seja perfeitamente substituído por relatividade, essa operação que admite as transferências, as viagens de um a outro ponto de vista, a comensurabilidade. Assim, os atores ganham o estatuto de actantes, tornam-se mediadores. Do contrário, os atores não passariam de passivos intermediários, como marionetes monitoradas por esses conceitos previamente formados, o da Natureza e o da Sociedade, refratários às descrições como tais, e que só fazem resumir prematuramente, e mal, o trabalho analítico, o conhecimento ele mesmo. Os atores, assim, "eles simplesmente carregam a força", como me disse o professor, são apenas efeitos de um potencial dado, não importando a concretude do que realizam na prática da ação. O resultado, no mais das vezes, é a ingerência assimétrica da ciência na política e da política na ciência.

Enquanto o estudante retomava a fala, os colegas pareciam se admirar com essa síntese talvez inesperada do dedicado aluno da London School. Diante de tal resumo, só faziam acenar positivamente – e de muito bom grado –, tal o mestre que, não sem certa presunção e autoridade, espanta-se com a performance imprevista, mas agradavelmente concordante, do discípulo.

Estudante: De todo modo, vocês parecem muito afinados com essas novas teorias da ação, sem dúvida, e não escondo que, também eu, fico impactado. Sim, tenho aprendido muito recentemente. Fico desde já muito grato por esta noite, estes esclarecimentos *after hours*. Digo isso sem ironia. Mas, está bem, os acontecimentos, os deslocamentos de que me falou o professor, a ação – isso então é o que deve merecer a atenção do investigador. O que há de novo? – eis a pergunta de ouro, não é? O professor me disse: "informação é transformação"; "se eles agem, eles deixam algum rastro"; "por definição, ação é deslocamento". A natureza dos grupos, das ações, dos objetos e dos fatos deve ser eleita como fonte de incerteza. É preciso manter uma "constante incerteza a respeito da natureza íntima das entidades". Os rastros, esses movimentos que fazem os agentes moverem em rede, são tudo o que temos para documentar, registrar, seguir, descrever, conhecer. Nada mais. Que seja! Mas agora, notem, eu já me pergunto sobre tudo aquilo que se repete, que não muda de natureza, tudo aquilo que não deixa novos rastros para a investigação. Afinal, não vivemos num mundo de fenômenos estáveis, de seres que procuram ser idênticos a si mesmos, que reclamam identidade, esse mundo moderno, ocidental, euro-americano? Nós não fomos sempre modernos? Querem me dizer que deixamos de sê-lo? A ação que esperamos, da natureza-via-ciência ou da sociedade-via-política – pra não dizer da economia, da medicina, das organizações, tais a que eu estudo – não é uma ação estável? Não é assim que funcionamos? Para dizer a verdade, não sei bem que novo mundo – ontológico, epistemológico – é esse, o não-moderno, que se quer vislumbrar. Qual Moisés e sua Terra Prometida? A propósito, a perspectiva do não-moderno, tal um ponto de vista que se arvora capaz de denunciar a perspectiva moderna, não repõe ela mesma a tão malfadada transcendência, o terrível ponto de vista da externalidade? Sim, a desterritorialização é uma imagem fulgurante e mesmo libertadora. Mas, vocês mesmo o diriam, que seria da desterritorialização sem a territorialização? Está tudo certo: uma coisa só existe na relação com sua, digamos, *contra-coisa*. Que seria da libertação sem os constrangimentos, os limites? No abecedário de Deleuze – eu tenho aqui –, ele mesmo diz que "não há território sem um vetor de saída do território, e não há saída do território, ou seja, desterritorialização, sem, ao mesmo tempo, um esforço para se reterritorializar em outra parte". Ótimo!, mas como podemos supervalorizar o movimento – as "velocidades" deleuzianas – negando as paradas, a ação fixa, regular, idêntica a si mesma? Qual movimento sem a fixidez? Uma criação não se *contra-cria*? Por que negar a ação que permanece estável e não cria novidades? Só o que se mostra diferente merece novas descrições? Ou ainda: quando Deleuze e Guattari se referem à "multiplicidade domesticada", não estariam tratando da operação de estabelecer unidades, unificar, fixar a ação dos agentes? Também assim a relação constitutiva entre o molecular e o molar, a interioridade e a extensão, a matilha e a massa, o devir e a identidade. Pergunto se é possível reconhecer a produtividade de um contra a do outro. Sinceramente, alguém aqui está disposto a abrir mão da ordem estável das coisas? Que mundo seria esse? Pelo menos quanto a nós, modernos que somos, pergunto: como recusar as ontologias que nos cercam e que nos fazem? Ainda que sejamos seres duros, fixos, identitários, unos, que sejamos mármore e não murta, como recusar essas agências, que aliás são tão eficazes? A ação, sobretudo em nosso mundo, não depende da fixação de ontologias, dos agentes purificados, de conexões estabilizadas? O que há de errado conosco? O negro, é claro, não se vê como negro o tempo todo – mas por isso vamos negar a ação do movimento negro? O gay não se resume à sua preferência sexual – mas vamos zombar deles, de sua formação *groupiness*, quando saem às ruas contra a discriminação, ou vamos engrossar essas fileiras? O fermento de Pasteur não nasceu fermento – mas alguém espera que ele não funcione como tal quando agora dele nos servimos? Eu não sei, meus caros colegas, é bem possível que eu esteja sendo conservador ou tenha dificuldades em apreender rapidamente essas reformas ou revoluções do conhecimento, mas, para parafrasear a "*slowciology*" de Latour, acho que prefiro ir devagar. Enfim, agora devo mesmo ir para casa. Não precisamos terminar este diálogo concordando uns com os outros, subjugados por um Sócrates tirânico. Felizmente, este não é um diálogo platônico. Desculpem, mas é hora de cortar a rede...

E assim partiu o estudante. Ia já bastante cansado por esse inadvertido after hours de calorosa discussão, mas, qual paradoxo, seu semblante parecia bem menos perturbado do que quando saíra da sala do professor. Seus colegas, que ainda estenderiam os estudos madrugada afora, quedaram-se calados, acompanhando com ar de estupor a brusca saída do amigo. Quis parecer que, repentinamente, a perturbação havia mudado de dono.

Nota do autor

Este texto tem uma dupla origem. Nasce da leitura de "On the Difficulty of Being an ANT: An Interlude in the Form of a Dialog", capítulo constante do livro *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory* (New York, Oxford University Press, 2005), de Bruno Latour, a quem desde já agradeço pela inspiração. E nasce do curso "Simetria, Reversibilidade e Reflexividade na Antropologia Contemporânea", oferecido no primeiro semestre de 2006 ao Departamento de Antropologia Social/USP, por Márcio Goldman (PPGAS/MN-UFRJ), a quem agradeço o incentivo para a publicação e a generosa leitura que fez da primeira versão deste texto. Agradeço também a Renato Sztutman (Unifesp) e Gabriel Barbosa pelos comentários minuciosos e sempre edificantes que gentilmente fizeram do texto.

autor **Stelio Marras**
Doutorando em Antropologia Social / USP
Co-editor da revista ***Sexta Feira – Antropologias, Artes e Humanidades***

Recebido em 15/11/2006
Aceito para publicação em 15/12/2006

comissões editoriais

Edições números 1 (1991) a 13 (2005).

1.
Cristina Redko, Heloisa Buarque de Almeida, Luis Donizete Benzi Grupioni, Luiz Eduardo Lacerda de Abreu, Marina Albuquerque Mendes da Silva, Omar Ribeiro Thomaz, Zulmara Salvador.

2.
Alvaro Banducci Jr., André Pinto Pacheco, Heloisa Buarque de Almeida, Lídia Marcelino Rebouças, Luciana Ferreira Moura Mendonça, Marina Albuquerque Mendes da Silva, Omar Ribeiro Thomaz, Piero de Camargo Leirner, Yara Schreiber.

3.
André Pinto Pacheco, Andréa Bueno Buoro, Heloisa Buarque de Almeida, Lídia Marcelino Rebouças, Luciana Ferreira Moura Mendonça, Luiz Henrique de Toledo, Marcos Pereira Rufino, Omar Ribeiro Thomaz, Yara Schreiber.

4.
André Pinto Pacheco, Andréa Bueno Buoro, Luiz Henrique de Toledo, Piero de Camargo Leirner, Yara Schreiber.

5/6.
Alessandra El Far, Carlos Machado Dias Jr., Edgar Teodoro da Cunha, Fraya Frehse, Gabriel Coutinho Barbosa, Luiz Henrique de Toledo, Marcos Pereira Rufino, Piero de Camargo Leirner, Ronaldo de Almeida, Rose Satiko G. Hikiji.

7.
Alessandra El Far, Carlos Machado Dias Jr., Edgar Teodoro da Cunha, Fraya Frehse, Marcos Pereira Rufino, Ronaldo de Almeida, Rose Satiko G. Hikiji.

8.
Alessandra El Far, Ana Paula Mendes de Miranda, Andréa Marques Barbosa, Edgar Teodoro da Cunha, Fraya Frehse, Melvina Afra Mendes de Araújo, Ronaldo de Almeida.

9.
Alecsandro J. P. Ratts, Ana Paula Mendes de Miranda, Andréa Marques Barbosa, Edgar Teodoro da Cunha, Fraya Frehse, Janine Helfst Leicht Collaço, Melvina Afra Mendes de Araújo.

10.
Ana Paula Mendes de Miranda, Francirosy Campos Barbosa Ferreira, Janine Helfst Leicht Collaço, Melvina Afra Mendes de Araújo, Ronaldo Trindade.

11.
Carolina de Camargo Abreu, Francirosy Campos Barbosa Ferreira, Janine Helfst Leicht Collaço, Joana Tuttoilmondo, José Ronaldo Trindade, Ugo Maia Andrade, Vania Feichas Vieira.

12.
Carolina de Camargo Abreu, Francirosy Campos Barbosa Ferreira, Francisco Simões Paes, Janine Helfst Leicht Collaço, Joana Tuttoilmondo, José Ronaldo Trindade, Ugo Maia Andrade, Vania Feichas Vieira.

13.
André-Kees de Moraes Schouten, Cecília Rodriguez Sant'Ana, Daniela do Amaral Alfonsi, Danilo Paiva Ramos, Érica Peçanha do Nascimento, Francisco Simões Paes, Íris Morais Araújo, Isabela Oliveira, Lílian Sales, Maíra Santi Buhler, Rachel Rua Baptista, Rafaela de Andrade Deiab.

nominata de pareceristas

Edições números 12 (2004), 13 (2005) e 14/15 (2006).

Nome	Filiação Institucional	Titulação
Ana Cláudia Marques	USP	Dra. em Antropologia Social
Ana Lúcia Pastore Schritzmeyer	USP	Dra. em Ciências Sociais (Antropologia Social)
Bianca Freire-Medeiros	UERJ	Dra. em História e Teoria da Arte e da Arquitetura
Carlos Sandroni	UFPE	Dr. em Musicologia
Carlos Steil	UFRGS	Dr. em Antropologia Social
Carmem Rial	UFSC	Dra. em Antropologia Social / Pós-doutorado
Célia Maria Marinho de Azevedo	UNICAMP	Dra. em História
Celso Azzan Jr.	UNICAMP	Dr. em Ciências Sociais / Pós-Doutorado
Clarice Cohn	FESPSP	Dra. em Ciências Sociais (Antropologia Social)
Clarice Peixoto	UERJ	Dra. em Antropologia e Antropologia Visual / Pós-Doutorado
Daniela Riva Knauth	UFGRS	Dra. em Etnologia e Antropologia Social
Deise Lucy Oliveira Montardo	UFSC	Dra. em Ciências Sociais (Antropologia Social)
Maria Denise Fajardo Grupioni	NHII/ USP	Dra. em Ciências Sociais (Antropologia Social)
Edilene Coffaci de Lima	UFPR	Dra. em Ciências Sociais (Antropologia Social)
Edward MacRae	UFBA	Dr. em Ciências Sociais (Antropologia Social)
Elizabeth Travassos Lins	UNIRIO	Dra. em Antropologia Social
Ellen Woortmann	UNB	Dra. em Antropologia Social
Elsje Maria Lagrou	UFRJ	Dra. em Antropologia Social
Esther Jean Langdon	UFSC	Dra. em Antropologia Social / Pós-Doutorado
Etienne Samain	UNICAMP	Dr. em Ciências Teológicas e Religiosas / Pós-Doutorado
Fernanda Peixoto	USP	Dra. em Ciências Sociais (Antropologia Social)
Fernanda Telles Marques	UNIUBE	Dra. em Sociologia
Heloísa Pontes	UNICAMP	Dra. em Sociologia / Pós-Doutorado
Izabel Missagia de Mattos	UCG	Dra. em Ciências Sociais
John Cowart Dawsey	USP	Dr. em Antropologia / Livre-docente
John Manuel Monteiro	UNICAMP	Dr. em História / Livre-docente
Jorge Villela	UFSCAR	Dr. em Antropologia Social
Julio Assis Simões	USP	Dr. em Ciências Sociais
Lilia Katri M. Schwarcz	USP	Dra. em Antropologia Social / Livre-docente
Luciana Teixeira Andrade	PUC MINAS	Dra. em Sociologia
Luciana Hartmann	UFSM	Dra. em Antropologia Social
Luiz Henrique de Toledo	UFSCAR	Dr. em Ciências Sociais (Antropologia Social)
Marcio Goldman	MN/ UFRJ	Dr. em Antropologia Social
Márcio Ferreira da Silva	USP	Dr. em Antropologia Social
Maria Cláudia Pereira Coelho	UERJ	Dra. em Sociologia
Maria Filomena Gregrori	UNICAMP	Dra. em Antropologia Social / Pós-Doutorado
Mariza Corrêa	UNICAMP	Dra. em Ciência Política
Mariza Peirano	UNB	Dra. em Antropologia Social / Pós-Doutorado
Marta Amoroso	USP	Dra. em Ciências Sociais (Antropologia Social) / Pós-Doutorado
Paula Montero	USP	Dra. em Antropologia / Livre-docente
Peter Fry	UFRJ	Dr. em Antropologia Social
Rafael José dos Santos	UCS	Dr. em Ciências Sociais
Rita Amaral	NAU/ USP	Dra. em Ciências Sociais (Antropologia Social) / Pós-Doutorado
Stelio Marras	PPGAS/USP	Doutorando em Ciências Sociais (Antropologia Social)
Tânia Stolze Lima	UFF	Dra. em Antropologia Social
Vagner Gonçalves da Silva	USP	Dr. em Ciências Sociais (Antropologia Social)

números anteriores

Nº 13 (2005)

ARTIGOS E ENSAIOS
Vestindo o jaleco: reflexões sobre a subjetividade e a posição do etnógrafo em ambiente médico
Lilian Krakowski Chazan

Os caminhos da memória
Maria Angela Gemaque Álvaro

Ipanema e suas modas: passado x presente
Marisol Rodriguez Valle

Filhos do Rei Sebastião, Filhos da Lua: construções simbólicas sobre os nativos da Ilha dos Lençóis
Madian de Jesus Frazão Pereira

Nhanhembo'é: Infância, educação e religião entre os Guarani de M'Biguaçu, SC
Melissa Santana de Oliveira

Olonti e o castigo da festa errada: relações entre mito e ritual entre os Paresi
Renata Bortoletto Silva

Relendo Walter Benjamin: etnografia da música, disco e inconsciente auditivo
André-Kees de Moraes Schouten & Giovanni Cirino

Imagens perigosas: a possessão e a gênese do cinema de Jean Rouch
Renato Sztutman

ARTES DA VIDA
Escrita urbana: a pixação paulistana
Alexandre Barbosa Pereira

ENTREVISTA
Entrevista com Peter Fry
Daniela do Amaral Alfonsi, Íris Morais Araújo, Lílian Sales, Rachel Rua Baptista e Rafaela de Andrade Deiab

TRADUÇÕES
Apresentação: Jeanne Favret-Saada, os Afetos, a Etnografia
Marcio Goldman

"Ser afetado", de Jeanne Favret-Saada
Tradução de Paula Siqueira

Apresentação: Victor Turner e a antropologia da experiência
John C. Dawsey

"Dewey, Dilthey e Drama: um ensaio em Antropologia da Experiência", de Victor Turner
Tradução de Herbert Rodrigues

RESENHAS
The Time and the Other: how anthropology makes its object, de Johannes Fabian
Ronaldo Lobão

O grande mediador: Chico Xavier e a cultura brasileira, de Bernardo Lewgoy
Marcelo Tadvald

INFORME
Os circuitos do NAU: informe das atividades desenvolvidas pelo Núcleo de Antropologia Urbana da USP

Nº 12 (2004)

ARTIGOS
Nova sociedade emergente: consumidores de produtos ou produção discursiva?
Diana Nogueira de Oliveira Lima

Os peregrinos ecléticos cristãos
Gláucia Buratto Rodrigues de Mello

Rompendo tabus: a subjetividade erótica no trabalho de campo
Luiz Fernando Rojo

Construindo narrativas orais: interações sociais no trabalho de campo
Marilda A. Menezes, Lídia M. Arnaud Aires, Maria R. de Souza

O altar no laboratório: a ciência e o sagrado no projeto genoma humano
Guilherme José da Silva e Sá

Processo criativo e apreciação estética no grafismo Wauja
Aristóteles Barcelos Neto

ARTES DA VIDA
Dádivas da oleira navegante: ensaio fotográfico sobre a cerâmica Wauja
Aristóteles Barcelos Neto

TRADUÇÃO
Apresentação: Clifford Geetz e o "selvagem cerebral": do mandala ao círculo hermenêutico
John C. Dawsey

O *Selvagem Cerebral*: sobre a obra de Claude Lévi-Strauss, de Clifford Geertz
Tradução de Antonio Maurício Dias da Costa

Nº 11 (2003)

ARTIGOS
Considerações sobre a diplomacia num encontro etnográfico
Cristina Patriota de Moura

Amazônia em movimento: "redes" e percursos entre os índios Ye'kuana, Roraima
Elaine Moreira Lauriola

Analogismo: a natureza do social
Gilton Mendes dos Santos

Uma faxina na identidade de imigrantes brasileiras
Soraya Fleischer

A propósito dos 500 anos do Brasil: Saudações a Oxalá e ao Senhor do Bonfim no sertão de Minas Gerais
Rubens Alves da Silva

Catolicismo, massa e revival: Padre Marcelo Rossi e o modelo kitsch
Sílvia Regina Alves Fernandes

ARTES DA VIDA
Entre arabescos e mesquitas
Francirosy Campos Barbosa Ferreira

ENTREVISTA
Entrevista com Mariza Corrêa
Carolina Abreu, Francirosy Ferreira, Francisco Paes, Janine Collaço, Ronaldo Trindade e Ugo Maia

TRADUÇÃO
Apresentação: Roger Bastide e questões de mudança cultural
Fernanda Arêas Peixoto

Sociologia das Mutações Religiosas, de Roger Bastide
Tradução de Rita de Cássia Amaral

RESENHAS
Ecologia Humana, de Daniel E. Brown e Edward Kormondy
Ana Beatriz Miraglia e Joana Cabral de Oliveira

Art and Agency: an Anthropological Theory, de Alfred Gell
Aristóteles Barcelos Neto

Nº 10 (2002)

ARTIGOS
Narrativas e o modo de apreendê-las: a experiência entre os caxinauás
Eliane Camargo

O Nome "Índio": patronímico étnico como suporte simbólico de memória e emergência indígena no Médio Jequitinhonha – Minas Gerais
Izabel Missagia de Mattos

Etnias de fronteira e questão nacional: o caso dos "regressados" em Angola
Luena Nascimento Nunes Pereira

Atores/Autores: histórias de vida e produção acadêmica dos escritores da homossexualidade no Brasil
José Ronaldo Trindade

Um grande atrator: toré e articulação (inter)étnica entre os Tumbalalá do sertão baiano
Ugo Maia Andrade

ARTES DA VIDA
Fotos de Luiz de Castro Faria

ENTREVISTA
Entrevista com Luiz de Castro Faria
Ana Paula Mendes de Miranda e Melvina Afra Mendes de Araújo

TRADUÇÃO
Apresentação: Sylvia Caiuby Novaes

Estruturas elementares de reciprocidade: uma nota comparativa sobre o pensamento sócio-político nas Guianas, Brasil Central e Noroeste Amazônico, de Joanna Overing
Tradução de Renato Sztutman

RESENHAS
Punir os pobres: a nova gestão da miséria nos Estados Unidos, de Loïc Wacquant
Antônio Rafael

O Mundo das calçadas: por uma política democrática de espaços públicos, de Eduardo Yázigi
Fraya Frehse

COMUNICAÇÕES E INFORMES
Informe sobre teses e dissertações defendidas no Departamento de Antropologia da USP: janeiro de 2001 a dezembro de 2001

Nº 9 (2000)

ARTIGOS
Noções sociais de infância e desenvolvimento infantil
Clarice Cohn

Elipses temporais e o inesperado na pesquisa etnográfica sobre crise e medo na cidade de Porto Alegre
Ana Luiza Carvalho da Rocha e Cornelia Eckert

A natureza da fartura
Flávia Maria Galizoni

As práticas e os cuidados relativos à saúde entre os Karipuna do Uaçá
Laercio Fidelis Dias

Militância na cabeça, direitos humanos no coração e os pés no sistema: o lugar social do advogado popular
Laura D. von Mandach

Aprendendo novas formas de representação política: as inter-relações entre cursos de formação de professores Waiãpi e o Conselho APINA
Silvia L. da S. Macedo Tinoco

ARTES DA VIDA
Artefatos dos povos indígenas do Oiapoque, Amapá
Miguel Pacheco Chaves

ENTREVISTA
Entrevista com Lux Vidal
Alecsandro J. P. Ratts, Fraya Frehse, Janine H. L. Collaço e Melvina A. M. de Araújo

TRADUÇÃO
Apresentação: Marshall Sahlins ou por uma antropologia estrutural e histórica
Lilia Moritz Schwarcz

Antropologia e história em Marshall Sahlins: "Introdução" e "Conclusão" de *Historical Metaphors and Mythical Realities,* de Marshall Sahlins
Tradução de Fraya Frehse

RESENHAS
A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no nordeste indígena, de João Pacheco de Oliveira (org.)
Melvina Afra Mendes de Araújo

Oktoberfest: turismo, festa e cultura na estação do chopp, de Maria Bernadete Ramos Flores
Sidney Antonio da Silva

COMUNICAÇÕES E INFORMES
Informe sobre teses e dissertações defendidas no Departamento de Antropologia da USP: setembro de 1999 a outubro de 2000

Nº 8 (1999)

ARTIGOS
A irmandade em redefinição: tensões entre tradição e coletivização num grupo camponês
Alessandra Schmitt

Soltando o Leão: observações sobre as práticas de fiscalização do Imposto de Renda
Ana Paula Mendes de Miranda

Almofala dos Tremembé: a configuração de um território indígena
Alecsandro J. P. Ratts

De festas, viagens e xamãs: reflexões primeiras sobre os encontros entre Waiãpi setentrionais meridionais na fronteira Amapá-Guiana Francesa
Renato Sztutman

Os peões de gado e a representação dos animais no Pantanal da Nhecolândia
Álvaro Banducci Júnior

ENTREVISTA
Entrevista com Alba Zaluar
Alessandra El Far, Ana Paula Mendes de Miranda, Edgar Teodoro da Cunha, Fraya Frehse, Melvina Mendes de Araújo e Ronaldo R. M. de Almeida

TRADUÇÃO
Apresentação: A casa Kabyle na perspectiva estruturalista de Pierre Bourdieu
Paula Montero

A casa *kabyle* ou o mundo às avessas, de Pierre Bourdieu
Tradução de Claude G. Papavero

RESENHAS
Tremembé, Torém, Etnicidade e Campo Indigenista, de Gerson Augusto Oliveira Júnior
Luena Nascimento Nunes Pereira

Antropologia urbana. Cultura e sociedade no Brasil e em Portugal, de Gilberto Velho (org.)
Alessandra El Far

COMUNICAÇÕES E INFORMES
Direito, política e meio ambiente: diálogos entre a Antropologia e a Ciência Política no NUFEP/UFF
Roberto Kant de Lima

Informe sobre teses e dissertações defendidas no Departamento de Antropologia da USP: outubro de 1998 a agosto de 1999

Nº 7 (1998)

ARTIGOS
Imposto de Renda e contribuintes de camadas médias: notas sobre a sonegação
Ciméa Bevilaqua

O Antropólogo no campo da justiça, o investigador e a testemunha ocular
Joana Domingues Vargas

A formação de um grupo de imortais nos primeiros anos da República
Alessandra El Far

Trocas, facções e partidos: um estudo da vida política em Araruama-RJ
Ana Cláudia Coutinho Viegas
Antropólogos vão ao cinema: observações sobre a constituição do filme como campo
Rose Satiko Gitirana Hikiji

Cidadania e práticas sociais: as disputas entre empregadas e empregadores domésticos pela mediação do sindicato

ENTREVISTA
Entrevista com Ruth Cardoso
Alessandra El Far, Carlos Machado Dias Jr., Edgar Teodoro da Cunha, Fraya Frehse e Ronaldo R. M. de Almeida

DEBATE
A responsabilidade ética e social do antropólogo
Dominique Gallois, Mariana K. L. Ferreira e Vagner Gonçalves da Silva

TRADUÇÃO
Os dilemas do antropólogo entre "estar lá" e "estar aqui": primeiro e último capítulo de *Works and lives: the anthropologist as author,* de Clifford Geertz
Tradução de Fraya Frehse

RESENHAS
Diário no sentido estrito do termo, de Bronislaw Malinowski
Vagner Gonçalves da Silva

Woman in the field: anthropological experiences, de Peggy Golde (ed.)
Heloisa Buarque de Almeida
A heresia dos índios: catolicismo e rebelião no Brasil colonial, de Ronaldo Vainfas
Marcos Pereira Rufino

COMUNICAÇÕES E INFORMES
Extrativismo mineral por e para comunidades indígenas da Amazônia: a experiência do garimpo entre os Waiãpi do Amapá e os Kaiapó do sul do Pará
Terence Turner

Informe sobre teses e dissertações defendidas no Departamento de Antropologia da USP: setembro de 1997 a setembro de 1998

Nº 5-6 (1995-1996)

ARTIGOS
Do velho ao antigo: etnografia do surgimento de um patrimônio
Bernardo Lewgoy

Classificações êmicas da natureza: a etnobiologia no Brasil e a socialização das espécies naturais
Eduardo Carrara

Poder criativo e domesticação produtiva na estética piaroa e kaxinwá
Elsje Maria Lagrou

Metáforas convencionais & atribuição de crenças
Paulo A. G. Sousa

A metáfora do olhar em *Janela indiscreta,* de Alfred Hitchcock
José de Souza Martins

Quando o Metro era um palácio: salas de cinema e modernização em São Paulo
Heloísa Buarque de Almeida

Entre largo e praça, matriz e catedral: a Sé nos cartões-postais paulistanos
Fraya Frehse

Representações depreciativas e espaços: notas sobre um estudo de caso
Maria das Graças Furtado

Da raça à identidade: da disputa por paradigmas na ciência do outro
Andreas Hofbauer

ENTREVISTA
Falando de Antropologia
Entrevista com Roberto Cardoso de Oliveira
Luís Donizete Benzi Grupioni e Maria Denise Fajardo Grupioni

TRADUÇÃO
Édipo e Jó na África Ocidental, de Meyer Fortes
Tradução de Samuel Titan Jr.

RESENHAS
Em busca da China Moderna, de Jonathan Spence
Marcos Lanna
Under the rainbow. Nature and supernature among the Panare Indians, de Jean-Paul Dumont
Renato Sztutman

A trama das imagens, de Paulo Menezes
Rose Satiko Gitirana Hikiji

A vez e a voz do popular: movimentos populares e participação política no Brasil pós 70, de Ana Maria Doimo
Carolina Moreira Marques

COMUNICAÇÕES E INFORMES
Imagens e o olhar das Ciências Sociais: a trajetória do GRAVI
Edgar Teodoro da Cunha

Informe sobre teses e dissertações defendidas no Departamento de Antropologia da USP: 1995 a 1997

cadernos de campo, São Paulo, n. 14/15, p. 375-382, 2006

Nº 4 (1994)

ARTIGOS
Katukina, Yawanawa e Marubo: desencontros míticos e encontros históricos
Edilene Coffaci de Lima

Antropólogos e seus Sortilégios: uma releitura do "Esboço de uma teoria da magia" de Mauss e Hubert
Emerson Alessandro Giumbelli

O Pluralismo Médico Wayana-Aparai: a intersecção entre a tradição local e a global
Paula Morgado

Homo Solitarius: notas sobre a gênese da solidão moderna
Celso Castro

Máscaras Iluministas: os usos retóricos do selvagem
Samuel Titan Jr.

A Reforma da Cultura Popular e suas Implicações para a Construção do Sujeito Moderno
Fabíola Rohden

ENTREVISTA
Entrevista com Darcy Ribeiro
Luís Donizete Benzi Grupioni e Maria Denise Fajardo Pereira

TRADUÇÕES
Apresentação: Introdução ao "Significado Etnológico das Doutrinas Esotéricas", de Franz Boas
Margarida Maria Moura

Significado Etnológico das Doutrinas Esotéricas
Franz Boas
Tradução de Margarida Maria Moura

Apresentação: Introdução a "A 'Doença' E Suas 'Causas'", de Andras Zempléni
Paula Morgado

A "Doença" e suas "Causas", de Andras Zempléni
Tradução de Solange Unti Cunha Pinto

RESENHAS
No encalço da luta cidadã
Privado porém público: o terceiro setor na América Latina, de Rubem César Fernandes
Marcos Pereira Rufino

As redes e o cotidiano em *Laboratory Life*
Laboratory Life: The construction of scientific facts, de Bruno Latour & Steve Woogar
Luís Eduardo Lacerda de Abreu

Os Bororo e a Igreja Católica: paradoxos da identidade vistos em um caleidoscópio
Jogo de espelhos: imagens da representação de si através dos outros, de Sylvia Caiuby Novaes
Ana Lúcia Marques Camargo Ferraz

COMUNICAÇÕES E INFORMES
O grupo MARI: educação e respeito à diversidade brasileira
André Luiz da Silva

Informe sobre teses e dissertações defendidas no Departamento de Antropologia da USP: 1991 a 1994

Nº 3 (1993)

ARTIGOS
A "Aquarela do Brasil": reflexões preliminares sobre a construção nacional do samba e da capoeira
Letícia Vidor de Souza Reis

Por que xingam os torcedores de futebol?
Luiz Henrique de Toledo
Quando 1 + 1 = 2: práticas matemáticas no Parque Indígena do Xingu
Mariana Kawall Leal Ferreira

As mulheres negras do Oriashé: música e negritude no contexto urbano
Luciana Ferreira Moura Mendonça

Para não ver cara nem coração: um estudo sobre o serviço telefônico Disque-Amizade
Lilian de Lucca Torres

Bakhtin, Ginzburg e a cultura popular
Karina Kuschnir

Durkheim: uma análise dos fundamentos simbólicos da vida social e dos fundamentos sociais do simbolismo
Heloísa Pontes

TRADUÇÃO
Apresentação: Introdução: a questão colonial revisitada
Paula Montero

A noção de situação colonial, de Georges Balandier
Tradução de Nicolás Nyimi Campanário

ENTREVISTA
Entrevista com George Marcus
Heloísa Buarque de Almeida, Lídia Marcelino Rebouças e Vagner Gonçalves da Silva

RESENHAS
O espetáculo das raças
O espetáculo das raças, de Lilia Moritz Schwarcz
Alessandra El Far

Estrangeiros no Brasil
Estrangeiros no Brasil, de Fernanda Peixoto Massi
Ana Paula Cavalcanti Simioni

As ilusões do multiculturalismo
Questão de raça, de Cornel West
Omar Ribeiro Thomaz

COMUNICAÇÕES E INFORMES
Carnaval: o potlatch da sociedade complexa no Brasil
Angelo José Perosa

Até que nem tão Esotérico assim: o NAU e suas caminhadas pelas formas de lazer e práticas esotéricas da grande cidade
Flávia Prado Moi e Renato Sztutman

Nº 2 (1992)

ARTIGOS
Entre penas e cores: cultura material e identidade bororo
Luís Donizete Benzi Grupioni

"Vídeo nas aldeias": a experiência Waiãpi
Dominique T. Gallois e Vicent Carelli

Da exclusão à participação: o movimento social dos trabalhadores atingidos por barragens
Lidia Marcelino Rebouças

Tribos urbanas: metáfora ou categoria?
José Guilherme Cantor Magnani

Dilemas da modernidade no mundo contemporâneo
Paula Montero

Ficção científica: um mito moderno
Piero de Camargo Leirner

Lógica e racionalidade em Lévi-Strauss
Felipe Soeiro Chaimovich

A antropologia e a "reflexão inacabada" em Merleau-Ponty
Alberto Alonso Muñoz

A força e a fraqueza do argumento anti-liberal democrata: a crítica à Primeira República em Oliveira Vianna, Sérgio Buarque de Holanda e Vitor Nunes Leal
Fernando Luiz Abrucio

A origem do *Homo Sapiens Sapiens:* uma questão ainda não esclarecida
Diogo Meyer

Indigenismo sanitário? Instituições, discursos e políticas indígenas no Brasil contemporâneo
István Van Deursen Varga

TRADUÇÃO
O sagrado selvagem, de Roger Bastide
Tradução de Rita de Cássia Amaral
ENTREVISTA
Entrevista com Claude Lévi-Strauss
Edmundo Magaña

RESENHAS
As estratégias textuais de Clifford Geertz
El antropologo como autor, de Clifford Geertz
Fernanda Massi

Rock brasileiro: retratos de uma tribo urbana
Retratos de uma tribo urbana, de Almerinda Sales Guerreiro
Heloísa Buarque de Almeida

A morte é uma festa
A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX, de João José Reis
Íris Kantor

Índios no Brasil: os caminhos do futuro
Índios no Brasil, de Luís Donizete Benzi Grupioni
Edmundo Antônio Peggion

COMUNICAÇÕES E INFORMES
Estes quinhentos e outros tantos
Marcos Pereira Rufino

Relações sujeito-objeto na pesquisa antropológica: seminário temático e exposição fotográfica
Maria Denise Fajardo Pereira

Índios no Brasil: alteridade, diversidade e diálogo cultural
Lilia Katri Moritz Schwarcz

Nº 1 (1991)

ARTIGOS
As tatuagens e a criminalidade feminina
Marina Albuquerque Mendes da Silva

Loucas, agitadas, doentes ou perigosas: representação e cotidiano das internas do Hospital de Juqueri
Cristina Pozzi Redko

Duas mulheres negras: histórias de religiosidade popular e resistência
Neusa Maria Mendes de Guesmão
Ana Lúcia E. P. Valente
Ex-escrava proprietária de escrava: um caso de Sevícia na Bahia do século XIX
Jocélio Teles dos Santos

A crítica antropológica pós-moderna e a construção textual da etnografia religiosa afro-brasileira
Vagner Gonçalves da Silva

A etnopoesia de Hubert Fichte
Plácido Alcântara

TRADUÇÃO
Da cosmologia à história: resistência, adaptação e consciência social entre os Kayapó, de Terence Turner
Tradução de David Soares

ENTREVISTA
Novas propostas para a pós-graduação: a academia deve estar mais perto da sociedade
Entrevista com Eunice Ribeiro Durham
Luís Donizete Benzi Grupioni e Omar Ribeiro Thomaz

RESENHAS
M. M. para não íntimos
Margaret Mead: uma vida de controvérsia, de Phyllis Grosskurth
Luís Donizete Benzi Grupioni

Os escritos de uma "conquista": a educação escolar indígena
OPAN: a consquista da escrita, de Loretta Emiri e Ruth Monserrat (org.)
Marina Kahn

Mutirão: utopia e necessidade, de Jeanne Bisilliat-Gardet (org.)
Zulmara Salvador

COMUNICAÇÕES E INFORMES
A nova LDB e os índios: a rendição dos caras-pálidas
Luís Donizete Benzi Grupioni

Declaração Universal dos Direitos Coletivos dos Povos
Clara Massip

MARI: Grupo de estudos de educação indígena

Tribunal permanente dos povos
Lux Vidal

Instruções para colaboradores

Objetivo e política editorial

1. *Cadernos de Campo – revista dos alunos de pós-graduação em antropologia social da USP*, é uma publicação anual dedicada a divulgar trabalhos que versem sobre temas, resultados de pesquisas e modelos teórico-metodológicos de interesse para o debate antropológico contemporâneo e que possam contribuir no desenvolvimento de pesquisas em nível de pós-graduação, no país e no exterior. As contribuições podem ser apresentadas nos seguintes formatos: **artigos** e **ensaios**, **traduções, resenhas**, **entrevistas** e **produções visuais**.

2. A pertinência para publicação das contribuições será avaliada pela comissão editorial – quanto à adequação ao perfil e à linha editorial da revista – e por pareceristas *ad hoc* – no que toca ao conteúdo e à qualidade dos trabalhos. Os nomes dos pareceristas permanecerão em sigilo, omitindo-se também os nomes dos autores perante os primeiros.

3. A comissão editorial entende que a remessa espontânea de qualquer colaboração implica automaticamente a cessão integral dos direitos autorais a *Cadernos de Campo*. Publicados os trabalhos, a revista reserva-se esses direitos, mesmo os de tradução, permitindo entretanto a sua posterior reprodução, desde que citada a devida fonte.

4. Conceitos e opiniões expressos nos trabalhos publicados são de responsabilidade exclusiva dos autores, não refletindo obrigatoriamente a opinião da comissão editorial.

Critérios para apresentação de colaborações

5. De preferência redigidos em português, *Cadernos de Campo* publicará eventualmente trabalhos em língua estrangeira (espanhol, francês e inglês).

6. Os trabalhos devem ser apresentados em duas vias impressas, acompanhadas de uma cópia em mídia eletrônica (de preferência e-mail ou CD, conforme o caso). Os textos devem estar digitados em página A4, fonte Times New Roman, corpo 12, espaçamento 1,5 cm, com margens esquerda/direita 2,5 cm, cabeçalho/rodapé 3 cm, em processador de texto compatível com MSWord. As notas devem ser numeradas com algarismos arábicos, em ordem crescente e listadas ao pé da página. Quadros, mapas, tabelas, imagens etc., devem ser enviados em arquivo separado, com indicações claras, ao longo do texto, dos locais em que devem ser incluídos. No caso das fotografias, devem estar digitalizadas com resolução acima de 300 dpi e formato TIFF.

a) Artigos e **ensaios** inéditos. Devem indicar título (em português e inglês), nome(s) do(s) autor(es), titulação, afiliação acadêmica, endereço para correspondência e e-mail. Devem também apresentar, em português e inglês, um resumo entre 100 e 150 palavras e um elenco de palavras-chave (separadas por ponto) que identifique seu conteúdo. Limite máximo de 30 páginas, incluídas as referências.

b) Traduções de trabalhos relevantes e indisponíveis em língua portuguesa. Devem apresentar título, nome(s) do(s) autor(es) e do(s) tradutor(es), indicando deste(s) último(s) titulação, afiliação acadêmica, endereço para correspondência e e-mail. Devem ainda ser acompanhadas de cópia do original utilizado na tradução, bem como autorização – do editor ou do autor – para publicação.

c) Resenhas de livros, coletâneas, filmes, documentários, discos, etc. Devem indicar a referência bibliográfica do trabalho resenhado, nome(s) do(s) seu(s) autor(es), acompanhado(s) de titulação, afiliação acadêmica, endereço para correspondência e e-mail. Não devem ultrapassar 6 páginas. Não devem receber título.

d) Entrevistas devem apresentar o(s) nome(s) do(s) entrevistado(s) e entrevistador(es), indicando, deste(s) último(s), titulação, afiliação acadêmica, endereço para correspondência e e-mail. Devem trazer também uma apresentação de, no máximo, 1 página. Solicitamos também o envio da autorização do(s) entrevistado(s), concordando com a publicação do trabalho. As entrevistas não devem exceder 30 páginas.

e) Produções visuais – ensaios fotográficos, ilustrações, desenhos, caricaturas etc. – devem trazer título e nome(s) do(s) autor(es), indicando titulação, afiliação acadêmica, endereço para correspondência e e-mail. Apresentação e legendas são opcionais, não podendo a primeira ultrapassar 1 página. Os trabalhos não devem exceder 8 imagens, acompanhadas da indicação do autor e do ano. Quando necessárias, solicitamos também as devidas autorizações de uso da imagem.

7. Menções a autores ou citações presentes no corpo do texto devem adequar-se aos respectivos modelos: (Geertz, 1957) e (Geertz, 1957, p. 235). Títulos do mesmo autor com o mesmo ano de publicação devem ser identificados com uma letra após a data: (Lévi-Strauss, 1962a) e (Lévi-Strauss, 1962b). Citações com mais de 3 linhas devem ser apresentadas em parágrafo próprio.

8. As referências bibliográficas devem vir ao final do trabalho, listadas em ordem alfabética, obedecendo aos seguintes padrões exemplificados, segundo as normas da ABNT NBR 6023:

a) Livros:

LÉVI-STRAUSS, Claude. *La pensée sauvage.* Paris: Plon, 1962a. 395 p.

_____. *Le Totémisme aujourd'hui***.** Paris: PUF, 1962b. 154 p.

_____. *O cru e o cozido*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac & Naify, 2004. 442 p.

b) Artigos em periódicos:

GEERTZ, Clifford. Ethos, world view and the analysis of sacred symbols. *The Antioch review*, Local, v. 17, n. 4, p. 234-267, 1957.

c) Trabalhos em coletâneas:

STOCKING JR., George. The Ethnographer's Magic: Fieldwork in British Anthropology from Tylor to Malinowski. *In:* _____. (Org.). *Observers observed* – Essays on Ethnographic Fieldwork. Madison: The University of Wisconsin Press, 1983. p. 70 - 120.

d) Teses ou dissertações acadêmicas:

DAWSEY, John Cowart. *De que riem os bóias-frias? Walter Benjamin e o teatro épico de Brecht em carrocerias de caminhões*. 1999. 235 f. Tese (Livre-docência) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo. 1999.

e) Documento eletrônico

AMARAL, Rita. Antropologia e internet. Pesquisa e campo no meio virtual. *In*: *OS URBANITAS - Revista digital de Antropologia Urbana***.** ano 1, v. 1, n. 0, out. 2003. Disponível em: < http://www.aguaforte.com/antropologia/osurbanitas/revista/pesqnet1.htm>. Acesso em: 18 jan. 2007.

f) Imagem em movimento

Prelúdio. Direção: Rose Satiko Hikiji. Produção: Laboratório de Imagem e Som em Antropologia. São Paulo: LISA/USP, 2003. 1 videocassete (13 min.), VHS, son., color.

9. As contribuições devem ser enviadas para:

Comissão editorial *Cadernos de Campo*
Departamento de Antropologia/FFLCH/USP
Av. Professor Luciano Gualberto, 315
São Paulo, SP
cep 05508-900
e-mail: cadcampo@usp.br

Cupom para pedido de números anteriores

Edição	☐ Brasil – individual	☐ Brasil – institucional	Quantidade	Sub-total
Nº 13	R$ 10,00	R$ 14,00		
Nº 12	R$ 08,00	R$ 11,00		
Nº 11	R$ 08,00	R$ 11,00		
Nº 10	R$ 08,00	R$ 11,00		
Nº 09	R$ 08,00	R$ 11,00		
Nº 08	R$ 05,00	R$ 07,00		
Nº 07	R$ 05,00	R$ 07,00		
Nº 05/06	Esgotado	Esgotado		
Nº 04	R$ 05,00	R$ 07,00		
Nº 03	Esgotado	Esgotado		
Nº 02	R$ 05,00	R$ 07,00		
Nº 01	Esgotado	Esgotado		
Coleção (exceto nº esgotados)	R$ 50,00	R$ 70,00		
Postagem por exemplar (modalidade de envio: impresso normal com registro módico	R$ 5,00	R$ 5,00		
TOTAL				

Preços válidos até 31/12/2007.

Assinante

Nome _____

Endereço _____

_____

CEP _____

Cidade _____ Estado _____ Pais _____

Telefone ( ) _____ Fax ( ) _____

E-mail _____

Forma de pagamento

Depósito bancário.

Banco do Brasil Agência: 3559-9. Conta Poupança 29.153-6 (variação 01). Titular: Daniela do Amaral Alfonsi

(Informação válida até 31/12/2007).

Envie seu pedido e comprovante de depósito para:

Comissão Editorial Revista Cadernos de Campo
Departamento de Antropologia/FFLCH/USP
Av. Professor Luciano Gualberto, 315
São Paulo, SP cep 05508-900
e-mail: cadcampo@usp.br

FONTE ADOBE GARAMOND PRO 11/14
PAPEL OFF-SET 75 G/M^2
GRÁFICA PROL GRÁFICA
IMPRESSÃO MARÇO DE 2007