

anuario antropológico

vol. 42 n. 1

julho de 2017

Etnografia
Risco e ciência
Infância e adolescência
Aprendizagem
Perspectivismo ameríndio
Movimento indígena

SUMÁRIO

Artigos

Comparación, etnografía y generalización 9

Fernando Alberto Balbi

**Testemunho, evidência e risco:
reflexões sobre o caso da fosfoetanolamina sintética** 37

Rosana Castro & Rafael Antunes Almeida

**Jovens “egressas” de serviços de acolhimento:
a virada no jogo das relações de parentesco** 61

Fernanda Cruz Rifiotis

**“Onde fica a casa do meu amigo”:
agência e agenciamento de objetos no filme de Abbas Kiarostami** 87

Marília Milhomem Moscoso Maia & Martina Ahlert

Descobrimo conexões ao longo do rio no Baixo Amazonas, Brasil 111

Mark Harris

**Fechados no quarto de espelhos:
o perspectivismo ameríndio e o “jogo comum” da antropologia** 137

Filipe Verde

**Legislação indigenista canadense e poder tutelar:
o caso atikamekw** 171

Lívia Dias Pinto Vitenti

**Etnopolítica e Estado:
centralização e descentralização no movimento indígena brasileiro** 195

Andrey Cordeiro Ferreira

Ensaio bibliográfico

**“Aún mi cuerpo aloja una lanza de los peces”:
troca e predação no noroeste amazônico** 229

Geraldo Andrello

Memorial

A antropologia entre as ciências sociais e as humanidades 251

José Jorge de Carvalho

Obituário

- “Para ir longe, não precisa de velocidade”:
uma homenagem a Raul Aragão Rocha** 311
Christiane Machado Coelho

Resenhas

- ROSA, Fernando. 2015. *The Portuguese in the Creole Indian Ocean: essays in historical cosmopolitanism*. London: Palgrave Macmillan. 224 pp.** 317
Joaze Bernardino-Costa & Cristina Patriota de Moura
- VITENTI, Livia. 2016. *Los pueblos indígenas americanos y la práctica del suicidio: una reseña crítica*. Buenos Aires: Prometeo Libros. 152 pp.** 323
Mônica Thereza Soares Pechincha
- PACHECO DE OLIVEIRA, João. 2016. *O nascimento do Brasil e outros ensaios: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades*. Rio de Janeiro: Contra Capa. 384 pp.** 327
Henyo Trindade Barretto Filho
- MATTINGLY, Cheryl. 2014. *Moral laboratories: family peril and the struggle for a good life*. Oakland: California University Press. 280 pp.** 331
Cibelle Canto Bastos
- FLEISCHER, Soraya; NAVA, Elena & ALENCAR, Potyguara (orgs.). 2016. *Pensando o capitalismo contemporâneo: um Festschrift a Gustavo Lins Ribeiro*. Brasília: LetrasLivres. 400pp.** 335
Luiz Carlos Lages
- ESTORNILO, Milena. 2014. *Laboratórios na floresta: os Baniwa, os peixes e a piscicultura no Alto Rio Negro*. Brasília: Paralelo 15. 549 pp.** 339
Amanda Rodrigues Marqui

CONTENTS

Articles

- Comparison, ethnography and generalization** 9

Fernando Alberto Balbi

- Testimony, evidence and risk:
reflections on the synthetic phosphoethanolamine case** 37

Rosana Castro & Rafael Antunes Almeida

- Young Women “care givers”:
the turning point in the game of kinship** 61

Fernanda Cruz Rifiotis

- Film analysis of ‘Where is the friend's home?’:
agency and the agency of objects** 87

Marília Milhomem Moscoso Maia & Martina Ahlert

- Discovering connections down the river in Baixo Amazonas, Brazil** 111

Mark Harris

- Closed in a mirror room: Amerindian perspectivism and
the “common game” of Anthropology** 137

Filipe Verde

- Canadian Indigenous legislature and the tutelage power:
the atikamekw case** 171

Lívia Dias Pinto Vitenti

- Ethnopolitics and the State:
Centralization and decentralization in the
Brazilian indigenous movement** 195

Andrey Cordeiro Ferreira

Review essay

- “Aún mi cuerpo aloja una lanza de los peces”:
exchange and predation in the Northwestern Amazon** 229

Geraldo Andrello

Memorial

- Anthropology among the Social Sciences and the Humanities** 251

José Jorge de Carvalho

In memoriam

- “To go far beyond, speed is not necessary”:
a tribute to Raul Aragão Rocha** 311
Christiane Machado Coelho

Book Reviews

- ROSA, Fernando. 2015. *The Portuguese in the Creole Indian Ocean: essays in historical cosmopolitanism*. London: Palgrave Macmillan. 224 pp.** 317
Joaze Bernardino-Costa & Cristina Patriota de Moura
- VITENTI, Livia. 2016. *Los pueblos indígenas americanos y la práctica del suicidio: una reseña crítica*. Buenos Aires: Prometeo Libros. 152 pp.** 323
Mônica Thereza Soares Pechincha
- PACHECO DE OLIVEIRA, João. 2016. *O nascimento do Brasil e outros ensaios: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades*. Rio de Janeiro: Contra Capa. 384 pp.** 327
Henyo Trindade Barretto Filho
- MATTINGLY, Cheryl. 2014. *Moral laboratories: family peril and the struggle for a good life*. Oakland: California University Press. 280 pp.** 331
Cibelle Canto Bastos
- FLEISCHER, Soraya; NAVA, Elena & ALENCAR, Potyguara (orgs.). 2016. *Pensando o capitalismo contemporâneo: um Festschrift a Gustavo Lins Ribeiro*. Brasília: LetrasLivres. 400pp.** 335
Luiz Carlos Lages
- ESTORNILO, Milena. 2014. *Laboratórios na floresta: os Baniwa, os peixes e a piscicultura no Alto Rio Negro*. Brasília: Paralelo 15. 549 pp.** 339
Amanda Rodrigues Marqui



artigos

Comparación, etnografía y generalización

Fernando Alberto Balbi

Universidad de Buenos Aires e CONICET

¿Cuál es el papel de la comparación en la antropología social y/o cultural de las últimas décadas?¹ Aunque existen múltiples respuestas para esta pregunta (Falk Moore, 2005; Gingrich & Fox, 2002; Holy, 1987a; Lewis, 2005; Matos Viegas, 2009; Strathern, 2004; Viveiros de Castro, 2004; Yengoyan, 2006a), la dominante en las academias centrales parece ser que la comparación es, apenas, un recurso auxiliar de la etnografía. Durante la última década diversos autores han denunciado que la antropología se ha visto crecientemente reducida a la etnografía (Bloch, 2005; Ingold, 2008), al tiempo que esta ha tendido a ser entendida como una labor de traducción cultural (Geertz, 1994; Hobart, 1987; Overing, 1987; Yengoyan, 2006b, 2006c) orientada, como escribiera Ladislav Holy (1987b:7-8), a “la producción de informes sobre culturas específicas que no alteren la realidad cultural estudiada a través de la imposición de criterios que le sean externos”.² En efecto, la crítica de las llamadas concepciones ‘positivistas’ de la antropología clásica desarrollada desde diversas posturas interpretativistas, los cuestionamientos feministas y postcoloniales de los posicionamientos políticos implícitos en sus pretensiones científicas, el posterior empobrecimiento de estos temas al ser reducidos por los antropólogos posmodernos al plano de los problemas relativos a la escritura etnográfica y, finalmente, la introducción de la amplia diversidad de enfoques heterogéneos conocidos en conjunto como ‘postestructuralistas’, se combinaron de maneras complejas hacia fines del siglo pasado para producir un desplazamiento de los intereses predominantes en antropología desde el extremo de la formulación de generalizaciones hacia el de la producción de descripciones (Holy, 1987b) o, según la caracterización de Marit Melhuus (2002:80), “un movimiento más general desde un énfasis en la semejanza (orientado hacia las generalizaciones) hacia otro en la diferencia (enfaticando lo único y lo particular)” —aunque quizás sería más correcto hablar de la ‘diversidad’, entendida en un sentido amplio que comprende tanto a las diferencias entre culturas como a la variación discernible en el marco de cualquier ‘lógica cultural’ dada—.³ Por lo demás, la concepción predominante de la empresa etnográfica es hoy interpretativista y las sucesivas oleadas de críticas posmodernas y constructivistas parecen haber sido integradas exitosamente dentro de ese marco (Balbi, 2015:172).⁴ Es en este contexto que la comparación tiende a ser reducida a la condición de un recurso auxiliar para la detección y el análisis de la diversidad, tarea que es concebida como la esencia

misma de la etnografía y —más o menos explícitamente— de la antropología en cuanto disciplina: se configura, así, una situación que en un trabajo anterior (Balbi, 2015) he caracterizado como de *servidumbre de la comparación* para con la etnografía.⁵

Las consecuencias negativas de esta situación son, a mi juicio, múltiples (Balbi, 2015). En estas páginas, me propongo presentar brevemente tres de ellas para luego delinear una aproximación alternativa a las relaciones entre comparación y etnografía tendiente a hacer de aquella un recurso para producción teórica y a potenciar sus aportes a la labor etnográfica. Para ello, afirmaré que la naturaleza de la investigación antropológica es eminentemente teórica, argumentaré que la posibilidad de generalizar en nuestra disciplina exige del uso de la comparación y de su reconocimiento como un recurso en sí mismo, y propondré dos tipos de procedimientos interrelacionados para la producción de generalizaciones. Finalmente, ilustraré diversos puntos de mi argumentación refiriéndome a mis propias investigaciones sobre la dimensión moral de la vida social.

La comparación como recurso auxiliar de la etnografía: tres problemas

Permítaseme recapitular una parte de lo dicho en mi trabajo anterior sobre algunos problemas emergentes de la *servidumbre de la comparación* para con la etnografía (Balbi, 2015:174-177), remitiendo al lector al texto original para un desarrollo más amplio.

El primer problema es que, en la medida en que la diversidad es concebida como el objeto primario de la etnografía (Holy, 1987b), la comparación es empleada exclusivamente para identificarla y elucidarla. Así, se omite emplearla para identificar y analizar lo que cabe denominar como ‘continuidades’ e ‘invariancias’: la ausencia de variaciones relevantes en ciertas variables y/o entrelazamientos de estas cuando se las considera, respectivamente, a lo largo de procesos sociales particulares donde otras variables sí se modifican, y en el marco de un conjunto de casos que no están empíricamente interrelacionados de maneras analíticamente relevantes y entre los cuales otras variables presentan diferencias significativas (Balbi, 2015:174-175). Puesto que la diversidad, las continuidades y las invariancias coexisten en la vida social, son todas igualmente problemáticas y se encuentran interrelacionadas, apelar a la comparación sólo en relación con la primera comporta un sesgo injustificado que dificulta el análisis de las restantes y, además, limita la capacidad de la etnografía para dar cuenta de la propia diversidad ya que se la aísla artificialmente.

Un segundo problema hace a la relevancia de la propia antropología, que recientemente ha sido cuestionada precisamente por su reducción a la etnografía

(Bloch, 2005; Ingold, 2008). La concepción de la etnografía como una labor de traducción y el anhelo de producir informes etnográficos sobre culturas específicas sin alterarlas a través de la imposición de criterios externos, traslucen bastante claramente que la etnografía tiende a ser concebida como un fin en sí mismo: pues resulta difícil divisar horizonte alguno más allá de su (imaginaria) concreción, excepto en términos de fórmulas tan imprecisas como la de que “la finalidad de la antropología consiste en ampliar el universo del discurso humano” (Geertz, 1987:27). Así las cosas, la antropología tiende a ser reducida a la etnografía, lo que conduce inevitablemente a su deslizamiento en dirección del particularismo, esto es, de la producción de estudios de casos *per se*, con poco o ningún interés por la elaboración de teoría —es decir, de cuerpos de conocimiento coherentes capaces de facilitar orientaciones *sistemáticas* para el análisis de nuevos casos—. Si la etnografía es concebida como un fin en sí mismo y la comparación lo es apenas como uno de sus instrumentos auxiliares, resulta difícil discernir aporte alguno que la disciplina pudiera hacer al conocimiento sobre la vida social en general, más allá de la crecientemente redundante producción de descripciones etnográficas, pues, como observara tempranamente Melford Spiro (1986:278), “el particularismo etnográfico es intelectualmente trivial”. Como afirma Melhuus (2002:82), para “abordar problemas más amplios y contribuir a un entendimiento más general de la sociabilidad [...] es necesaria alguna perspectiva comparativa”.⁶ Sin embargo, semejante perspectiva exige de una orientación de las prácticas de investigación *por y hacia la teoría*, mientras que buena parte de la antropología actual exhibe una actitud de rechazo hacia esta en tanto fuente de orientaciones analíticas y/o fin de la labor etnográfica.⁷

Lo característico de la etnografía en la senda de las grandes tradiciones ‘clásicas’ es el establecimiento de cierto ‘diálogo’ entre las teorías del etnógrafo y las perspectivas nativas (Peirano, 2004) o, más ampliamente, de una suerte de confrontación entre el punto de vista teóricamente informado de aquel y una serie de aproximaciones cambiantes a sus materiales orientadas siempre hacia la incorporación consistente de las perspectivas nativas y de la complejidad de los detalles del caso en cuestión (Balbi, 2012): esto hace avanzar al análisis etnográfico, generando tensiones y cuestionamientos que dan lugar a sucesivas reformulaciones y, al mismo tiempo, brinda a la etnografía su productividad teórica puesto que supone poner en tela de juicio las orientaciones conceptuales de los investigadores toda vez que las perspectivas nativas y/o los detalles del caso parecen contradecirlas. Pero poco de esto puede suceder cuando la concepción de la etnografía como un fin en sí mismo se combina con una actitud anti-teórica, pues ello induce a un fácil maridaje entre los presupuestos del investigador y la orientación particularista

de la etnografía, eliminando toda confrontación sistemática entre ambas partes. Asociada con representaciones negativas de la teoría y la ciencia, la comparación queda inhabilitada en tanto recurso para la producción de orientaciones analíticas claras y sistemáticas que, asentadas en la etnografía, contribuyan al desarrollo de conocimientos sobre la sociabilidad humana en general.

Por último, un tercer problema radica en que, puesto que lo que se percibe como problemático y digno de reflexión es, ante todo, la descripción etnográfica, se desestimulan las problematizaciones explícitas de la comparación, sus procedimientos y su utilidad; así, esta no puede ser debidamente examinada —ni, por ende, adecuadamente desplegada— porque no se la percibe como un asunto en sí mismo sino como algo que, si acaso, sucede como un episodio de la etnografía. Si bien existen reflexiones sobre la comparación (como las citadas al comienzo de este texto),⁸ se trata de esfuerzos aislados, lo que redundará en una irreductible diversidad de puntos de vista ya que no hay un debate sistemático que propicie el establecimiento de acuerdos mínimos o, siquiera, de agendas de discusión consistentes. El correlato de esta situación fue muy bien caracterizado hace algo más de una década por Richard Fox y Andre Gingrich (2002:20), quienes advirtieron que todos los antropólogos emplean la comparación en sus dimensiones “básica” o “cognitiva” —esto es, en tanto procedimiento constitutivo del pensamiento humano— e “implícita” o “débil” —porque toda “traducción” exige algún grado de comparación— pero pocos lo hacen en su dimensión “fuerte” o “epistemológica” —que supone el despliegue de procedimientos de investigación específicamente diseñados—. En la práctica, los procedimientos comparativos desplegados por los antropólogos muchas veces se reducen a su forma más básica, el análisis de situación social, una práctica tan antigua e inescindible de la etnografía que generalmente ni siquiera se advierte que se trata de una modalidad de comparación (pues el comportamiento de los actores en una situación social *x* se analiza comparándolo con el comportamiento propio y ajeno en otras situaciones *n*). E incluso cuando los antropólogos apelamos conscientemente a la comparación (por ejemplo, entre ‘casos’ etnográficos construidos en función de los objetivos de nuestras investigaciones), normalmente lo hacemos sin tener ideas claras sobre qué comparamos, para qué ni cómo lo hacemos.

Los tres problemas mencionados son solidarios entre sí: la orientación particularista y anti-teórica va de la mano con la concepción de la diversidad como objeto excluyente de la labor etnográfica, todo lo cual necesariamente conlleva que la comparación sea tratada como un recurso secundario y que se reflexione poco y de manera asistemática sobre su naturaleza, utilidad y condiciones de realización.

El factor clave es la concepción interpretativista y particularista de la antropología, que comporta lógicamente una tendencia a abandonar los procedimientos generalizadores asociados a un cuño ‘científico.’ Resulta sorprendente hasta qué punto se halla extendida entre los antropólogos la creencia de que todo intento de generalizar supone abrazar el positivismo, que se trasunta en la visión de la teoría como un peligro, la renuncia a la búsqueda de ‘explicaciones’ y la idea de que la ‘interpretación’ entendida como traducción cultural es el único objetivo posible para nuestro trabajo. Sin embargo, la idea de que generalizar en ciencias sociales —esto es, con una intención científica, no filosófica— equivale a ser positivista es una falacia: baste con mencionar a autores como Karl Marx, Max Weber, Georg Simmel, Claude Lévi-Strauss y Pierre Bourdieu, entre muchos otros. El problema es, pues, epistemológico: se trata de establecer claramente cuáles deberían ser las relaciones entre la teoría, nuestros procedimientos de investigación, nuestros materiales y las afirmaciones que pronunciamos respecto de cada uno de esos elementos.

La primacía de la teoría y el realismo condicional

Mi propia opción epistemológica consiste en una apropiación a fines antropológicos del ‘racionalismo aplicado’ desarrollado por Gaston Bachelard (1979) y prolongado por Georges Canguilhem (2002) y por Pierre Bourdieu (Bourdieu, Chamboredon & Passeron, 1986).⁹ La denomino ‘*racionalismo científico aplicado*’ para expresar claramente que la ciencia pone en juego una racionalidad que, al ser socialmente situada, histórica, no puede ser considerada como absoluta sino que debe ser entendida como inherente a ciertas prácticas que responden a finalidades particulares. Por razones de economía de espacio, me limitaré a enunciar sus puntos centrales, sin desarrollarlos (Balbi, 2015).

(a) La ciencia sólo es posible si se plantea la existencia de un mundo real. Empero, no es posible conocerlo directamente sino, apenas, aproximarse hacia él desde una organización intelectual cuyo factor dominante es la teoría. La ciencia se plantea una problemática teórica en función de la cual construye objetos de investigación que comprenden ciertos aspectos de la realidad que son puestos en relaciones mutuas por aquella y, en consecuencia, pueden ser examinados sistemáticamente desde un determinado punto de vista. Así, la ‘realidad’ que la ciencia pretende elucidar es producida por su propio despliegue. Por ende, las versiones del mundo social que resultan de nuestro trabajo se caracterizan por su ‘*realismo condicional*’ en el sentido de que son intentos de dar cuenta de ciertos fenómenos desde un punto de vista teórico que, siendo realista, es también socialmente situado y necesariamente provisional.

(b) Las afirmaciones sobre la realidad, ya sean particulares —los llamados hechos— o generalizaciones —como las hipótesis, clasificaciones, tipos, principios, etc.—, no son sino juicios de valor más o menos estabilizados pero siempre provisionales, necesitados de continua rectificación. Como tales juicios resultan del despliegue de la teoría, todos tienen un carácter abstracto, incluyendo a los considerados provisionalmente como hechos, que son constructos teóricos dependientes de las hipótesis y demás generalizaciones de origen y carácter teórico; y, a su vez, la utilidad de tales generalizaciones reside en que permiten y construir hechos nuevos y rectificar los ya construidos.

(c) Lejos de ser instrumentos neutros, las ‘técnicas’ mediante las cuales los hechos y sus relaciones son construidos y rectificadas, son también productos teóricos, teorías en acto.

(d) Así, no puede decirse, a la manera del positivismo, que las teorías proceden de los hechos sino que, más bien, es el despliegue de la propia teoría lo que da lugar a la producción teórica *a través del camino representado por los hechos*, es decir, mediante un trabajo orientado hacia lo real y regido por la voluntad de serle fiel, por más utópico o metafísico que pueda ser el objetivo de llegar a conocerlo.

Comparación y etnografía

Veamos, entonces, las formas en que la comparación y la etnografía pueden ser combinadas para dar lugar a la producción de generalizaciones desde el punto de vista de un racionalismo científico aplicado cuya aspiración última es la de acercarse a lo real produciendo análisis caracterizados por un realismo condicional.

Como señalara, nuestra relativa incapacidad para problematizar a la comparación resulta del hecho de que no se la reconoce como un aspecto de las prácticas de investigación antropológicas diferente de la etnografía aunque interrelacionado con esta. Semejante reconocimiento nos permitiría explicitar nuestros procedimientos comparativos y someterlos a esa continua ‘vigilancia epistemológica’ (Bachelard, 1979:77-80; Bourdieu, Chamboredon & Passeron, 1986:16-17) sin la cual en las ciencias sociales resulta imposible establecer alguna medida de consistencia teórico-metodológica. Podríamos, entonces, desarrollar una constante revisión de las relaciones entre procedimientos, teoría y materiales, subordinando “el uso de técnicas y conceptos a un examen de las condiciones y los límites de su validez” (Bourdieu, Chamboredon & Passeron, 1986:16). Esto no nos proporcionaría un repertorio fijo de procedimientos comparativos —así como no contamos con uno de ‘técnicas’ para hacer etnografía— pero sí la capacidad de seleccionar y/o diseñar los necesarios en cada ocasión de una manera consistente en términos teórico-metodológicos. Además, al distinguir adecuadamente entre

etnografía y comparación podríamos problematizar y controlar sus relaciones mutuas: esto nos permitiría dar a la comparación un uso más matizado y productivo en tanto recurso auxiliar de la etnografía, transformándola en una actividad controlada y, en consecuencia, capaz de alumbrar auténticas reflexiones teóricas; y, a la vez, potenciaría nuestra capacidad de emplear a fines comparativos tanto los resultados de etnografías ya concluidas como materiales etnográficos de diversas proveniencias.

Desde mi punto de vista, existen al menos dos caminos diferentes pero interrelacionados para restituir a la comparación en su rol de recurso independiente de la indagación antropológica: el despliegue de procedimientos comparativos etnográficamente sensibles y el empleo de la comparación en el seno de etnografías orientadas hacia la producción de teoría (Balbi, 2015:178 y ss.). Los discutiré brevemente mostrando, apelando a mis propios trabajos, como pueden ser desplegados y combinados a lo largo de una misma línea de investigación.

El uso a fines comparativos de los resultados de análisis etnográficos ya concluidos y/o de materiales etnográficos puede asumir diversas modalidades en función de los objetivos —teóricamente informados— de los investigadores. Examinado las limitaciones del método comparativo, S. F. Nadel observaba que la “singularidad y universalidad” de los hechos “dependen del plano de abstracción en que se los considere” (Nadel, 1978:256), es decir, de la amplitud de la “estructura de referencia” (Nadel, 1978:257) contra la cual se los examine, la cual, a su vez, obedece a los intereses y criterios que guíen la investigación. Así, según el punto de vista teórico que se asuma, las comparaciones pueden apuntar a la producción de generalizaciones de mayor o menor nivel de abstracción, lo que exigirá que se preste menos o más atención a los detalles de sus fuentes etnográficas. A mi entender, nuestro interés primario es contar con orientaciones teóricas apropiadas para la producción de nuevos análisis etnográficos, de modo que las comparaciones ubicadas en planos de abstracción lo bastante modestos como para que sea posible atender en medidas apreciables a los detalles de las fuentes y los materiales etnográficos parecen revestir una mayor relevancia antropológica: parece deseable, pues, priorizar el despliegue de *procedimientos comparativos etnográficamente sensibles*, esto es, fundados en descripciones etnográficas y capaces de hacer honor a su complejidad y diversidad. Evidentemente, no se trata de postular una ilusoria capacidad de atender a la ‘realidad’ *lato sensu* pues lo que comparamos son siempre descripciones analíticas (Barth, 2000; Hobart, 1987; Holy, 1987b) producidas en función de ciertos criterios y supuestos. Me refiero a maneras de comparar que son etnográficamente sensibles desde cierto punto de vista teóricamente informado que define para qué se va a comparar, qué aspectos

de los análisis y materiales etnográficos han de ser abordados y cuáles serán los procedimientos comparativos a desplegar.

No puedo discutir aquí en detalle cómo pueden las comparaciones ser sensibles a sus fuentes etnográficas pero sí señalar un punto clave. He dicho que las generalizaciones teóricas deben ser entendidas como juicios de valor más o menos duraderamente estabilizados y estrictamente operacionales, provisionales. En este sentido, según Nadel,

[...] únicamente podemos hablar de acontecimientos o estados de cosas que ‘tienden’ a ser de cierta clase; concebimos la esfera de los fenómenos sociales como una esfera donde se dan posibilidades más o menos probables o hasta alternativas u opuestas, y donde la singularidad de los acontecimientos, el azar, el accidente y por lo tanto la indeterminación tienen por lo menos algún papel (Nadel, 1978:275).

Este carácter tendencial de las generalizaciones —idea que remite a los escritos de Weber— es la condición de posibilidad de su uso como orientaciones teóricas para el desarrollo de nuevos estudios de caso. Así, la sensibilidad etnográfica de las comparaciones radica en que su desarrollo permita que las generalizaciones resultantes mantengan la ‘apertura’ que implica ese carácter tendencial, negándose a enunciar conexiones mecánicas, supuestamente ‘necesarias’, entre aspectos del mundo social. Esto implica que las comparaciones más susceptibles de ser etnográficamente sensibles serán aquellas que atiendan a pequeños agrupamientos de variables en interacción —construidos según los criterios de relevancia resultantes del punto de vista teórico adoptado— y tiendan a establecer generalizaciones respecto de las características de esta: pues la restricción del número de variables y relaciones entre variables facilitará la atención a los detalles de cada caso; y esto, a su vez, exigirá formular generalizaciones condicionales, menos abstractas y, consecuentemente, más capaces de ofrecer orientaciones teóricas para nuevas etnografías donde se contemplen los mismos agrupamientos de variables u otros similares. En suma, una comparación etnográficamente sensible debería centrarse en lo que Jack Goody denominaba una “grilla”: una pequeña “serie de rasgos y relaciones en interacción continua y múltiple” (Goody, 2006:6; ver también Goody, 1976:115 y ss.).¹⁰

¿Qué puede decirse, entre tanto, del despliegue de comparaciones en el curso de los análisis etnográficos? La comparación es un recurso cardinal de la etnografía pues, necesariamente, el etnógrafo procede examinando comparativamente tanto el comportamiento en distintas circunstancias de los mismos sujetos y/o de quienes ocupan posiciones sociales similares a las suyas como las declaraciones que

distintos sujetos hacen sobre los mismos temas en entrevistas o en conversaciones ocasionales. Además, puesto que la variación cultural es continua por naturaleza y las distinciones entre sociedades son arbitrarias (Barth, 2000:195), el uso etnográfico de la comparación puede aplicarse indistintamente a materiales referidos a distintos casos construidos por el investigador en el curso de su propio trabajo en un 'único' medio social o a los correspondientes a 'diferentes' medios sociales.

Ahora bien, esas comparaciones son tanto más productivas en términos etnográficos cuanto más se encuentran sometidas a una adecuada vigilancia epistemológica. En lo que hace particularmente al aporte de las comparaciones a la producción de teoría, la historia de la disciplina sugiere que depende de que los análisis etnográficos sean desarrollados desde su comienzo mismo con una *intención teórica*: piénsese, por ejemplo, en el trabajo, inescindiblemente etnográfico y comparativo, desarrollado por Meyer Fortes y Edward Evan Evans-Pritchard, que diera lugar al desarrollo de la teoría de los sistemas políticos segmentarios (Balbi, 2015:181). Este ejemplo es particularmente pertinente porque, además, involucra comparaciones etnográficamente sensibles, centradas en unas pocas variables interrelacionadas. En efecto, las etnografías de donde es más probable que surjan generalizaciones teóricas valiosas son aquellas cuyos autores entienden la labor etnográfica como inseparable de la de producción teórica y apelan, para ambos fines, a comparaciones etnográficamente sensibles, orientadas hacia la formulación de generalizaciones respecto de las interacciones entre unas pocas variables consideradas detalladamente.¹¹

Exploraciones etnográficas y comparativas sobre la moral: apuntes sobre una trayectoria

Desde 1997, mis investigaciones sobre diversos temas han tenido como eje al intento de desarrollar una perspectiva antropológica adecuada para el análisis de la dimensión moral de la vida social. A pesar de que siempre estuvieron orientadas por y hacia la teoría, su productividad etnográfica y teórica fue variando en la medida en que mi empleo de la comparación se desplazó desde sus formas básicas e implícitas hasta las epistemológicamente controladas. Si bien siempre intenté producir conocimientos que tendieran hacia la generalización y atender tanto a la diversidad como a las continuidades e invariencias, las limitaciones de mi manejo de la comparación limitaban mis avances, y sólo el paulatino desarrollo de una disposición a comparar de una manera más ponderada permitió que mis resultados teóricos fueran más consistentes, favoreciendo una ampliación de la productividad etnográfica de mi trabajo que se tradujo, por ejemplo, en la revisión y profundización de los resultados de mis primeras investigaciones. Reseñaré

algunos aspectos de esta trayectoria remitiendo al lector a mis trabajos previos para procurar mayores precisiones: el énfasis no estará puesto sobre los detalles de cada investigación *per se* sino sobre sus interrelaciones.

Hacia 1997, mi trabajo se centraba en el análisis etnográfico de la estructuración del proceso productivo pesquero en el área del Departamento de Victoria, provincia de Entre Ríos (el principal centro pesquero de aguas dulces del país, ubicado sobre el Delta de río Paraná), que concebía como una oportunidad para explorar el problema teórico de las relaciones entre estructuras y prácticas.¹² En este contexto, me ocupé especialmente de la división del proceso productivo en dos procesos de trabajo dedicados a la captura del pescado y a su comercialización (en el Noroeste y el Noreste del país), desarrollados respectivamente por pescadores artesanales independientes y por pequeños empresarios provenientes de otras localidades; la clave de la reproducción del proceso productivo eran las relaciones de ‘intercambio desigual’ mediante las que los empresarios se apropiaban del plusvalor de los pescadores al adquirir sus productos. También examiné el papel de diversos ‘intermediarios’ locales que organizaban las tareas de captura del pescado de acuerdo a la demanda representada por los empresarios ajenos al área: propietarios de embarcaciones que concentraban la producción de los habitantes del sector de islas, un hombre que operaba en el puerto de la ciudad concentrando la producción de abundantes pescadores que mantenían con él relaciones de dependencia personal fundadas en los favores que les hacía (préstamos, adelantes de dinero, etc.), y una cooperativa de pescadores, que concentraba la producción de sus *socios*¹³ y, además, compraba la de productores no asociados para aumentar su oferta. Interesado por las formas en que estos intermediarios reproducían sus posiciones en el proceso productivo, llegué a dedicar mi tesis de maestría al análisis de los incesantes conflictos que se producían entre los *socios* de la cooperativa, preguntándome cómo era posible que la organización operara de manera continua y eficaz a despecho de su agitada vida interna.¹⁴

Mi empleo de la comparación en ese período se mantenía dentro de los niveles ‘básico’ e ‘implícito’, limitándose en general a las modalidades representadas por el análisis de situación social y el método del caso extendido, herramientas que me permitieron analizar la dinámica de los conflictos producidos en la cooperativa durante un período de más de cinco años, entre 1986 y 1991. Me interesaban especialmente las continuas referencias que los asociados hacían a términos tomados de la doctrina cooperativista que siempre eran empleados asumiendo que se los entendía acorde a sus sentidos originales: *democracia*, *igualdad*, *solidaridad*, *excedentes*, etc. Inicialmente, consideré que se trataba de una retórica adecuada en el contexto de una cooperativa para justificar los cursos de acción impuestos

a la organización, pues se daban continuas disputas en torno del sentido de esos términos y distintas interpretaciones eran impuestas como doctrinariamente adecuadas según qué grupo controlara la organización en cada momento y cuales fueran sus intereses respecto de los principales asuntos que enfrentaban a los asociados (la política comercial de la cooperativa y los usos del superávit operativo que acumulaba ocasionalmente). Por ejemplo, la *igualdad* que la cooperativa debía impulsar podía ser entendida como la de todos los pescadores (según quienes promovían su asociación con las autoridades locales para *controlar* las actividades de los empresarios e intermediarios que los *explotaban*), la de los *socios* en cuanto al acceso igualitario a los recursos de la organización (según quienes querían comprar un freezer para la venta minorista de sus productos), o la de todos ellos pero en el sentido, muy diferente, de promover la igualación de sus condiciones materiales usando los recursos disponibles en favor de los más pobres (según quienes proponían conceder subsidios a los pescadores que tenían pocos metros de red, botes en mal estado, etc.). Sin embargo, el análisis de una gran cantidad de situaciones donde eran evocados o implicados me permitió advertir que los sentidos atribuidos a esos conceptos no eran totalmente elásticos, como tampoco lo eran los cursos de acción impulsados por quienes controlaban la cooperativa en cualquier momento dado. Por ejemplo, esta pagaba sistemáticamente a los *no socios* precios superiores a los pagados por los empresarios e intermediarios puesto que se entendía que su papel era el de combatir la *explotación* de los pescadores, tarea que —según se presuponía cuando se discutía este tema— exigía la *solidaridad* entre todos los pescadores. Esto también involucraba indirectamente cierto aspecto de la noción de *excedentes*. Habitualmente, los asociados se refirieron a estos de una manera que sugería que los pensaban como ‘ganancias’, pues hacían continuas referencias a su acumulación y a su inversión orientada a la generación de *excedentes* crecientes. Empero, tales referencias siempre giraban en torno de la política de ventas de la cooperativa o de la adquisición de bienes de capital de uso común que posibilitaran su capitalización, y jamás eran suscitadas por el tema de los precios que deberían pagarse a los *no socios*: vale decir que, aunque el concepto de *excedentes* incorporaba elementos del de *ganancias*, también evocaba ciertos límites en lo relativo a lo que la cooperativa podía legítimamente hacer para aumentarlos.

Esta evidencia surgida del análisis de mis materiales comenzó a cobrar sentido cuando conocí la interpretación de los escritos dedicados por Emile Durkheim a la moral durante los últimos años de su vida desarrollada por el antropólogo argentino Eduardo Archetti, según quien el sociólogo francés prestaba particular atención a los aspectos emotivos y cognitivos de la moral y abría la posibilidad de considerar a los sentidos morales ya no como completamente dados sino

como conteniendo la posibilidad de elecciones para los actores. Comencé, entonces, a pensar a los términos provenientes de la doctrina cooperativista como valores morales, esto es, como conceptos a los que se asociaban sistemáticamente sentidos moralmente cargados y que evocaban determinadas emociones. Estas cualidades hacían posible que se tornaran en las piezas centrales de lo que, siguiendo a E. R. Leach, caractericé como el ‘lenguaje de símbolos’ en términos del cual los asociados daban ‘expresión’ a sus intereses respecto del accionar de la cooperativa: de allí que los sentidos de esos términos fueran objeto de disputas y que estas supusieran límites claros en función de los cuales las nociones cooperativistas orientaban efectivamente —aunque de maneras limitadas— el comportamiento de los asociados. Mi análisis de los fundamentos de la carga moral asociada a esos conceptos me condujo a relacionarla con la postulación de dos objetivos entendidos como axiomáticos y comunes a todos los asociados: el de combatir a los empresarios e intermediarios, que eran conocidos conjuntamente como ‘*acopiadores*’ —en un reconocimiento tácito de la semejanza entre sus posiciones en relación las de los pescadores— y considerados como *parásitos* y *explotadores*; y, especialmente, el de combatir al intermediario que operaba en el puerto, quien era señalado como el peor de todos esos *explotadores*. El carácter axiomático de estos objetivos comunes era reafirmado en el curso de asambleas y otras ocasiones formales y, particularmente, alimentado por la forma ‘mítica’ que asumía la memoria institucional de la cooperativa, sobre cuyo origen en la década de 1970 se sostenía —sin que fuera cierto— que los intermediarios locales habían conspirado para hacer quebrar a la organización, ingresando como *socios* para sabotear sus operaciones. Mis trabajos posteriores, marcados por un uso crecientemente consciente y controlado de la comparación, darían lugar a nuevas orientaciones analíticas, que me conducirían a revisar y complejizar mi análisis de los fundamentos de la carga moral asociada a las nociones cooperativistas.

Hacia 1998 establecí una nueva línea de investigación para mi doctorado orientada a profundizar el abordaje de un problema teórico-metodológico que se me había presentado al tratar las nociones cooperativistas como valores morales: el de trazar una explicación antropológica del hecho de que los valores morales puedan operar simultáneamente como factores que orientan el comportamiento de los actores y como recursos que ellos despliegan para posicionarse y hacer efectivos sus objetivos e intereses. Decidí entonces centrar mi trabajo en el análisis de lugar ocupado por el concepto de *lealtad* en las prácticas políticas de los dirigentes y militantes del peronismo —la más importante corriente política argentina desde mediados de la década de 1940—, partiendo de la hipótesis de que se trataba de un valor moral específicamente peronista y abordando las relaciones entre ese

concepto y otros moralmente cargados que los actores emplean recurrentemente (*traición, conducción, Movimiento, pueblo, compañeros, etc.*) en función de los diversos contextos en que se presentaban.¹⁵ Basándome en los resultados de un trabajo previo dedicado a un episodio de acusaciones de *traición* (Boivin, Rosato & Balbi, 1998), estimaba que esas representaciones orientaban efectivamente el comportamiento de los peronistas pese a que resultaba evidente que las lealtades políticas entre ellos estaban siempre sujetas a revisión y que sus rupturas bruscas y subrepticias eran tan abundantes como en cualquier otro sector político: el análisis etnográfico del tema de la *lealtad* aparecía, así, como particularmente adecuado para tratar el problema teórico-metodológico que me interesaba.

Nuevamente, el análisis de situación social y el método del caso extendido (que aún no me representaba claramente como formas de comparación) me proporcionaron mis principales avances. En particular, pude discernir un conjunto de sentidos que aparecían por entonces como muy sistemáticamente asociados al concepto de *lealtad*: su concepción como un valor moral y como una *virtud* —esto es, una cualidad personal— propia de los auténticos peronistas; la idea de que era el cemento de las relaciones entre *compañeros* y entre quien *conduce* y quienes *siguen*, así como de la acción política común; los objetos a que remitía (la *memoria* y la *doctrina* de Juan Domingo Perón, fundador del peronismo; la *memoria* de su esposa, Eva Duarte de Perón; el *pueblo argentino*; los *trabajadores*; los *compañeros*, el *conductor* o el jefe político); etc. Asimismo, identifiqué un conjunto, sorprendentemente limitado, de ‘usos’ del concepto y de sus correlatos inmediatos (*traición, leal, deslealtad, etc.*) dirigidos a posicionarse en términos moralmente apropiados y a descalificar a los rivales políticos.

Hecho esto, me propuse determinar el origen de la condición de valor moral que atribuía al concepto de *lealtad*. Para ello indagué en los años formativos del peronismo, entre 1943 y 1955, concluyendo que tanto el término como sus sentidos habituales y sus usos políticos resultaban de una adaptación del concepto militar de lealtad (Perón inició su carrera política como el hombre fuerte de un gobierno militar: de allí que muchos elementos centrales de su pensamiento político sean el producto de la reelaboración de nociones castrenses). Cuando, de una manera sistemática pero poco autoconsciente, examiné comparativamente mis materiales correspondientes ese período y al presente, encontré, para mi sorpresa —pues los antropólogos de mi generación estamos preparados para esperar que la producción de sentido sea incesante y se traduzca continuamente en novedades—, que los sentidos y usos del concepto en ambos momentos no diferían prácticamente en nada. Igualmente sorprendente me parecía el hecho de que los peronistas, tanto del pasado como de mi presente, parecieran prescindir por completo de

elaboraciones discursivas de los conceptos de *lealtad*, *traición*, etc. Invertí mucho tiempo procurando exégesis del concepto —una búsqueda que nos resulta natural al menos desde los tiempos de Bronislaw Malinowski— sin el menor éxito, pues parecía ser usado antes que teorizado, explicado o siquiera examinado, y en las pocas ocasiones en que los peronistas explicitaban qué entendían por *lealtad*, invariablemente repetían más o menos textualmente expresiones vertidas por Perón y Eva Perón.

Predispuesto por mi formación profesional, creía firmemente que era yo quien no conseguía encontrar evidencias de las variaciones que los conceptos que examinaba debían haber experimentado en casi medio siglo, de la multiplicidad de usos diferentes que debían tener y de su elaboración discursiva por parte de los propios peronistas. Me llevó mucho tiempo comprender que, en verdad, me encontraba ante tres hechos interrelacionados. Ello ocurrió cuando exploré la posibilidad, sugerida por Fredrik Barth (1975:225), de que las exégesis que los antropólogos solemos analizar no sean representativas de un tipo de práctica propia de los actores sino, apenas, la respuesta a la situación en que el etnógrafo los coloca al interrogarlos. Considerando seriamente esta posibilidad, encontré una conexión entre mis tres fuentes de preocupación que parecía capaz de explicarlas en conjunto. Si la elaboración discursiva del concepto de *lealtad* era mínima, probablemente los actores no estaban en condiciones de resignificarlo apreciablemente y, así, sus usos socialmente eficaces debían ser muy limitados. Pero este cuadro suscitaba la pregunta por cómo aprendían los peronistas qué era la *lealtad*, como llegaban a asociar al concepto esos sentidos que sistemáticamente la atribuían, y cómo aprendían también a emplearlo para posicionarse en su cambiante mundo de relaciones. Encontré que ese aprendizaje se daba en la práctica, mediante la observación y/o participación en situaciones donde otros peronistas desplegaban el concepto, y, especialmente, mediante el aprendizaje de una serie de ‘ejemplares de *lealtad*’, relatos estandarizados ampliamente conocidos que llevan implícitos los sentidos del concepto y que versan sobre el origen de la relación entre Perón y el *pueblo*, las relaciones de Eva Perón con su marido y con el *pueblo*, y otros temas de menor relevancia. Concluí que, puesto que los peronistas aprendían los sentidos y las prácticas asociados a la *lealtad* sin que mediara elaboración discursiva alguna, esos sentidos tendían a perdurar, apareciendo como axiomáticos y orientando efectivamente el comportamiento de los actores (no en el sentido de que los peronistas fueran particularmente leales sino en el de que su accionar y sus relaciones mutuas se fundaban en formas de confianza asentadas sobre las ideas asociadas al concepto de *lealtad*), de modo que sustentaban una paleta estrecha de formas de acción sumamente eficaces, lo

que —finalmente— hacía que encontraran pocos incentivos, o ninguno, para elaborar discursivamente el concepto. Así, todas mis dificultades correspondían a un pequeño agrupamiento de variables en interacción —una ‘grilla’, en el sentido de Goody— que yo no había podido establecer como tal por falta de una orientación teórica adecuada y de una mayor sistematización de mi trabajo comparativo: se me escapaba el problema del aprendizaje, que completaba la trama, había tratado cada asunto por separado en lugar de preguntarme por sus interrelaciones y, como consecuencia de estos dos errores y de mi predisposición a dar por sentado que debían existir variaciones, se me escapaba por completo la continuidad —en el sentido ya apuntado— que presentaba la interacción entre esas variables interrelacionadas.

Finalizado mi doctorado, decidí ampliar el campo de mis reflexiones para desarrollar una aproximación antropológica al tratamiento de la dimensión moral de la vida social partiendo de la idea de que la moral es un fenómeno del orden de la cognición, que comenzaba a tomar una forma más productiva al volcarse mi atención al análisis de entrelazamientos de variables restringidos. En este punto, mi empleo de la comparación comenzó a escapar de los niveles básico e implícito para internarse —así fuera tímidamente— en el epistemológico. Mi trabajo apelaría a los materiales de mis investigaciones previas y de las que emprendí en lo sucesivo, los que serían abordados comparativamente atendiendo a grillas que aparecían como significativas a la luz de los resultados de mi trabajo sobre la *lealtad*.¹⁶ Me referiré brevemente a mi abordaje comparativo de la grilla ya mencionada apelando a los materiales referidos al peronismo y a la cooperativa, a fin de mostrar cómo las orientaciones teóricas surgidas de mi trabajo sobre la *lealtad* me permitieron revisar mi análisis previo del papel desempeñado por los conceptos de *solidaridad*, *igualdad*, etc. en los conflictos que enfrentaban a los asociados.

La revisión de mis ideas sobre el tema de la *lealtad* en función de la sugerencia de Barth ya había suscitado una comparación incipiente con las formas en que los asociados de la cooperativa aprendían a entender los conceptos derivados de la doctrina cooperativista. Aunque apresurada, esa reflexión comparativa había bastado para alumbrar una hipótesis que postulaba una serie de invariantes —en el sentido que he dado más arriba a esta expresión— y que, a mi juicio, merecía una mayor exploración: la de que la capacidad de los valores morales para orientar efectivamente el comportamiento es mayor cuanto menor es su elaboración discursiva y, por ende, más involucrados se encuentran en el plano de los recursos cognitivos con que los actores aprehenden su mundo social, todo lo cual se vincula con formas de aprendizaje de sus sentidos eminentemente prácticas,

relacionadas con la experiencia adquirida en el curso mismo de la interacción y con el conocimiento de ejemplos estandarizados antes que con elaboraciones discursivas explícitas. Los sentidos asociados al concepto de *lealtad* aparecían poco elaborados discursivamente, eran sumamente persistentes y orientaban de maneras muy regulares las prácticas de los dirigentes y militantes peronistas, mientras que los de los términos *democracia*, *solidaridad* e *igualdad* eran permanentemente debatidos al interior de la cooperativa, variaban sensiblemente aunque de maneras limitadas, y exhibían una incidencia sobre el comportamiento de los asociados más matizada y relativamente dependiente de la imposición de sanciones formales por parte de las autoridades de la organización. Tomando como base la grilla definida en el curso de mi investigación sobre la *lealtad*, me propuse construir analíticamente una similar para el caso de la cooperativa y desarrollar una comparación más detallada, lo que implicaba examinar detalladamente las formas en que los asociados aprendían los sentidos asociados a los conceptos tomados de la doctrina cooperativista, cosa que yo no había hecho antes.

Esto dio lugar a nuevas apreciaciones respecto de la situación que se presentaba en la cooperativa. Para comenzar, los sentidos asociados al concepto de *excedentes* variaban menos que los relativos a los restantes conceptos mencionados y no eran debatidos expresamente. Segundo, advertí que en mi análisis previo había cometido el error de no tratar a la noción nativa de '*cooperativa*' como uno más de los conceptos cuyo papel en el desarrollo de los conflictos pretendía examinar: había observado que los *socios* atribuían sistemáticamente a la organización un valor axiomático vinculado a los objetivos de evitar la *explotación* y, en particular, el trato con el intermediario que operaba en el puerto; sin embargo, no había advertido que esto implicaba que los sentidos que ellos asociaban a la palabra *cooperativa* cuando hablaban de su propia organización eran sumamente persistentes, y tampoco había apreciado que, aunque ocasionalmente eran verbalizados y algunos de sus aspectos llegaban a ser discutidos abiertamente, jamás se ponía en duda que la *cooperativa* fuera el medio eminente de la lucha contra la *explotación*.

En tercer lugar, tal como mi hipótesis sugería, las formas en que los asociados aprendían los sentidos asociados en la cooperativa a los distintos conceptos eran contrastantes: por un lado, los vinculados a los vocablos *democracia*, *solidaridad* e *igualdad* eran aprendidos mediando una profusa elaboración discursiva en el curso de los debates al respecto que se daban en la organización; por el otro, los ligados a los de *cooperativa* (no en cuanto a su uso en abstracto sino en tanto aplicado a la organización en cuestión) y de *excedentes* eran aprendidos en la medida en que los asociados asistían a su empleo en el curso de las interacciones

entre sus compañeros, que era respectivamente poco elaborado discursivamente y no elaborado en lo absoluto, y en a través del conocimiento del ‘mito de origen’ de la organización. Además, el sentido de estos dos últimos conceptos se vinculaba estrechamente a la idea de que los empresarios e intermediarios *explotaban* a los pescadores arrebatándoles *sus ganancias*, la cual remitía a una experiencia que todos los asociados habían vivido en cada día de trabajo desde que eran pescadores: la del intercambio desigual que caracterizaba a todas y cada una de las transacciones que entablaban con quienes compraban sus productos. Así, las ideas de que la *cooperativa* existía para combatir la *explotación* y de que, por ende, sus eventuales *excedentes* no podían ser generados a costa de otros pescadores remitían directamente al punto nodal de la experiencia de los actores, ya no en tanto asociados de la organización (una condición relativamente nueva para todos ellos y quizás apenas temporal) sino en tanto pescadores (una condición que, como mínimo, correspondía a toda su vida adulta y que en muchos casos se extendía hasta su infancia): este conocimiento respecto de lo que era la *explotación* —verbalizable y, aún, verbalizado pero no demasiado elaborado discursivamente— hacía inmediatamente comprensibles tanto el valor atribuido a la *cooperativa* por sus asociados como los límites morales impuestos a los cursos de acción dirigidos a acumular *excedentes*.

En cuarto lugar, también de acuerdo con mi hipótesis, la medida en que estos dos conceptos orientaban el comportamiento de los asociados y las políticas desarrolladas por la cooperativa era muy superior a aquella, bastante restringida, en que, como advirtiera inicialmente, lo hacían los de *solidaridad*, *democracia* e *igualdad*. Finalmente, sin embargo, estos tres conceptos eran recursos ineludibles a los que los asociados debían recurrir para impulsar los cursos de acción institucional que aspiraban a concretar porque se los consideraba inseparables de la noción de *cooperativa*; y esto, además, limitaba sus sentidos posibles porque lo que en cualquier momento se entendiera como un procedimiento *democrático*, un curso de acción *solidario* o la *igualdad* a procurar mediante las políticas desarrolladas por la organización, siempre debía corresponderse con el hecho de que el objeto del procedimiento y el agente de la acción y de la política era una *cooperativa* cuya razón de ser era combatir la *explotación* de los pescadores.

Esta última etapa de mis investigaciones ilustra algunas de mis afirmaciones previas. Por un lado, evidencia la productividad teórica de la comparación cuando se la mantiene a un nivel etnográficamente sensible y la etnografía es concebida como una actividad orientada a la producción de teoría (y no sólo de conocimiento etnográfico): incluso un ejercicio comparativo apresurado como el que desarrollé hacia el final de mi trabajo sobre la *lealtad* dio lugar al desarrollo de una hipótesis capaz de brindar una nueva orientación a mi análisis sobre el caso de la

cooperativa porque mi etnografía estaba orientada a la elaboración de lineamientos teórico-metodológicos para el análisis antropológico de la moral y porque, en determinado momento, pude construir expresamente una grilla susceptible de ser sometida a comparación sin perder de vista los detalles de cada uno de los casos analizados. Por el otro, al ser desplegada mediante una comparación más sistemática, esa hipótesis condujo a una revisión y complejización de mi análisis previo sobre el lugar que los conceptos de inspiración cooperativista ocupaban en la vida institucional de la organización, lo que ilustra mi afirmación de que la productividad etnográfica de las comparaciones es mayor cuando están sometidas a una adecuada vigilancia epistemológica.¹⁷ Finalmente, si se considera toda la trayectoria de mis investigaciones, resulta claro que el recurso a la comparación se tornó más y más productivo en términos tanto etnográficos como teóricos a medida que se hizo más consciente y controlado, esto es, en cuanto fui crecientemente capaz de pensarla como un recurso analítico en sí mismo y de emplearla ponderando adecuadamente sus procedimientos y resultados.

Palabras finales

La trayectoria que acabo de reconstruir no tiene nada de ejemplar, y lo que la hace significativa es, precisamente, su relativa vulgaridad. Más allá de lo mucho que pueda ser atribuido a mis propios defectos como investigador, el manejo limitado de la comparación exhibido por mi trabajo a lo largo de muchos años es un correlato de las condiciones de la antropología en que me formé y desarrollé mis sucesivos trabajos: mi propensión a pensar la comparación como un episodio relativamente poco problemático de la etnografía estaba revestida de toda la naturalidad que solamente tienen los procedimientos aprendidos como partes de una forma hegemónica de entender la propia labor profesional.

Mi subsecuente ‘descubrimiento’ de la comparación en tanto un componente clave de la investigación antropológica por derecho propio resultó productivo en términos a la vez etnográficos y teóricos. En su modestia, mis resultados bastan para sugerir que la comparación puede y debe ser entendida como un recurso independiente de la etnografía. No hay razones para que la antropología deba colocarse la camisa de fuerza del particularismo etnográfico y todo lo que se necesita para evitarlo es explorar las diversas formas en que podemos combinar a la etnografía y la comparación en el marco de una orientación por y hacia la teoría.

Recebido em: 26/3/2016

Aprovado em: 19/3/2017

Fernando Alberto Balbi es doctor en antropología (PPGAS, MN-UFRJ). Actualmente es profesor adjunto de la Facultad de Filosofía y Letras – Universidad de Buenos Aires e investigador adjunto del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de la República Argentina. Sus intereses comprenden los campos de la antropología de la política, los estudios antropológicos sobre moral y la teoría antropológica, entre otros. Ha publicado *De leales, desleales y traidores: valor moral y concepción de política en el peronismo* (Buenos Aires, Editorial Antropofagia, 2007), editado *La comparación en antropología social: problemas y perspectivas* (Buenos Aires, Editorial Antropofagia, 2017), coeditado otros dos volúmenes y publicado artículos y capítulos de libros en diversas áreas temáticas. E-mail: fabalbi@yahoo.com.ar

Notas

1. A fin de simplificar la exposición, en adelante escribiré simplemente ‘antropología’.
2. Las traducciones de esta y otras citas de originales en lenguas extranjeras me pertenecen.
3. Analizar este proceso exigiría un artículo en sí mismo. Apenas puedo señalar un punto de inflexión particularmente significativo: la influyente crítica de los estudios antropológicos sobre parentesco desarrollada por David Schneider (1972, 1998) que —por más justificada que estuviera su denuncia de los problemas implicados por los supuestos culturales occidentales en que se basaban— contribuyó decisivamente a minar la empresa comparativa. Su demostración de que en esos estudios las comparaciones se basaban en el establecimiento previo de la identidad y universalidad de los hechos comparados (Schneider, 1998:174) suele ser incorrectamente generalizada, asumiéndose que toda comparación exige hacer lo mismo cuando, en rigor, lo que torna a varias descripciones comparables es la forma específica, teóricamente orientada, en que se las interroga (los estudios sobre parentesco se fundaban en una orientación de raíz positivista que exigía, justamente, dar por sentadas la identidad y universalidad de los fenómenos a considerar). Además, la insistencia de Schneider (1972, 1998) en la necesidad de autonomizar el análisis cultural (que consideraba como un prerequisite de toda otra tarea analítica de los antropólogos) y desarrollarlo tratando la cultura estrictamente en los términos de sus propias diferenciaciones y categorías, condujo, contradiciendo el optimismo del propio autor, a hacer que las comparaciones transculturales se tornaran crecientemente inconsistentes debido a las dificultades —si no la imposibilidad— que comportan el analizar culturas ajenas ‘en sus propios términos’ y, más aún, el compararlas. Así lo ilustran las dificultades enfrentadas por quienes intentaron elaborar alternativas a los estudios clásicos sobre parentesco siguiendo la agenda de Schneider: por ejemplo, Yanagisako y Collier (1987:50) admiten que su intento de evitar ciertos conceptos *folk* occidentales para proponer un análisis unificado del género y el parentesco las había conducido a privilegiar otros conceptos del mismo origen; asimismo, la

adopción —sumamente productiva— de la noción de *relatedness* como alternativa a la de parentesco (Carsten, 1995, 2004) carga con las ambigüedades que resultan del hecho de que la expresión inglesa *to be related* refiere tanto al hecho de estar relacionado como al de estar, precisamente, emparentado.

4. Hablo aquí de ‘interpretativismo’ en un sentido amplio, no para referir a una corriente analítica unificada y claramente definida —que, de hecho, jamás existió— sino para agrupar a múltiples aproximaciones actuales a la labor etnográfica que rechazan cualquier idea de ‘explicación’ para centrarse en la elucidación del sentido de los fenómenos sociales. Como he argumentado anteriormente (Balbi, 2015), entiendo que las críticas posmodernas y postestructuralistas desarrolladas entre la segunda mitad de la década de 1970 y la primera de la de 1990 condujeron a la instalación de ciertos tropos y la canonización de un conjunto de fuentes de orientaciones conceptuales sumamente dispares pero no a un desplazamiento de la orientación interpretativista hacia el análisis de lógicas culturales trascendentes, que ha perdurado bajo nuevas formas. Varios hechos lo atestiguan: la generalización de la metáfora de la traducción cultural; la reformulación y rehabilitación de la imagen del etnógrafo en tanto autor de los informes etnográficos en base a su experiencia de campo (Hastrup & Hervik, 1994); y, especialmente, el hecho de que en muchos trabajos etnográficos contemporáneos de tono postestructuralista el análisis de los modos en que los agentes construyen activamente ciertos aspectos de su mundo remite —de manera más o menos inconsistente— al trasfondo representado por una cierta lógica supuestamente persistente que sería propia de la cultura local cuya construcción activa por los sujetos se da por sentada pero raramente se investiga.

5. Evidentemente, este diagnóstico es debatible. Muchos colegas objetarían que los escritos de diversas figuras ampliamente reconocidas y los publicados en ciertos periódicos de primera línea no se corresponden con el panorama que he esbozado. Esto es probablemente cierto —al menos en parte— pero no creo que concentrarse en una pequeña élite sea una forma adecuada de establecer cuáles son las tendencias dominantes en una disciplina académica, y menos aún en la antropología, donde hay una notable variedad de perspectivas analíticas y la influencia de los autores —más allá de su círculo de colaboradores y discípulos— y periódicos más prestigiosos consiste apenas, desde hace décadas, en una capacidad para instalar y legitimar ciertos tropos que raramente está acompañada por la de estabilizar los sentidos que se les asocian. También resulta engañosa la apariencia de relativa homogeneidad generada por los sistemas de evaluación por productividad, que inducen a los académicos a citar a textos y autores considerados como ‘de referencia’ y/o ‘actualidad’ sin que sean necesariamente los que guían su trabajo. Probar o refutar mi diagnóstico exigiría desarrollar un análisis cuantitativo de la producción académica de los países centrales que no se restrinja a los nombres y medios más reputados. Por lo demás, no pretendo aquí demostrar el punto sino, apenas, establecerlo como base de las reflexiones que siguen.

6. Cabría objetar que toda etnografía puede proporcionar la clave para dar cuenta de otros fenómenos que parecen no guardar conexión alguna con aquellos sobre los cuales versa. Esto es cierto, desde luego, pero, para empezar, puede decirse lo mismo de cualquier texto (otros escritos académicos, textos periodísticos, obras de ficción, etc.): esto puede parecer adecuado a quienes creen que la labor del antropólogo es fundamentalmente literaria pero resulta inaceptable si se piensa, como yo, que la escritura es un medio de nuestro trabajo y no un fin en sí mismo. Además, semejante capacidad no depende de las etnografías en sí mismas sino de la forma en que son leídas, no sólo porque todo texto es completado por sus lectores sino debido a la escasa o nula medida en que las etnografías particularistas ofrecen *orientaciones expresas* para pensar asuntos que excedan a los casos tratados. Y, fundamentalmente, si sólo se espera de las etnografías que proporcionen claves analíticas de una manera impresionista —mediante el mero efecto de resultar inspiradoras— y se acepta que dependan para ello de la iniciativa de sus lectores, se torna imposible hacer de nuestras prácticas de investigación medios para producir *de una manera sistemática* un conocimiento generalizador como el que me interesa en estas páginas.

7. Por ejemplo, Aram Yengoyan afirma que las teorías son “grandes meta-narrativas” o “meta-lenguajes” (2006b:19) que *en todos los casos* operan para “etiquetar” a “eventos” y “cosas” cuya “existencia” simplemente se asume (2006c:152), y se lamenta por la necesidad de recurrir a teoría para poder desarrollar comparaciones, calificándola como una fuente de “peligro” y como un precio a pagar del cual es imposible “escapar” (2006c:154). Ideas similares conducen a numerosos autores de inclinaciones interpretativistas y particularistas a pretender terciar en los ‘grandes’ debates de la filosofía apelando a la etnografía (una tendencia muy marcada, por ejemplo, en el campo de los estudios antropológicos sobre moralidades, ética, etc.); sin embargo, la mejor fundamentación de este programa es, probablemente, la expuesta por Tim Ingold (2008), quien rechaza la reducción de la antropología a la etnografía y no puede ser considerado como un interpretativista.

8. Marilyn Strathern es, quizás, la antropóloga que ha pensado la comparación de una manera más original desde la década 1980, si bien su estilo analítico y argumentativo es oscuro incluso para quienes celebran su obra (Allard, 2014; Gell, 1999), a tal punto que algunos de ellos estiman que eso limita su influencia en la disciplina (Street & Copeman, 2014) y que, significativamente, sus propios discípulos describen su influencia sobre sus trabajos en los vagos términos de la noción de ‘inspiración’ (Reed, 2011). Las reflexiones de Strathern sobre la comparación, cuyas líneas maestras se despliegan en *Partial Connections* (Strathern, 2004), exploran sus relaciones con los problemas de la escala y la complejidad para desarrollarla no como un medio para producir generalizaciones sobre fenómenos dados por similares sino como una forma de pensamiento relacional que permite abordar incluso fenómenos dispares al punto de aparecer como incomparables, con el objeto de generar ‘huecos’ en nuestro conocimiento (Strathern, 2004:xxii) y ‘bifurcaciones’ —es decir, desplazamientos laterales— en el análisis (Allard, 2014; Street & Copeman, 2014). Esta elaboración es inseparable de una epistemología (Street & Copeman, 2014) y aún

de una metafísica (Holbraad & Pedersen, 2009) específicas que se corresponden con una cierta ontología basada en una “percepción post-plural del mundo” (Strathern, 2004:xvi; ver también 1992), según la cual las distinciones entre el todo y las partes, la pluralidad y la singularidad, etc. carecen de sentido (Holbraad & Pedersen, 2009) y todo parece ser parcial y estar conectado (Strathern, 2004:xx). Apropiarse coherentemente de la visión de Strathern sobre la comparación supone adoptar su epistemología y ontología, que difieren ampliamente de las que asumo en estas páginas; por esa razón, su emprendimiento analítico no será abordado en lo que sigue.

9. El filósofo Hillary Putnam (1981) presenta, a su manera, una tesis similar a la de Bachelard. Susana de Matos Viegas (2009) ofrece una discusión sobre la necesidad de producir generalizaciones en antropología desde un punto de vista diferente del mío pero que también pone énfasis en la dimensión epistemológica.

10. Centrarse en pequeños agrupamientos de variables en interacción no significa limitarse a producir micro-comparaciones pues no se trata de abarcar fenómenos de mayor o menor amplitud sino de abordarlos en base al recorte analítico de una cantidad modesta de relaciones entre variables involucradas en los mismos. Así, un análisis comparativo concentrado en una ‘grilla’ pequeña puede dar lugar a resultados de grandes alcances, acorde a su centralidad relativa respecto de una serie de fenómenos más amplia. Por ejemplo, el análisis dedicado por Goody (1986) al desarrollo de la familia y el matrimonio en Europa —que en su momento ejerció una influencia decisiva en el curso del pensamiento socio-histórico al respecto— se basa enteramente en una comparación con el parentesco en el África subsahariana centrada en las relaciones entre unas pocas variables.

11. Sobre la posibilidad de que las comparaciones que se despliegan en el seno de una etnografía sean *etnográficamente insensibles*, véase Balbi (2015).

12. Sobre el proceso productivo pesquero, véanse los estudios reunidos en: Boivin, Rosato y Balbi (2008).

13. En adelante empleo las itálicas para denotar las palabras y expresiones de los actores.

14. Sobre los conflictos desarrollados en la cooperativa, véanse Balbi (1998, 2000) y Boivin, Rosato y Balbi (2008).

15. Sobre la *lealtad* peronista, véase: Balbi (2007).

16. Sobre este aspecto de mis investigaciones, véanse: Balbi (2011, 2013, 2014).

17. Desde luego, la utilidad exhibida por mi hipótesis de cara a la revisión de los materiales referidos a la cooperativa no supone una ‘confirmación’ de aquella, que sigue siendo apenas un juicio de valor momentáneamente estabilizado..

Referencias

ALLARD, Olivier. 2014. "Introduction. Marilyn Strathern et l'anthropologie française". *Tracés. Revue des Sciences Humaines*, 14:167-173.

BACHELARD, Gaston. 1979. *El racionalismo aplicado*. Buenos Aires: Paidós.

BALBI, Fernando Alberto. 2015. "Retratistas de mariposas. Acerca del lugar subordinado de la comparación en la antropología social y cultural contemporánea". *Revista del Museo de Antropología*, 8(1):171-186.

_____. 2014. "...quiero andar con mucha libertad". Consideraciones en torno de los lugares de las organizaciones partidarias y de la conducción en la praxis política de los peronistas". In: Julio César Melon Pirro & Nicolás Quiroga (comps.). *El peronismo y sus partidos: tradiciones y prácticas políticas entre 1946 y 1976*. Rosario: ProHistoria. pp. 17-53.

_____. 2013. "Las concepciones de política como pragmatismos cognitiva y moralmente informados: consideraciones comparativas en torno de algunas prácticas políticas recurrentes entre los peronistas y los radicales". *Actas de las VII Jornadas Santiago Wallace de Investigación en Antropología Social*. Buenos Aires: FFyL-UBA. Disponible en: <http://www.jias.org.ar/conf-cientifica/comunicaciones/ActasEvento.php>. Acceso el: 10/7/2014.

_____. 2012. "La integración dinámica de las 'perspectivas nativas' en la investigación etnográfica". *Intersecciones en Antropología*, 14:485-499.

_____. 2011. "Sobre la orientación moral del comportamiento y los usos prácticos de las orientaciones morales". *Actas del X Congreso Argentino de Antropología Social*. Buenos Aires: FFyL-UBA. Disponible en: <http://www.xcaas.org.ar/grupostrabajosiones.php?eventoGrupoTrabajoCodigoSeleccionado=GT39>. Acceso el: 14/9/2014.

_____. 2007. *De leales, desleales y traidores. Valor moral y concepción de política en el peronismo*. Buenos Aires: Antropofagia.

_____. 2000. "Interdependencia, memoria institucional y valores morales: fundamentos sociales de la moralidad en una cooperativa de pescadores entrerrianos". *Avá*, 2:95-111.

_____. 1998. *...esos son acopiadores: moralidad y conflicto en una cooperativa de pescadores entrerrianos. Una etnografía*. Tesis de Maestría, PPAS/Universidad Nacional de Misiones.

BARTH, Fredrik. 2000. "Metodologías comparativas na análise dos dados antropológicos". In: Tomke Lask (org.). *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa. pp. 187-200. Publicado originalmente en 1995.

_____. 1975. *Ritual and knowledge among the Baktaman of New Guinea*. Oslo-New Haven: Universitetsforlaget-Yale University Press.

BLOCH, Maurice. 2005. "Where did anthropology go? Or the need for 'human nature'". In: *Essays on cultural transmission*. Oxford: Berg. pp. 1-19.

BOIVIN, Mauricio; ROSATO, Ana & BALBI, Fernando Alberto. 1998. "Quando o inimigo te abraça com entusiasmo...? etnografia de uma traição". *Mana. Estudos de Antropologia Social*, 4(2):35-65.

_____. (eds.). 2008. *Calando la vida: ambiente y pesca artesanal en el Delta entrerriano*. Buenos Aires: Antropofagia.

BOURDIEU, Pierre; CHAMBOREDON, Jean-Claude & PASSERON, Jean-Claude. 1986. *El oficio de sociólogo*. México: Siglo XXI.

CANGUILHEM, Georges. 2002. "Gaston Bachelard". In: *Estudios de historia y de filosofía de las ciencias*. Buenos Aires-Madrid: Amorrortu. pp. 183-218.

CARSTEN, Janet. 2004. *After kinship*. New York: Cambridge University Press.

_____. 1995. "The substance of kinship and the heath of the hearth: feeding, personhood and relatedness among Malays in Pulan Langwaki". *American Ethnologist*, 22:223-241.

FALK MOORE, Sally. 2005. "Comparisons: possible and impossible". *Annual Review of Anthropology*, 34:1-11.

FOX, Richard G. & GINGRICH, Andre. 2002. "Introduction". In: Andre Gingrich & Richard G. Fox (eds.). *Anthropology, by comparison*. London and New York: Routledge. pp. 1-24.

GEERTZ, Clifford. 1994. "Géneros confusos: la refiguración del pensamiento social". In: *Conocimiento local*. Barcelona: Gedisa. pp. 31-49.

_____. 1987. "Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura". In: *La interpretación de las culturas*. México: Gedisa. pp. 19-40.

GELL, Alfred. 1999. "Strathernograms, or the semiotics of mixed metaphors". In: _____. *The art of anthropology: essays and diagrams* (Eric Hirsh, ed.). Oxford: Berg. pp. 29-75.

GINGRICH, Andre & FOX, Richard G. (eds.). 2002. *Anthropology, by comparison*. London and New York: Routledge.

GOODY, Jack. 2006. *The theft of history*. Cambridge: Cambridge University Press.

_____. 1986. *La evolución de la familia y del matrimonio en Europa*. Herder: Barcelona.

_____. 1976. *Production and reproduction. A comparative study of the domestic domain*. Cambridge: Cambridge University Press.

HASTRUP, Kirsten & HERVIK, Peter (eds.). 1994. *Social experience and anthropological knowledge*. London and New York: Routledge.

HOBART, Mark. 1987. "Summer's days and salad days: the coming of age of anthropology?" In: Ladislav Holy (ed.). *Comparative anthropology*. Oxford: Basil Blackwell. pp. 22-51.

HOLBRAAD, Martin & PEDERSEN, Morten. 2009. "Planet M: the intense abstraction of Marilyn Strathern". *Anthropological Theory*, 9(4):371-394.

HOLY, Ladislav (ed.). 1987a. *Comparative anthropology*. Oxford: Basil Blackwell.

_____. 1987b. "Introduction: description, generalization and comparison: two paradigms". In: *Comparative anthropology*. Oxford: Basil Blackwell. pp. 1-21.

INGOLD, Tim. 2008. "Anthropology is *not* ethnography". *Proceedings of the British Academy*, 154:69-92.

LEWIS, Thomas A. 2005. "Frames of comparison: anthropology and inheriting traditional practices". *Journal of Religious Ethics*, 33:225-253.

MATOS VIEGAS, Susana de. 2009. "Can anthropology make valid generalizations? Feelings of belonging in the Brazilian Atlantic Forest". *Social Analysis*, 53(2):147-162.

MELHUUS, Marit. 2002. "Issues of relevance: anthropology and the challenges of cross-cultural comparison". In: Andre Gingrich & Richard G. Fox (eds.). *Anthropology, by comparison*. London and New York: Routledge. pp. 70-91.

NADEL, Sigfried F. 1978. *Fundamentos de antropología social*. México: FCE. Publicado originalmente en 1951.

OVERING, Joanna. 1987. "Translation as a creative process: the power of the name". In: Ladislav Holy (ed.). *Comparative anthropology*. Oxford: Basil Blackwell. pp. 70-87.

PEIRANO, Mariza. 2004. "A favor de la etnografía". In: Alejandro Grimson, Gustavo Lins Ribeiro & Pablo Semán (eds.). *La antropología brasileña contemporánea: contribuciones para un diálogo latinoamericano*. Buenos Aires: Prometeo. pp. 323-356.

PUTNAM, Hillary. 1981. *Reason, truth and history*. Cambridge: Cambridge University Press.

REED, Adam. 2011. "Inspiring Strathern". In: Jeanette Edwards & Maja Petrović-Šteger (eds.). *Recasting anthropological knowledge: inspiration and social science*. Cambridge: Cambridge University Press. pp. 165-181.

SCHNEIDER, David. 1998. *A critique of the study of kinship*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.

_____. 1972. "What is kinship all about?" In: Priscilla Reining (ed.). *Kinship studies in the Morgan Centennial Year*. Washington, D. C: The Anthropological Society of Washington. pp. 32-63.

SPIRO, Melford. 1986. "Cultural relativism and the future of anthropology". *Cultural Anthropology*, 1(3):259-186.

STRATHERN, Marilyn. 2004. *Partial connections: updated edition*. Walnut Creek, CA & AltaMira Press.

_____. 1992. "Parts and wholes: refiguring relationships in a postplural world". In: Adam Kuper (ed.). *Conceptualizing society*. London: Routledge. pp. 75-104.

STREET, Alice & COPEMAN, Jacob. 2014. "Social theory after Strathern: an introduction". *Theory, Culture & Society*, 31(2-3):7-37.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2004. "Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation". *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 2(1):3-22.

YANAGISAKO, Sylvia & COLLIER, Jane. 1987. "Toward a unified analysis of gender and kinship". In: Jane Collier & Silvia Yanagisako (eds.). *Gender and kinship: essays toward a unified analysis*. Stanford: Stanford University Press. pp. 14-50.

YENGOYAN, Aram (ed.). 2006a. *Modes of comparison: theory and practice*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.

_____. 2006b. "Introduction: on the issue of comparison". In: _____. *Modes of comparison: theory and practice*. Ann Arbor: The University of Michigan Press. pp. 1-27.

_____. 2006c. "Comparison and its discontents". In: _____. *Modes of comparison: theory and practice*. Ann Arbor: The University of Michigan Press. pp. 137-158.

Resumen

En la antropología sociocultural actual, la comparación tiende a ser considerada como un recurso auxiliar de la etnografía. En este artículo examino algunos efectos negativos de esta situación y argumento que necesitamos restablecer a la comparación en su condición de recurso analítico por derecho propio. Asimismo, bosquejo dos formas posibles de combinar a la comparación y la etnografía que facilitarían la producción simultánea de análisis de casos y de recursos teórico-metodológicos. Finalmente, apelo a mis propias investigaciones relativas a la dimensión moral de la vida social para ilustrar mi argumentación.

Palabras clave: Antropología social, comparación, etnografía, teoría antropológica.

Abstract

In today's socio-cultural anthropology, comparison tends to be considered as an auxiliary resource of ethnography. In this paper, I examine some negative effects of such situation, and argue that we need to restore comparison in its condition as an analytical resource in its own right. In addition, I trace two possible ways to combine comparison and ethnography which would facilitate the simultaneous production of case analysis and theoretical-methodological resources. Finally, I appeal to my own research on the moral dimension of social life in order to illustrate my argument.

Key-words: Social anthropology, comparison, ethnography, anthropological theory

Testemunho, evidência e risco: reflexões sobre o caso da fosfoetanolamina sintética¹

Rosana Castro
UnB

Rafael Antunes Almeida
UNILAB

No segundo semestre de 2015, as páginas dos maiores jornais do país foram tomadas por notícias a respeito de uma substância química que, apesar de existente havia décadas, era desconhecida do grande público. A fosfoetanolamina sintética (doravante FS), em sua forma armazenada em pequenas cápsulas, conseguiu entrecortar o monotema das denúncias e delações de casos de corrupção nos altos escalões do governo e ocupou posição de destaque no horário nobre da televisão aberta e nas páginas de periódicos jornalísticos e científicos nacionais e internacionais (Ledford, 2015).

A FS nos era também desconhecida e a descobrimos a partir do volume imenso de notícias on-line e na televisão a respeito de sua existência, que, embora longa, era eivada de ambiguidades a respeito de seus efeitos, caracterizados simultaneamente como promissores e suspeitos. De pronto, chamaram a nossa atenção os posicionamentos e argumentos contrapostos nas matérias publicadas no período, que cobriam a produção discursiva sobre a substância apontando-a como “a cura do câncer” ou como obra de “charlatanismo”. A controvérsia² estava em curso e, diante dela, diversas perguntas nos ocorreram: como uma mesma substância pode ser foco de caracterizações tão distintas? Quais são os atores envolvidos nessa discussão e por que se posicionam tão oposta e vividamente? Que efeitos essa controvérsia parece ter provocado sobre os próprios atores que a constituem?

Tendo por base uma série de eventos transcorridos ao longo do debate público relativo às possibilidades e aos limites do uso terapêutico da FS durante o segundo semestre de 2015, buscamos responder neste artigo a essas questões, mesmo que parcialmente. Tomamos como ponto de apoio o modo como os temas dos riscos, da evidência científica e do aparecer público de testemunhos se entrelaçaram nessa trama com aspectos controversos.

O trabalho se fez a partir da análise de material jornalístico publicado em veículos on-line de ampla divulgação, da presença da coautora do artigo em uma audiência pública no Senado Federal e do subsequente estudo das notas taquigráficas das falas de pacientes, médicos e agentes governamentais nesse evento. Também nos

beneficiamos da participação em comunidades na internet dedicadas a partilhar informações sobre a droga, que nos deram pistas sobre as estratégias dos coletivos para promover sua liberação junto às autoridades sanitárias.

Neste artigo, em um primeiro momento, faremos uma caracterização da própria droga e da controvérsia em torno dela a partir de notícias relativas à FS sob as perspectivas de diversos atores envolvidos em processos para a viabilização do acesso às cápsulas, bem como de documentos lançados por esses atores durante o período. Nesse caminho, ressaltaremos dois fatores que lançaram a FS sob tantos holofotes: o fato de ela ter sido alvo de um intenso litígio judicial envolvendo cientistas, pacientes, instituições estatais e diferentes instâncias do próprio Judiciário; e a formação de coletivos de pacientes que, diante de investidas contrárias ao uso terapêutico da FS, se organizaram e vocalizaram publicamente uma demanda pelo registro sanitário da substância.

Em seguida, apresentaremos de modo mais sistemático os argumentos centrais acerca do uso terapêutico da FS com base na audiência pública realizada no Senado Federal, de modo a aprofundar alguns aspectos referentes ao engajamento dos atores na polêmica a partir dos temas da evidência científica, dos riscos e dos testemunhos. Nas últimas seções, localizamos na discussão que acompanhamos elementos analíticos compartilhados com outros contextos etnográficos nos quais também vigora o embate entre as narrativas de recuperação dos pacientes e os órgãos reguladores ou comunidades científicas. Assim, com base em conceitos como os de ética de consensibilidade, eticalidade subalterna (Bharadwaj, 2013) e biomoralidade (Rose, 2008a), analisamos os pontos centrais de tensão da controvérsia e apontamos para a capacidade que o testemunho tem de desafiar os procedimentos usuais de regulação.

O início da controvérsia: midiaticização, judicialização e biossocialidade

A notícia mais antiga que conseguimos localizar em veículos de grande alcance e circulação a respeito da FS foi publicada no portal *GI* em 17 de agosto de 2015, trazendo a seguinte manchete: “Pacientes pedem na Justiça que USP forneça cápsulas de combate ao câncer”. O conteúdo da extensa matéria tinha como marco inicial o pleito judicial de pessoas com câncer pelo acesso às cápsulas:

pacientes com câncer brigam na Justiça para que a Universidade de São Paulo (USP) forneça cápsulas de fosfoetanolamina sintética. Segundo usuários, familiares e advogados, a substância experimental produzida no campus de São Carlos (SP) acumula resultados satisfatórios no combate à doença, inclusive com relatos de cura, mas não possui registro junto à Agência Nacional de Vigilância Sanitária (Anvisa) e, por isso, só está sendo entregue por decisão judicial (Piovezan, 2015).

A judicialização é, assim, o tema a partir do qual a FS entra no cenário midiático nacional. Na matéria, a FS é caracterizada como substância experimental e produzida em âmbito universitário sem aval da Agência Nacional de Vigilância Sanitária (Anvisa). Nessas condições, sua distribuição passou a estar condicionada a um processo de judicialização, sendo o acesso às cápsulas efetivado mediante demanda judicial de cada paciente interessado em utilizá-la. As razões para a FS não ter registro sanitário aparecem adiante na matéria, a partir da apresentação histórica de seu desenvolvimento na USP.

De acordo com a matéria, a FS começou a ser pesquisada no início dos anos 1990, sob a coordenação do químico Dr. Gilberto Orivaldo Chierice, professor e pesquisador do Instituto de Química de São Carlos (IQSC), vinculado à USP. Ainda segundo esta fonte, nessa mesma década, o pesquisador Salvador Claro Neto, vinculado à pesquisa de Dr. Chierice, realizou a síntese laboratorial da FS. Realizadas pesquisas laboratoriais que encontraram evidências de que a FS tinha propriedades antitumorais, o IQSC estabeleceu uma parceria com o Hospital Amaral Carvalho, na cidade de Jaú (SP), que se responsabilizou pela condução de ensaios com a FS em pacientes com câncer. No entanto, o convênio com a instituição foi descontinuado e, portanto, “pessoas atendidas no hospital começaram a recorrer à universidade para obter a substância que antes recebiam na unidade de saúde. Também contaram sobre os efeitos para outras pessoas e a procura aumentou com o passar do tempo” (Piovezan, 2015).

Tendo o grupo de pesquisa da FS se responsabilizado pela entrega do composto àqueles que compareciam à universidade a partir de então, essa forma de distribuição e acesso às cápsulas prosseguiu por mais de vinte anos. A matéria não relata se os pesquisadores registraram a quantidade de pessoas que receberam as cápsulas durante esse tempo. Relata, entretanto, que “uma portaria mudou o sistema” de doações de FS para pacientes com câncer (Piovezan, 2015).

A portaria, emitida em junho de 2014 pela diretoria do IQSC, segundo declaração postada em sua página na internet, estabelece que substâncias farmacêuticas e afins “só poderão ser produzidas e distribuídas pelos pesquisadores do IQSC mediante a prévia apresentação das devidas licenças e registros expedidos pelos órgãos competentes determinados na legislação (Ministério da Saúde e Anvisa)” (USP, 2014). O documento acrescenta que a distribuição de substâncias farmacêuticas ficaria, a partir de então, condicionada à apresentação de tais autorizações sanitárias e à aprovação suplementar da Diretoria do Instituto. Esta determinação foi o moto para que os usuários da fosfoetanolamina precisassem recorrer à Justiça de São Paulo para ter acesso às cápsulas.

Pouco mais de um ano depois da emissão da portaria, em 29 de setembro de 2015, uma manchete do portal do *Estadão* anunciava uma reviravolta no caso: “TJ suspende distribuição de suposto remédio contra o câncer” (Tomazela, 2015). O conteúdo noticiava que a decisão emitida pelo presidente do Tribunal de Justiça de São Paulo (TJ-SP), José Roberto Nalini, havia suspenso 368 liminares que obrigavam a USP a distribuir a FS para os requerentes. Segundo a matéria, a decisão estava baseada na percepção de “não haver comprovação de que a substância produza algum efeito no combate à doença” (Tomazela, 2015). Destaca-se, aqui, não só a suspeita sobre a FS que conduziu à medida do TJ, bem como a denotada pelo próprio veículo de mídia, que caracterizou a substância como “suposto remédio” (Tomazela, 2015).

O caso, contudo, apresentaria ainda desdobramentos distintos no interior do Poder Judiciário. Menos de dez dias após a publicação da decisão do TJ-SP, o Supremo Tribunal Federal se pronunciou, por meio de medida cautelar deferida pelo ministro Edson Fachin, que teve efeito de suspensão da decisão do TJ-SP. A decisão se refere ao requerimento de Alcilena Cincinatus, descrita no documento como paciente “em estado terminal de moléstia grave e, ante a ineficácia de todos os procedimentos médicos recomendados, foi-lhe indicada, por meio de laudo médico, a utilização da Fosfoetanolamina Sintética, a fim de mitigar os sintomas por ela apresentados” (Brasil, 2015). No documento que autoriza a entrega de cápsulas de FS à paciente, o ministro expressa que a falta de registro na Anvisa não implica necessariamente lesão à ordem pública e salienta que “há evidente comprovação de que a espera de um provimento poderá tornar-se ineficaz” (Tomazela, 2015).

A busca pela substância aparentemente aumentou após a decisão do ministro Edson Fachin e sua publicização na mídia. Segundo reportagem publicada em 28 de outubro de 2015 na *Folha de S. Paulo*, o efeito da medida do STF foi fazer com que os “processos sobre ‘cápsula do câncer’ congestionam a Justiça em São Carlos” (Toledo, 2015).

Olhando para esse cenário, notamos que o caso da FS apresenta contrastes profundos tanto com o funcionamento normatizado de produção e acesso a substâncias farmacêuticas no Brasil quanto com o cenário da judicialização de medicamentos no país. Com relação ao primeiro aspecto, cabe salientar que a extensa regulamentação sanitária vigente vincula o uso de substâncias experimentais ao estrito contexto de pesquisas científicas e condiciona sua posterior produção e distribuição à autorização da Anvisa (Brasil, 1976; 2015a). A agência, em seu exercício regulatório, estabelece que quaisquer fabricantes de substâncias farmacêuticas devem apresentar resultados de estudos sistemáticos em humanos e

não humanos para atestar a segurança e a eficácia de seus produtos (Castro, 2014). Nesse sentido, a fabricação e a distribuição para pacientes pelo cientista do IQSC ocorreram por mais de duas décadas em desacordo com as regulamentações legais sem, aparentemente, ter sido interpeladas pelas autoridades sanitárias.

Por outro, são interessantes as conexões parciais do caso da FS com o contexto da judicialização de medicamentos no país. Por um lado, o recurso ao Judiciário com vistas ao acesso a tratamentos com base no direito universal à saúde é atualmente um fenômeno rotineiro e de amplas proporções (Chieffi & Barata, 2009; Marques, 2008), do qual o caso da FS toma parte. Por outro, os casos de interpelação do Judiciário por acesso a medicamentos sem registro na Anvisa que conhecemos (Biehl & Petryna, 2016; Machado et al., 2011; Vieira & Zucchi, 2007) se afastam do caso da FS por não corresponderem a um contexto em que os produtos farmacêuticos estão desvinculados de pesquisas clínicas ou de fabricação por laboratórios farmacêuticos multinacionais.

Apesar da notoriedade do caso na mídia, outros fatos estiveram ligados ao salto na quantidade de petições judiciais pela FS. De modo significativo, pacientes e seus familiares fizeram uso das redes sociais não só para trocar informações sobre as modalidades de acesso às cápsulas por via judicial, mas também para organizar coletivamente uma demanda pela “liberação”, pela Anvisa, da produção, prescrição e dispensação da FS para uso terapêutico.³ A comunidade Fosfoetanolamina no Facebook, que conta com número expressivo de seguidores, desenvolveu uma campanha cujo slogan é “Quem tem câncer, tem pressa” e a promove nas redes sociais por meio das hashtags #liberaanvisa, #fosfoetanolamina e #câncertemtratamento.⁴ Ademais, manifestações coletivas presenciais em diversas unidades da Federação levavam adiante a demanda pela autorização sanitária para produção, distribuição e uso da FS. A coautora deste artigo compareceu a diversas delas em Brasília (DF) e conheceu pacientes de lugares como São Paulo, Rio de Janeiro, Bahia, Minas Gerais e Goiás que organizavam manifestações em seus estados.

Tanto virtual quanto pessoalmente, as articulações coletivas em torno da FS se aproximaram da noção de biossocialidade de Rabinow (1999), visto que promoveram a reunião de pessoas por meio de um identificador biopatológico com a finalidade de compartilhar experiências e buscar atendimento de suas demandas pela medicação experimental perante o Estado. Além disso, gerou-se uma intensa controvérsia, cujos desdobramentos, nos meses seguintes, transcenderam as tensões com os poderes Executivo e Judiciário, estendendo-se ao Congresso Nacional. Em razão das limitações próprias ao espaço do artigo, nos limitamos a apresentar uma cronologia dos principais acontecimentos em torno da FS, de modo a melhor situar nosso foco analítico (Quadro 1).

Quadro 1 — Cronologia de eventos relativos à controvérsia envolvendo a fosfoetilonamina sintética

~1994 - 2014	FS é distribuída sem impedimentos normativos do IQSC.
Junho de 2014	Emite-se a Portaria do IQSC 1.389/2014, que suspende a distribuição das cápsulas pela universidade.
A partir de junho de 2014	Os pacientes passam a acionar a Justiça para conseguir liminares favoráveis à obtenção das cápsulas.
Setembro de 2015	O Tribunal de Justiça de São Paulo (TJ-SP) suspende as liminares que garantiam a obtenção das cápsulas pelos pacientes.
Outubro de 2015	O Supremo Tribunal Federal (STF) suspende a decisão do TJ-SP.
Outubro, novembro e dezembro de 2015	O caso da FS ganha ampla publicidade e catalisa a busca de pacientes pela droga.
29 de outubro de 2015	Acontece audiência pública no Senado Federal.
8 de março de 2016	A Câmara dos Deputados aprova a Lei 4.639/2016, que autoriza o uso da FS sem registro sanitário.
22 de março de 2016	O Senado Federal aprova a Lei 13.269/2016, que autoriza o uso da FS sem registro sanitário.
13 de abril de 2016	A Lei 13.269 é sancionada pela presidenta da República.
19 de maio de 2016	O STF defere a Ação Direta de Inconstitucionalidade 5.501 e suspende a eficácia da Lei 13.269.

Optamos por descrever aqui apenas o primeiro evento de discussão pública institucionalizada a respeito da FS no Congresso, no qual os atores sociais que formavam o debate se encontraram, expuseram suas argumentações e tiveram aportes de deputados e senadores para suas demandas. Ao fazê-lo, seguiremos a senda aberta por trabalhos como o artigo de Nelkin e Hilgartner, que, ao anunciarem a intenção de realizar um estudo sobre controvérsias em audiências públicas, observam:

com efeito, uma audiência é uma performance pública, um drama, um combate verbal ritualizado envolvendo múltiplos atores, todos em busca de reificar suas versões da realidade, de controlar a definição e a interpretação da evidência e de convencer a corte da validade de suas posições (1986:119).

Partindo do debate público a respeito do possível banimento da presença de crianças com aids em escolas públicas de Nova York nos anos 1980, as autoras se valem do estudo da audiência pública para colocar um conjunto de perguntas com relação às “diferentes imagens do próprio risco” (Nelkin & Hilgartner, 1986:120). De certo modo, essas perguntas são similares àquelas que gostaríamos de perseguir para o caso da FS: “como o risco da AIDS é definido? O quê, nas ideias dos protagonistas da audiência, são os cenários de risco?” (Nelkin & Hilgartner, 1986:120). No caso aqui em tela, perguntamo-nos, de modo correlato, pelos modos como os agenciamentos do risco de uso da FS sustentam posicionamentos diversos diante do regime de procedimentos científicos e regulatórios previstos para o desenvolvimento de um medicamento no Brasil.

A audiência pública no Senado: defesa da fosfoetanolamina *vs.* defesa dos procedimentos-padrão

No dia 29 de outubro de 2015, o Senado Federal foi palco de uma audiência pública conjunta das Comissões de Ciência, Tecnologia, Inovação, Comunicação e Informática (CCT) e de Assuntos Sociais (CAS) dedicada a informar os legisladores acerca de matéria do caso que vinha ganhando atenções e mobilizações crescentes. A audiência foi presidida pelo senador Cristovam Buarque (PDT-DF),⁵ que compôs a mesa de trabalhos com a senadora Ana Amélia (PP-RS) e o senador Ivo Cassol (PP-RO), e contou com a presença de senadores e deputados federais e estaduais, além de membros do Judiciário.

De modo semelhante ao que ocorrera no STF em 2008, por ocasião de audiência presidida pelo então ministro Carlos Ayres Britto acerca do uso de embriões na pesquisa com células-tronco (Almeida, 2010), e ao que ocorrera na Câmara dos Deputados sobre o mesmo tema (Cesarino, 2006), o Congresso foi tomado por jornalistas, pacientes de câncer acompanhados por seus familiares, representantes de associações médicas e farmacológicas e cientistas interessados no futuro da FS. Todas as cadeiras da galeria reservada ao público estavam ocupadas, bem como um pequeno alambrado que fica do lado oposto à porta de entrada.

Nas apresentações que compunham a audiência pública, dois grupos se destacavam: de um lado estavam os cientistas, médicos e pacientes envolvidos com a FS e, de outro, representantes de agências do Estado. Os primeiros defendiam a qualidade, segurança e eficácia da substância. Os representantes das agências do Estado, notadamente a Anvisa e os Ministérios da Saúde e de Ciência, Tecnologia e Inovação, por sua vez, afirmavam que os procedimentos previstos por tais órgãos para a produção de medicamentos não haviam sido observados no caso da FS, não sendo possível, portanto, assegurar sua qualidade, segurança e eficácia.

Apresentaremos separadamente esses posicionamentos, bem como os argumentos por eles acionados durante o evento, tendo por base as notas taquigráficas da audiência e a presença de uma das autoras na ocasião.

Defesa da ciência e da fosfoetanolamina sintética

As falas dos convidados começaram com a apresentação do Dr. Gilberto Chierice, o principal cientista envolvido na confecção da substância, seguida de vários pesquisadores que foram seus orientandos ou parceiros nas décadas de pesquisa com a FS. De modo geral, eles apresentaram não só elementos que indicassem a efetividade da droga no tratamento do câncer como também passagens importantes da história da pesquisa sobre a substância, dando relevo ao fato de que esta resultava de investigação científica laboratorial e de que, se hoje não dispõe dos requisitos que as agências reguladoras exigem, isto não ocorreu por descuido ou esquivia mal-intencionada dos procedimentos.

Gilberto Chierice rebateu críticas centrais à FS, relativas à ausência de estudos científicos em seres humanos, justificando que esses testes começaram a ser realizados nas instalações do Hospital Amaral Carvalho, localizado em Jaú. Na ocasião, não precisamente apontada, os testes clínicos visavam avaliar a eficácia da FS sobre cinco tipos de câncer. No entanto, com o encerramento do convênio com a USP por iniciativa do próprio hospital, as pesquisas não tiveram continuidade e os resultados parciais obtidos não foram divulgados pela equipe da unidade.

Esse hospital, na época, com esse convênio com a Universidade de São Paulo, foi transformado em hospital de pesquisa. As pesquisas foram iniciadas não pelas regras da Anvisa, mas pelas regras do Ministério da Saúde. Tem todas as autorizações. Quando dizem que não tem, tudo isso está feito, está documentado. [...] Cinco áreas: uro, gastro, cabeça e pescoço, mama e gineco. Cada uma dessas pessoas tem... O padrão eram onze pessoas para cada fase dessa. Essas fases foram feitas. Cadê? Vocês têm que pedir para o hospital. O hospital abandonou? Eu realmente não sei qual é o motivo, mas isso não me compete porque não é uma questão ética discutir isso aqui agora. O que nós temos que discutir é a ciência da história.

A defesa das condutas tomadas pela equipe de cientistas da FS seguiu na fala de Salvador Claro Neto, pesquisador da USP orientado por Gilberto Chierice e responsável pela síntese da substância. Ele se ocupou de explicar os motivos que levaram o IQSC a distribuir as cápsulas quando do encerramento das pesquisas clínicas no Hospital Amaral Carvalho. O cientista ressaltou o comprometimento ético implicado na distribuição das cápsulas, tendo em vista que não se poderia negar a FS a pessoas com câncer que vinham evidentemente se beneficiando de seu uso.

Quer dizer, durante todo esse tempo, durante esses mais de vinte anos de distribuição, nós tivemos muitos casos de pessoas zeradas. Quer dizer, essa pesquisa realmente começou dentro do hospital. A partir do momento em que o hospital foi perdendo o interesse, começou a mandar os pacientes para a universidade, e o professor jamais iria deixar de dar uma cápsula para uma pessoa que estava em recuperação. Como uma pessoa em pleno processo de recuperação, de repente, não vai ter mais fosfoetanolamina?

Já Durvanei Augusto Maria, pesquisador que conduziu estudos com a FS no Instituto Butantã, desfez-se de acusações de que a substância seria uma “garrafada”, apontando que a FS não havia resultado de “falsa ciência”. O pesquisador argumentou que, ao contrário, a FS tinha em sua origem estudos rigorosos que demonstravam sua singularidade diante dos tratamentos convencionais no tocante a seu mecanismo de funcionamento e à ausência de efeitos colaterais.

Vim falar um pouco de ciência para mostrar que a fosfoetanolamina tem um princípio diferente de todos os quimioterápicos. [...] Vim mostrar para vocês que a fosfoetanolamina é um composto que age em células tumorais e não age em células normais. Este é o grande mecanismo seletivo de um composto que é efetivo e que não causa danos colaterais. [...] Vim mostrar que a fosfoetanolamina tem um princípio que tem que ser divulgado e que há uma ciência. Não é garrafada, não é curandeirismo, não é falsa ciência. [...] O alvo da fosfoetanolamina é a mitocôndria. A mitocôndria é uma estrutura, dentro da célula, que é capaz de deflagrar apoptose. É ela que controla os mecanismos de morte celular. Ela é sinalizada, na célula tumoral, para que morra, porque ela tem defeitos energéticos ou metabólicos.

Os trechos das exposições do grupo de cientistas acima destacados mostram, portanto, uma série de argumentos que buscam caracterizar o percurso convencional da FS do ponto de vista do seu desenvolvimento científico. Se, por um lado, Chierice e Maria apontam que, em conformidade com o preconizado com as regulamentações vigentes à época, pesquisas laboratoriais e clínicas haviam sido realizadas e apresentaram resultados positivos para os pacientes, por outro, Salvador explica que apenas a distribuição das cápsulas ocorreu fora das diretrizes sanitárias. A justificativa para tanto estava no comprometimento ético da equipe em fornecer tratamento eficaz para pessoas que dele necessitavam.

Os pacientes também compareceram à audiência e engrossaram o coro em defesa da FS. Sua presença era notável tanto nos relatórios contendo as mudanças de diagnóstico antes e depois do consumo da FS como em seus testemunhos. Estes, agora capazes de se distanciar dos seus leitos, convidavam a plateia a acompanhar seu relato pessoal e autorreferenciado de melhorias de saúde

a partir do momento em que passaram a tomar as cápsulas com FS. Em relatos emocionados, instruíam os presentes na linguagem dos exames médicos, das alterações das taxas, dos resultados positivos passíveis de serem não só medidos, mas sentidos e cuidadosamente avaliados e comunicados.

O testemunho de Bernadete Cioffi inaugurou as aclamadas falas dos pacientes. Portadora de câncer de mama agravado por uma metástase óssea, Bernadete relatou que, após o início do tratamento com a FS, pôde dispensar o uso de analgésicos – antes fundamentais para lidar com as dores lancinantes causadas pela doença. Sua fala fazia referência a exames e laudos como testemunhos de sua recuperação e trazia sua voz como seu principal ativo naquela audiência. Nos seus termos, o emprego da substância resultou na passagem de paciente “em cuidados paliativos” a alguém que podia comparecer a uma reunião em uma cidade diferente daquela onde mora, para testemunhar, com sua presença e seu discurso, em favor dos efeitos da “fosfo”.

Os meus marcadores tumorais, pela primeira vez, baixaram. Também é fato que, desde o quarto dia de uso da “fosfo” eu não faço mais uso de nenhum analgésico. E paciente com câncer sabe do que eu estou falando. (*Palmas*.) O analgésico nos tira a capacidade de ser humano. Ele nos tira a capacidade de pensar, ele nos tira a capacidade de reagir, ele nos tira até a capacidade, Pr. Marco Feliciano, de orar. O paciente dopado não consegue nem conversar com Deus. Hoje eu não faço uso de nenhum medicamento analgésico. E se for esse o benefício da fosfoetanolamina sintética, já valeu a pena (*Palmas*).

A fala acima, a exemplo da de outros pacientes que se pronunciaram, aponta para uma eficácia da FS cujo índice se encontrava na recuperação de faculdades antes perdidas, no “sentir-me melhor”, no “voltar a viver”. Antagonizando as referências ao risco potencial e à incerteza associada à substância presentes tanto em notícias quanto em posicionamentos de grupos contrários à sua utilização, as falas dos pacientes acionam uma certa dose de confissão: um falar da verdade intimista, experimentado no próprio corpo, recheado de anotações sobre pequenas e grandes melhoras, sobre outras possibilidades de convívio com a doença, sobre um porvir que antes lhes era negado pelos efeitos deletérios das metástases ou dos quimioterápicos e analgésicos.

Ao comentar sobre a incapacidade de orar, imposta pelo uso de fortes analgésicos, Bernadete se dirigiu ao deputado federal Marco Feliciano (PSC/SP). Isso chama a nossa atenção para um conjunto de legisladores de extração conservadora que se vincularam formal e publicamente à causa da institucionalização da distribuição da FS dessa audiência pública em diante.⁶ Tal movimento pode ser interpretado como uma tentativa de alguns

parlamentares de catalisar o seu capital político a baixo custo. Ao se colocarem ao lado de quem, na audiência, apresentava-se como tiranizado pela burocracia do Estado, possivelmente este e outros políticos viram a possibilidade de amearhar simpatia em fileiras que ultrapassavam os seus usuais redutos.

Defesa dos procedimentos-padrão

Em contraste com o tom emocionado dos relatos e seu misto de indignação com o que formulavam como uma violência de Estado, os órgãos de saúde pública, ciência e tecnologia se debruçaram sobre as etapas dos testes de medicamentos. Descrever tais etapas servia para apontar que, de um lado, não havia justificativas para aceitar quaisquer informações obtidas fora de tais padrões como válidas para o uso da FS; e, de outro, bastava que a FS passasse por tais procedimentos para que se configurasse o seu o estatuto de medicamento (Castro, 2012).

O diretor-presidente da Anvisa, Jarbas Barbosa, apontou que as sucessivas fases de testes farmacêuticos consistiam num procedimento-padrão internacional cuja realização constituía um “ponto de passagem obrigatória” (Latour, 2001), para o qual não poderia haver exceções.

Eu não estou aqui nem para defender a fosfo nem para criticar. Estou aqui para apresentar qual é o processo – que não é só no Brasil, mas em qualquer lugar civilizado do mundo – utilizado para que a gente possa ter uma droga sendo utilizada em pessoas. [...] Qual é, então, a barreira que não pode deixar de ser realizada em nenhuma hipótese? A barreira para demonstrar, cabalmente, com metodologias científicas validadas no mundo inteiro, que esse medicamento ou essa nova droga, nova substância não é capaz de produzir males à saúde de quem vai ser objeto da pesquisa.

Insistindo na necessidade da realização de pesquisas segundo os padrões internacionais, Jailson Bittencourt, do Ministério de Ciência, Tecnologia e Inovação, declarou que o órgão já havia levantado informações em alguns laboratórios públicos “sobre como acelerar esses testes clínicos de primeira e segunda fases”. Nesse sentido, disse que, já que a realização de testes em seres humanos era necessária, o ministério se comprometia em colaborar tanto com a redução dos tempos para realização dessas pesquisas quanto nas etapas para produção do FS em larga escala uma vez finalizadas as pesquisas e recebido o registro da Anvisa.

Por fim, mas ainda nesse mesmo caminho, o representante da Secretaria de Ciência, Tecnologia e Insumos Estratégicos do Ministério da Saúde, Adriano Massuda, apontou para a importância de orientar pacientes oncológicos a não abandonar os tratamentos convencionais. Estes sim, de uso instituído na prática

médica e com bases científicas, deveriam continuar a ser utilizados e não poderiam ser deixados de lado em favorecimento da FS, cuja confiabilidade era duvidosa.

[...] Nós não podemos dar nenhum tipo de orientação com relação a deixar de fazer um tratamento que esteja instituído, a substituir algo que já esteja em andamento com uma pessoa que está em tratamento hoje no sistema de saúde, seja público, seja privado.

É notável, nas falas de representantes de instituições do Estado, a impossibilidade de abrir exceção aos procedimentos-padrão, sob o risco de cometer um retrocesso científico, institucional e civilizatório. No entanto, diante das pressões por tratamento para o câncer, parecia haver uma certa sensibilidade à questão do tempo, indicada na disposição para “apressar” os procedimentos e, à medida que a FS fosse aprovada a cada etapa de pesquisa e avaliação sanitária, disponibilizá-la o mais rapidamente possível aos pacientes.

Duas ausências, dois retrocessos: as divergências quanto aos riscos e às evidências

Os tensionamentos entre os dois grupos seguiram durante toda a audiência pública, sendo particularmente perceptíveis a partir dos testemunhos. Após o diretor-presidente da Anvisa descrever a longa lista de requisitos para que a FS alçasse ao estatuto de medicamento, Amaro Vilson, paciente de câncer que abandonara a quimioterapia em favor do tratamento com a FS, mobilizou o seu corpo como lugar da reclamada “comprovação da eficácia da substância”: “o remédio foi testado em mim! Tem cinco meses que eu tomo esse remédio! Foi testado em mim!”

Paciente de câncer hepático, Amaro não apenas testemunha pela institucionalização da distribuição da substância. Seu discurso de eficácia e segurança individual⁷ coloca em jogo a própria lógica dos órgãos reguladores e, sobretudo, os próprios procedimentos de chancela para novos medicamentos. Ao enunciar seu corpo, sua experiência com a FS e sua saúde melhorada como marcos da existência de “testes” que possibilitam afirmar o efeito da substância tanto na melhoria do seu estado de saúde quanto na inexistência de efeitos adversos, Amaro aponta para o quanto as exigências regulatórias de produção e avaliação de evidências farmacêuticas lhe parecem consistentes com sua própria experiência. Seu discurso, nesse sentido, contém uma dimensão de desafio, na medida em que instaura uma questão sobre a legitimidade das agências reguladoras e seus parâmetros de avaliação.

Sua fala, afirmativa da experiência individual como legítima produtora de conhecimento confiável, desafia o rito ordinário da regulamentação de medicamentos e se irmana parcialmente à afirmação do médico Renato Meneguelo, que durante a sessão observou, ao apresentar fotografias e vídeos de pacientes que tiveram melhoras sensíveis após o uso da FS, que

contra fatos não há argumentos. Ponto. (*Palmas.*) Esta é a única coisa que se tem de falar. ‘Quero mais papel, mais papel e mais papel.’ Tome papel. Quero vida, sobrevida, com dignidade. Desculpem-me o desabafo, mas eu já não aguento mais fazer óbito de amigo, vocês me desculpem. Obrigado. (*Palmas.*) Senhores, por favor, eu imploro para vocês, ajudem-nos. Nós queremos somente o que a sociedade científica quer: teste clínico. Estamos pedindo testes clínicos. Quantos testes clínicos são feitos no Brasil, de fase 1, 2 e 3? Eu estou pedindo teste clínico. Não estou pedindo nada demais. Não estou pedindo dinheiro. Nós nunca pedimos dinheiro. Estou pedindo teste clínico. Por favor! Por favor! Ajoelho de frente para vocês e peço: por favor!

O depoimento acima foi feito parcialmente em prantos e de joelhos diante dos presentes à audiência pública. Nele, Renato Meneguelo, médico que defendera uma dissertação de mestrado sob a orientação de Gilberto Chierice e que, por seus relatos, administrou a substância a pacientes com sucesso, argumenta que as autoridades sanitárias demandam muito “papel”, mesmo diante dos sinais cabais de melhora nos pacientes. Por outro lado, o médico alinha-se à comunidade científica em geral e pede o acatamento dos testemunhos e relatórios de caso pelas agências como fatos suficientes para acelerar os testes com a substância – mas não para deles prescindir.

Neste ponto, sugerimos que na audiência pública, as “ausências” eram centrais. Por um lado, os já referidos órgãos demoravam-se em anotar a ausência de testes em seres humanos, o que configuraria um cenário, em seu entendimento, pleno de *riscos* para os pacientes, visto não haver evidências científicas dos efeitos antineoplásico e não nocivo da FS. Por outro, os pacientes e o coletivo mobilizado em torno da institucionalização da distribuição da substância descreviam a ausência de cápsulas para o tratamento como o maior dos *riscos* – ou de morrerem, ou de terem de retornar aos tratamentos oncológicos convencionais e seus efeitos colaterais.

O risco é mobilizado duas vezes, mas de maneiras distintas. Na primeira vez, quando acionado pelos representantes de órgãos do Estado, o risco está relacionado à possibilidade de expor pacientes oncológicos a uma terapêutica não regulada pela autoridade de vigilância sanitária. A reivindicação do dever discricionário de mediar quaisquer interações com substâncias farmacêuticas traz

à baila a noção de *risco sanitário*, descrita por Souza e Costa (2010:3337) como “a probabilidade de ocorrência de um evento, agravo ou dano, em uma determinada população exposta a um determinado fator de risco”. As autoridades de saúde presentes na audiência parecem assim sugerir que, ao distribuir uma substância sem atender aos experimentos padronizados e ao rito regulatório padrão, os pacientes seriam lançados no perigo do desconhecido e desregulamentado. Com isso, imperaria o recurso ao “curandeirismo” e ao “charlatanismo”, escancarados pelos anúncios de fórmulas “milagrosas” de cura do câncer.

Na segunda vez, cientistas e pacientes que se mobilizam em torno da FS caracterizam o risco como um fator ensejado pelo próprio Estado. Este, ao desmobilizar o laboratório que se envolvia na produção da substância e a distribuía gratuitamente à população, ameaçaria deixar os convalescentes sem cápsulas. A substituição do tratamento convencional pelas cápsulas de FS feita por Amaro Vilson e a fala de Bernadete Cioffi sobre sua experiência com analgésicos sugerem, ainda, que a não liberação das cápsulas levaria os doentes de volta aos cuidados paliativos ou ao recurso aos quimioterápicos aprovados pela Anvisa.⁸

Apesar das diversas manifestações contrárias à pertinência dos procedimentos de produção de evidência e de registro sanitário demandados pelas autoridades, os defensores da FS não os recusam completamente. Ao contrário, há um movimento duplo no qual a crítica aos procedimentos-padrão, frequentemente mencionados sob a rubrica negativa de “burocracia” ou “papel”, impulsiona a demanda pelo reconhecimento dos testemunhos como peças de demonstração do funcionamento da FS em organismos humanos e a afirmação da identidade dos pesquisadores da substância como cientistas sérios e éticos.

Nesse enquadramento, encontramos um conjunto de aproximações dos eventos da FS com o caso estudado por Aditya Bharadwaj (2013, 2014) acerca dos tratamentos com células-tronco oferecidos por uma clínica indiana que, mesmo não estando avalizados pela comunidade científica, são reconhecidos como seguros, eficazes e legítimos tanto por seus usuários quanto pela médica responsável por sua criação e aplicação clínica. Segundo o autor, as terapias celulares utilizadas na clínica são severamente criticadas pela comunidade científica e jornalística de um modo geral, iluminando situações por ele agrupadas sob o conceito de ética da consensibilidade.

Por um lado, tal ideia aponta para a percepção de que o “ético na produção de um terreno consensuável de práxis e pensamento é fundamentalmente institucional, um corpo codificado de conhecimento abstrato circunscrito por um conjunto de regras e regulamentações” (Bharadwaj, 2013:28). E, por outro, identifica um esquema político classificatório e hierarquizante no qual

“a ausência [de] um contexto disciplinar é vista como promotora de práticas inseguras, antiéticas e inviáveis que podem ser ineficazes, arriscadas e perigosas” (Bharadwaj, 2014:85).

Contrastivamente, Bharadwaj conceitua as práticas de experimentação e tratamento realizadas em seu contexto de pesquisa a partir da ideia de eticalidade subalterna: “uma instância *irônica*, crítica opositora de demandas por *consensibilidade* (bio)científica e (bio)ética ao mesmo tempo em que busca se tornar normalizada e incorporada e interior de suas dobras” (2013:26). Assim, produções científicas de contextos sociopolíticos subalternos habitam um lugar ambíguo, onde, ao mesmo tempo em que provocam os limites do corpo normativo e ético hegemônico que rege o campo científico global, buscam ser incorporados a ele a partir de suas margens.

De modo semelhante, nota-se no caso da FS que uma crítica, somada ao desejo pela fusão com os meios usuais de validação, se faz por meio do emprego do testemunho: uma narrativa ancorada na experiência que se vale do próprio corpo para sinalizar a eficácia de uma forma terapêutica.⁹ Esse instrumento, tomado como índice da efetividade da FS por seus defensores, figura como justificativa para a continuidade da distribuição das cápsulas, a despeito da inexistência das autorizações sanitárias. Ao mesmo tempo, os testemunhos catapultam o argumento pela aceleração dos testes e autorizações institucionais ordinárias, dada a necessidade de continuidade dos tratamentos.

O papel do testemunho, entretanto, extrapola os limites da tensão entre a eticalidade e a consensibilidade. Bharadwaj (2013) observa de maneira muito precisa que os testemunhos são aquilo que resta quando (ainda?) não se dispõe dos meios de validação de uma tecnologia terapêutica. Concomitantemente, seu compartilhamento abre caminhos para o reconhecimento da experiência de cada sujeito no nível somático:

enquanto a clínica continua a reter artigos científicos, o testemunho e a experiência de recuperação dos pacientes começam a ter um efeito suplementar. Esta medida contingente, tampão, apesar de ser uma resposta inadequada às necessidades estruturais e éticas implicadas na *ética da consensibilidade*, dá acesso ao mundo dos pacientes e a suas lutas somáticas (Bharadwaj, 2013:34).

No debate que acompanhamos, entretanto, é justamente o fato de remeter a esse universo somático e confessional o que, por um lado, compromete a credibilidade dos testemunhos diante das autoridades do Estado e, por outro, habilita os pacientes a depor em favor da FS. João Camillo Penna (2013), a propósito da obra de Agamben, observa que a testemunha é alguém que não

precisa necessariamente possuir um caráter excepcional. Ao contrário, de acordo com o autor, é o próprio caráter ordinário da testemunha e do conteúdo de seu testemunho o que os qualifica enquanto tais.

A testemunha é por definição uma pessoa ordinária, que testemunha enquanto pessoa ordinária, sobre o ser ordinário da vida, que é nada mais que ordinária. É o caráter qualquer da vida, para utilizar uma categoria que Agamben estudara anteriormente, que é essencialmente vida de qualquer um, o objeto de interrogação do testemunho (Penna, 2013:55).

Os pacientes chamados à audiência não importaram pela excepcionalidade de seu relato. Para os defensores da eficácia da FS, o testemunho valeu na medida em que pôde ser apresentado por qualquer um que estivesse em tratamento com a droga. Decerto que a testemunha pode se converter em um rosto, no momento em que seu relato é alçado à condição de “relato representativo”, mas nas controvérsias públicas envolvendo a eficácia da substância a testemunha pareceu, necessariamente, um sujeito “ordinário” (Penna, 2013). No recurso às falas de usuários da FS durante a audiência, é exatamente o caráter ordinário de seu testemunho que pretende tornar o seu relato confiável, uma vez que, enquanto parte que representa a si mesma, o sujeito do testemunho também pretende ser a “evidência” da eficácia da droga.

Para os representantes do Estado, entretanto, os testemunhos advindos dos próprios usuários operaram como evidência da fragilidade da afirmação do potencial terapêutico da FS. Se seguirmos a elaboração de Donna Haraway (1989) a respeito das práticas consensuais de produção de fatos científicos, temos uma interessante pista para refletir sobre o contraste eloquente entre as percepções sobre os testemunhos na audiência pública sobre a FS. A autora aponta que, apesar de estarmos diante de testemunhos quando tratamos do universo da ciência, essas são experiências mediadas por uma série de elementos técnicos, sociais e interpretativos que lhes distinguem da experiência ordinária.

Os fatos em si mesmos são tipos de histórias, de testemunho da experiência. Mas a provocação de uma experiência requer uma tecnologia elaborada – incluindo ferramentas físicas, uma tradição acessível de interpretação, e relações sociais específicas. Não é qualquer coisa que pode emergir como fato; não é qualquer coisa que pode ser vista, feita e assim contada (Haraway, 1989:4).

Nesse cenário, observa-se, portanto, que para as narrativas dos testemunhos emergirem como “fatos científicos” ou “provas” da eficácia e segurança da FS, estes devem ser constituídos exclusivamente nos marcos e procedimentos consensuais da experimentação contemporânea. Nesse sentido, foram desqualificadas as

experiências individuais e íntimas dos pacientes, em privilégio da construção das condições para a realização de pesquisas clínicas com a FS. Estas, obedecendo às diretrizes metodológicas, teóricas, éticas e regulatórias para o desenvolvimento de medicamentos, ofereceriam as evidências necessárias ao referendo ou descarte de seu uso terapêutico. No embate com as autoridades estatais, os testemunhos foram desqualificados em nome da produção de evidências científicas por meio de pesquisas em seres humanos segundo procedimentos padronizados internacionalmente.

Comentários finais

Neste artigo, procuramos oferecer uma descrição de parte do debate relativo à liberação da FS no Brasil, com foco sobre a controvérsia que teve lugar na audiência ocorrida no Senado Federal em outubro de 2015. Desde então, ocorreram outros eventos relativos à liberação da substância. Em 13 de março de 2016, depois de aprovação no Senado Federal, a presidenta Dilma Rousseff sancionou a Lei 13.269, que autorizava o uso da FS em pacientes portadores de câncer. Contudo, em 19 de maio do mesmo ano, o STF suspendeu a eficácia da referida legislação, acolhendo o argumento apresentado na Ação Direta de Inconstitucionalidade 5.501, impetrada pela Associação Médica Brasileira, relativo ao desconhecimento sobre os riscos e a eficácia da FS devido à ausência de estudos científicos válidos.

A decisão do STF interrompeu completamente a distribuição da FS pelo IQSC. A produção das cápsulas de FS passou então à incumbência de empresas farmacêuticas nacionais, com a finalidade de subsidiar pesquisas clínicas no estado de São Paulo. Tais laboratórios se tornaram, a partir de então, alvos dos investimentos de judicialização dos pacientes, que conseguiram acesso à FS por meio de mandados de busca e apreensão expedidos pela Justiça do estado, que obrigam os laboratórios a lhes entregar a substância (Cambricoli, 2016). Mais recentemente, no início de 2017, o portal *GI* publicou uma notícia relativa ao decreto de suspensão da inclusão de novos pacientes nos testes com a FS por parte do Instituto do Câncer do Estado de São Paulo, “devido à ausência de ‘benefício clínico significativo’ nas pesquisas realizadas até o momento” (Dantas, 2017).

Ao fazermos um balanço desse caso, notamos que as agências do Estado parecem se orientar por um conjunto de princípios que Nikolas Rose nomeou de *biomoralidade*: “aquelas práticas e modos de pensar [...] cujo objetivo é desenvolver princípios e promulgar códigos e regras sobre como a pesquisa ou o trabalho clínico na biomedicina deve ser conduzido” (2008b:47). Segundo Rose, tais princípios são fundamentais para “disciplinar estas dificuldades” (2008b:47) contemporâneas concernentes à centralidade do “bio” na vida cotidiana, mediante a proposição

de respostas padronizadas a questões como: “os procedimentos adequados foram seguidos? As permissões adequadas foram obtidas? A confidencialidade foi garantida? O consentimento informado foi obtido?” (2008b:47).

Diante da noção de *biomoralidade*, entendemos que a centralidade do testemunho dos pacientes residiu em sua tentativa de oferecer aos gestores públicos que decidiam sobre a regulamentação da FS mais do que uma moralidade alternativa. Tal como no exemplo dos grupos de pacientes envolvidos na pesquisa sobre medicamentos para o tratamento do HIV, descritos por Collins e Pinch (2002), que agiram ativamente em busca de alternativas para o tratamento da enfermidade no período que precedeu o desenvolvimento dos coquetéis, os testemunhos sobre a eficácia da FS ora descritos podem ser compreendidos como algo mais do que instrumentos de pressão. Eles têm o potencial de propor às agências reguladoras uma reorientação dos meios de verificação da eficácia e segurança de medicamentos e quiçá de alterá-las. Essa possibilidade, entretanto, diante da complexidade do cenário de biomoralidade e ética da consensibilidade, parece estar sendo sistematicamente descartada.

A despeito disso, compreendemos que, por meio da apresentação dos seus testemunhos na audiência, os pacientes estiveram, a um só tempo, disputando e partilhando a autoridade em relação a quem pode declarar um medicamento como medicamento – e, nesse passo, assumindo também responsabilidades sobre a identificação, mensuração e mitigação dos riscos da sua utilização. E o fizeram não na defesa de uma substância cujo contexto de produção seja estrangeiro às ciências, mas de um produto que nasceu em laboratórios. Os testemunhos são, nesse sentido, tanto o que resulta da controvérsia da fosfoetalamina quanto o que pretende tornar a continuidade da positividade dos seus efeitos não um fato indisputável, mas um produto com eficácia relativa, relacionada a seu contexto de produção e àqueles corpos cujo caráter ordinário da experiência desafia os rigores e a generalidade dos procedimentos institucionais.

Recebido em: 29/12/2016

Aprovado em: 23/5/2017

Rosana Castro é doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília. Tem experiência em pesquisas e publicações nos temas de ações coletivas para acesso a medicações experimentais, vigilância sanitária de medicamentos, avaliação de tecnologias em saúde e direitos reprodutivos. Atualmente, investiga o campo da pesquisa experimental farmacêutica em seres humanos no Brasil. Contato: rosacastro27@gmail.com

Rafael Antunes Almeida é doutor em antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília e professor de antropologia na Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira. Tem experiência em sociologia e antropologia da ciência e da tecnologia. Suas áreas de investigação principais são o estudo de controvérsias científicas e de coletivos de paracientistas. Contato: almeida.rafaelantunes@gmail.com

Notas

1. Uma versão deste trabalho foi apresentada na 30ª Reunião de Brasileira de Antropologia, realizada entre 3 e 6 de agosto de 2016 em João Pessoa (PB). Agradecemos às coordenadoras do GT 59 – Risco: entre Teoria e Práticas Sociais/Coletivas, Ednalva Maciel Neves e Leila Sollberger Jeolás, bem como aos participantes do grupo, pelos valiosos comentários e sugestões ao trabalho. Agradecemos igualmente ao grupo de pesquisa coordenado pela professora Soraya Fleischer, cujos comentários possibilitaram enriquecer e aperfeiçoar este artigo.

2. A literatura relativa ao tema das controvérsias científicas é vasta e talvez seja apropriado dizer que o tema está imbricado no próprio florescimento dos estudos sociais da ciência e da tecnologia. Partindo das primeiras formulações da Escola de Bath, que teve como principal representante Harry Collins (1981), pode-se dizer que os primeiros estudos se voltaram às controvérsias porque nelas entevia-se o tema da “flexibilidade interpretativa” (Collins, 1981:5) na ciência. Ademais, os processos de fechamento de controvérsias eram ocasiões apropriadas para compreender a natureza sociopolítica do empreendimento científico. Em certo sentido, o estudo das controvérsias se acomodaria bem ao propósito regente do campo CTS (Ciência, Tecnologia e Sociedade) nas décadas de 1970 e 1980, que se voltaram para o estudo da ciência em construção. “Ciência em ação” (Latour, 1987) deve ser entendida como o coroamento deste projeto. Depois, a obra de Latour deu um lugar amplificado ao estudo das controvérsias, ao fazê-las o objeto mesmo da antropologia simétrica. “*Reassembling the social*” (Latour, 2005) está construído sobre o pressuposto do estudo de coletivos em formação (*group formations*), mas aí o estudo das controvérsias converteu-se em método, isto é, no instrumento privilegiado de pesquisa da ANT.

3. Ao lado do pleito coletivo direcionado à Anvisa pela realocação do óleo rico em canabidiol na lista de substâncias controladas e liberadas para uso terapêutico, analisado por Oliveira (2016), o caso da FS mostra o quanto a Anvisa vem se tornando um alvo de ações biossociais por tratamentos experimentais. Em 2014, a agência formalizou os procedimentos para solicitação individual ou coletiva de medicações em fase de pesquisa ou recém-pesquisadas, mas ainda sem registro no país (Anvisa, 2013). Em um levantamento realizado pela revista *Época*, relata-se que as solicitações de acesso individual a medicações experimentais à Anvisa aumentaram 53% entre 2015 e 2016 (Buscato, 2016).

4. Disponível em: <https://www.facebook.com/Fosfoetanolamina-872310352806286/>. Acesso em: 7/6/2016.

5. À época dessa audiência, o senador Cristovam Buarque estava filiado ao PDT. Atualmente, é filiado ao PPS.

6. Deputados federais como Marco Feliciano (PSC/SP), Wellington Prado (PMB/MG) e Leandre Dal Ponte (PV/PR), bem como os senadores Ivo Cassol (PP-RO), Blairo Maggi (PP/MT) e Waldemir Moka (PMDB/MS), são exemplos de parlamentares que se mobilizaram em torno na FS por meio da proposição de requerimentos para audiências públicas e de projetos de lei para sua regularização.

7. Caso semelhante de tensionamento entre a avaliação individual de eficácia e segurança realizada por médicos na prática clínica e a pesquisa clínica, que toma tais aspectos dos medicamentos com ênfase populacional, foi observado por Castro (2014), no caso da controvérsia em torno da regulamentação dos emagrecedores no Brasil.

8. A estabilização das percepções de “risco” dos agentes do Estado e a desqualificação dos testemunhos tem aqui um caráter provisório, dado que nosso recorte não permite afirmar peremptoriamente o desfecho da controvérsia, que ainda se encontra em aberto.

9. Embora os cientistas defensores da fosfoetanolamina sintética tenham sido chamados a falar na audiência pública, seu relato só pode testemunhar pela eficácia da droga apelando às referências aos testemunhos dos pacientes. Por certo, ambos se valem do recurso à narrativa dos convalescentes, mas os primeiros o fazem a partir de uma leitura de segunda mão.

Referências

ALMEIDA, Antunes Rafael. 2015. *Objetos intangíveis: ufologia, ciência e segredo*. Tese de Doutorado, Universidade de Brasília.

BHARADWAJ, Adytia. 2013. “Ethic of consensibility, subaltern ethicality: the clinical application of embryonic stem cells in India”. *BioSocieties*, 8(1):25-40.

_____. 2014. “Experimental subjectification. the pursuit of human embryonic stem cells in India”. *Ethnos*, 79(1):84-107.

BIEHL, João & PETRYNA, Adriana. 2016. “Tratamentos jurídicos: os mercados terapêuticos e a judicialização do direito à saúde”. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, 23(1):173-192.

BRASIL. 1976. Presidência da República. Casa Civil. *Lei 6.360, de 23 de setembro de 1976*. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L6360.htm. Acesso em: 8/5/2016.

_____. 2013. Agência Nacional de Vigilância Sanitária. *Resolução de Diretoria Colegiada 38, de 12 de agosto de 2013*. Disponível em: http://portal.anvisa.gov.br/documents/33880/2568070/rdc0038_12_08_2013.pdf/9c3a940e-c62e-4ead-99c0-2f986d5880a2. Acesso em: 8/5/2016.

_____. 2015a. Agência Nacional de Vigilância Sanitária. *Resolução de Diretoria Colegiada 9, de 20 de fevereiro de 2015*. Disponível em: http://bvsm.sau.gov.br/bvsl/sau delegis/anvisa/2015/rdc0009_20_02_2015.pdf. Acesso em: 8/5/2016.

_____. 2015b. Supremo Tribunal Federal. *Medida Cautelar*. Disponível em: <http://www.stf.jus.br/portal/jurisprudencia/listarJurisprudencia.asp?s1=%28%28fosfoetanolamina%29%29+NAO+S%2EPRES%2E&pagina=2&base=baseMonocraticas&url=/portal/jurisprudencia/listarJurisprudencia.asp>. Acesso em: 1/6/2016.

BUSCATO, Marcela. 2016. “Pacientes com câncer conseguem de graça remédios que não existem no país”. *Época*, 17 de julho de 2016. Disponível em: <http://epoca.globo.com/vida/noticia/2016/07/pacientes-com-cancer-conseguem-de-graca-medicamentos-que-nao-existem-no-pais.html>. Acesso em: 27/11/2016.

CAMBRICOLI, Fabiana. 2016. Teste da ‘pílula do câncer’ deve ser adiado pela terceira vez. *Estado de S. Paulo*, 1º de julho de 2016. Disponível em: <http://saude.estadao.com.br/noticias/geral,teste-da-pilula-do-cancer-deve-ser-adiado-pela-3-vez,10000060246>. Acesso em: 27/11/2016.

CASTRO, Rosana. 2012. *No fiel da balança: uma etnografia da regulamentação sanitária de medicamentos para emagrecer*. Dissertação de Mestrado, Universidade de Brasília.

_____. 2014. “Regulamentação sanitária de medicamentos: a controvérsia dos emagrecedores”. In: Jaqueline Ferreira & Soraya Fleischer (ed.). *Etnografias em serviços de saúde*. Rio de Janeiro: Garamond. pp. 299-322.

CESARINO, Letícia. 2006. *Ascendendo as luzes da ciência para iluminar o caminho do progresso: ensaio de antropologia simétrica da lei de biossegurança brasileira*. Dissertação de Mestrado, Universidade de Brasília.

CHIEFFI, Ana Luiza & BARATA, Rita Barradas. 2009. “Judicialização da política pública de assistência farmacêutica e equidade”. *Cadernos de Saúde Pública*, 25(8):1839-1849.

COLLINS, Harry. 1981. Stages in the empirical programme of relativism. *Social Studies of Science*, 11:3-10.

COLLINS, Harry & PINCH, Trevor. 2002. *The golem at large: what you should know about technology*. New York: Cambridge University Press.

DANTAS, Carolina. 2017. Fosfoetanolamina: Instituto de Câncer suspende novos testes devido a “ausência de benefício clínico significativo”. *Portal G1*, 31 de março de 2017. Disponível em: <http://g1.globo.com/bemestar/noticia/fosfoetanolamina-instituto-do-cancer-suspende-testes-devido-a-ausencia-de-beneficio-clinico-significativo.ghtml>. Acesso em: 4/7/2017.

HARAWAY, Donna. 1989. *Primate visions: gender, race and nature in the world of modern science*. New York: Routledge.

LATOUR, Bruno. 1987. *Science in action: how to follow scientists and engineers through society*. Cambridge: Harvard University Press.

_____. 2001. *A esperança de Pandora: ensaios sobre a realidade dos estudos científicos*. Bauru: Edusc.

_____. 2005. *Reassembling the social: an introduction to actor-network-theory*. Oxford: Oxford University Press.

LEDFORD, Heidi. 2015. “Brazilian courts tussle over unproven cancer treatment”. *Nature: International Weekly Journal of Science*, 527(7579). Disponível em: <http://www.nature.com/news/brazilian-courts-tussle-over-unproven-cancer-treatment-1.18864>. Acesso em: 1/6/2016.

MACHADO, Marina Amaral et al. 2011. “Judicialização do acesso a medicamentos no Estado de Minas Gerais, Brasil”. *Revista de Saúde Pública*, 45(3):590-598.

MARQUES, Silvia Badim. 2008. “Judicialização do direito à saúde”. *Revista de Direito Sanitário*, 9(2):65-72.

OLIVEIRA, Fabiana. 2016. *Maconheirinhos: cuidado, solidariedade e ativismo de pacientes e seus familiares em torno do óleo de maconha rico em canabidiol (CBD)*. Dissertação de Mestrado, Universidade de Brasília.

PENNA, João Camillo. 2013. *Escritos da sobrevivência*. Rio de Janeiro: 7 Letras.

PIOVEZAN, Stephanie. 2015. “Pacientes pedem na justiça que USP forneça cápsulas no combate ao câncer”. *Portal G1*, 17 de agosto de 2015. Disponível em: <http://g1.globo.com/sp/sao-carlos-regiao/noticia/2015/08/pacientes-pedem-na-justica-que-usp-fornece-capsula-de-combate-ao-cancer.html>. Acesso em: 1/6/ 2016.

NELKIN, Dorothy & HILGARTNER, Stephen. 1986. “Disputed dimensions of risk: a public school controversy over AIDS”. *The Milbank Quarterly*, 64:118-142.

RABINOW, Paul. 1999. “Artificialidade e iluminismo: da sociobiologia à biossocialidade”. In: _____. *Antropologia da razão: ensaios de Paul Rabinow*. Rio de Janeiro: Relume Dumará. pp.135-158.

ROSE, Nikolas. 2008a. *The politics of life itself: biomedicine, power, and subjectivity in the twenty-first century*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.

_____. 2008b. “The value of life: somatic ethics & the spirit of biocapital”. *Daedalus*, 137(1):36-48.

SOUZA, Gisélia S. & COSTA, Ediná A. 2010. “Considerações teóricas e conceituais acerca do trabalho em vigilância sanitária, campo específico do trabalho em saúde”. *Ciência & Saúde Coletiva*, 15(3):3329-3340.

TOLEDO, Marcelo. 2015. “Processos sobre ‘cápsula do câncer’ congestionam Justiça em São Carlos”. *Folha de S. Paulo*, 28 de outubro de 2015. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/equilibrioesaude/2015/10/1699549-processos-sobre-capsula-do-cancer-congestionam-justica-em-sao-carlos.shtml>. Acesso em: 20/6/2016.

TOMAZELA, José Maria. 2015. “TJ suspende distribuição de suposto remédio contra câncer”. *Estado de S. Paulo*, 29 de setembro de 2015. Disponível em: <http://saude.estadao.com.br/noticias/geral,tj-suspende-distribuicao-de-suposto-remedio-contracancer,1771233>. Acesso em: 1/6/2016.

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO. 2015. USP divulga comunicado sobre a substância fosfoetanolamina. Disponível em: <http://www5.usp.br/99485/usp-divulga-comunicado-sobre-a-substancia-fosfoetanolamina>. Acesso em: 1/6/2016.

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO. Instituto de Química de São Carlos. 2014. *Portaria IQSC 1389*. Disponível em: <http://www5.iqsc.usp.br/files/2015/09/Portaria-distribuicao-de-medicamentos.pdf>. Acesso em: 27/11/2016.

VIEIRA, Fabiola Sulpino & ZUCCHI, Paola. 2007. “Distorções causadas pelas ações judiciais à política de medicamentos no Brasil”. *Revista de Saúde Pública*, 41(2):214-222.

Resumo

Em 2015, a substância fosfoetanolamina sintética se tornou alvo de intensas disputas judiciais, científicas e institucionais. Cápsulas eram fabricadas e distribuídas pelo Instituto de Química do *campus* de São Carlos da Universidade de São Paulo a pacientes com câncer, sem o aval da reitoria da universidade ou das autoridades sanitárias, as quais argumentavam que a substância não tinha passado por todas as etapas de pesquisa. O caso ganhou a atenção da mídia, sobretudo diante de depoimentos de pacientes que utilizaram a substância e afirmavam que nela havia a cura para o câncer. A tais pacientes, juntou-se o grupo de cientistas responsáveis pela pesquisa, produção e distribuição das cápsulas, que defendia sua efetividade com resultados de estudos em animais e testemunhos de pacientes curados de modalidades agressivas da doença ou em fase de tratamento. Diante da controvérsia, este trabalho apresenta uma etnografia de debates públicos, documentos e produção jornalística sobre a substância e reflete a respeito de como esse caso interpelou distintas articulações da categoria de “risco”, bem como provocou os limites da legitimidade das práticas dominantes de produção de evidência científica e de regulamentação sanitária de medicamentos.

Palavras-chave: Evidências científicas, testemunho, risco, medicamentos, controvérsias científicas.

Abstract

In 2015 a substance called synthetic phosphoethanolamine was under intense judicial, scientific, and institutional dispute in Brazil. The drug was manufactured and distributed by the Institute of Chemistry of the São Carlos campus of the University of São Paulo to patients with cancer without the approval of the university's dean or the state's health authorities, who argued that the substance had not gone through all the stages of a clinical trial. The case gained attention of the media, especially because of testimonies of patients who had used phosphoethanolamine and believed that it could cure cancer. The group of scientists responsible for the research, production and distribution of the drug advocated its effectiveness relying on results from animal studies and on testimonies of patients that were cured of aggressive cancer or were being treated with it. This paper presents an ethnographic description of public debates, documents and media news on the substance and reflects on how this case addressed different articulations of the category of “risk”, as well as challenged the limits on the legitimacy of dominant practices of production of scientific evidence and state regulation of pharmaceuticals.

Key-words: Scientific evidence, testimony, risk, pharmaceuticals, scientific controversy.

Jovens “egressas” de serviços de acolhimento: a virada no jogo das relações de parentesco¹

Fernanda Cruz Rifiotis
UFRGS

No presente artigo, analiso as maneiras como cinco jovens (Nicole, Nina, Olívia, Clarissa e Virgínia)² “egressas” de serviços de acolhimento institucional (abrigos, casas-lares) vivenciam seus laços afetivos de parentesco.³ Para além dos possíveis desdobramentos das experiências de institucionalização sobre as relações de parentesco, tais como o rompimento de vínculos ou a reaproximação com os familiares, pretendo pensar no que tenho chamado de “virada no jogo das relações de parentesco”. A virada procura dar conta de uma inversão no curso das relações parentais e, ainda mais, permite demarcar uma “quebra de expectativa”, por parte das jovens, sobre o que deveria constituir e fortalecer tais relações, ou seja, sobre as maneiras de realizar o parentesco. Com tal expressão também pretendo contemplar as mudanças de posição das jovens no que diz respeito às relações que estabelecem. Ou seja, a “virada” me inspira a problematizar a maneira como elas veem a si mesmas e aos outros no processo de construção das suas relações de parentesco.

Para tanto, observo como as jovens experimentam esse processo de desfazer categorias naturalizadas de parentesco (pai, mãe, *relative*), o qual vem acompanhado de uma “quebra de expectativa” quanto aos elementos e às substâncias que deveriam constituir e fortalecer as relações de parentesco. Ou seja, esse processo permite pensar o que pode o sangue. E vem acompanhado, também, da abertura a outras formas de estar em conexão ou *relatedness*, que passam pela afeição e escolha (Carsten, 2000, 2004). Essa abertura passa igualmente por uma série de estratégias individuais para que, na ausência de laços de sangue, mães e pais adotivos, ou mesmo amigos próximos, venham a se tornar *relatives*.

A análise tem como base uma etnografia realizada entre 2010 e 2013 sobre a desinstitucionalização de jovens que, sob medida de proteção, foram encaminhadas para abrigos e/ou casas-lares, onde passaram grande parte de sua infância e adolescência. A pesquisa, envolvendo a observação sistemática desses sujeitos e também entrevistas em profundidade, foi empreendida com 14 jovens (11 mulheres e 3 homens) que moravam em Santa Catarina (Florianópolis, Palhoça) e no Rio Grande do Sul (Porto Alegre, Ijuí e Sapiranga) (Cruz, 2014).⁴

Jovens “egressas”: experiências para além da institucionalização

Nicole, Nina, Olívia, Clarissa e Virgínia são jovens que, sob medida de proteção, foram encaminhadas para abrigos e/ou casas-lares, onde passaram parte de sua infância e/ou adolescência distantes do convívio familiar. Com exceção da Nicole, desacolhida quando era menor de idade e cuja tutela retornou para a família, todas deixaram os serviços de acolhimento em razão da maioridade ou da proximidade desta (por conta da maternidade, do início da vida com um companheiro etc.). São jovens que vivenciaram situações de violência (física e psicológica) no ambiente familiar, mas souberam assumir o curso da própria vida. Aprenderam a subverter as tramas burocráticas e de maus-tratos nas quais estavam inseridas e, sobretudo, foram em busca daquilo que entendiam por cuidado. Souberam fugir em busca de ajuda, inclusive, de instituições como o Conselho Tutelar.⁵

No Brasil, as experiências dessas jovens estão longe de ser uma exceção. Ainda que, no país, o acolhimento institucional se constitua como medida excepcional e temporária (no máximo dois anos), em 2010, o número de serviços de acolhimento institucional chegava a 2.624, atendendo cerca de 36.929 crianças e adolescentes.⁶ Destes, 61% mantinham vínculos com familiares. No entanto, se de um lado esta estatística denota uma possibilidade ampliada de reinserção familiar, de outro, os índices relacionados ao tempo de institucionalização tornam a situação um tanto ambígua, já que o tempo máximo de acolhimento variou de 16 meses (no Norte do país) a 17 anos (no Sudeste), e somente 37% dos serviços tinham a preocupação de desenvolver ações de preparação gradativa para o desligamento institucional. São os “não conformes” identificados nos grupos familiares que permanecem figurando em primeiro lugar na lista dos motivos do acolhimento. A pobreza parece permanecer traduzida pela “negligência familiar”, que ocupa o primeiro lugar (com 37%) no ranking dos motivos de ingresso de crianças e adolescentes nos serviços de acolhimento institucional. Na sequência, aparecem “pais/responsáveis dependentes químicos” (20,1%) e “abandono” (19%).

Tendo em vista tal contexto é que as experiências de desinstitucionalização⁷ das jovens “egressas” se constituem como objeto privilegiado na problematização dos paradoxos postos pelas políticas de proteção à infância e à adolescência após a implementação do Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA). Um desses refere-se aos discursos em favor da convivência familiar e comunitária, que são acompanhados da disparidade entre o número de encaminhamentos de crianças e adolescentes para serviços de acolhimento (e também a multiplicação desses serviços) e o longo período de institucionalização experimentado por eles. Tal realidade reflete igualmente as dificuldades enfrentadas pelas instituições de

acolhimento no cumprimento às orientações do ECA (artigo 101) no que se refere, sobretudo, ao caráter de provisoriedade e excepcionalidade do processo de abrigamento. Revela, também, a presença de uma “cultura da institucionalização”, que parece acompanhar a história das políticas de assistência à infância (Rizzini & Rizzini, 2004:14).

Foi justamente visando romper com essa “cultura da institucionalização” que, em 2006, foi aprovado o Plano Nacional de Promoção, Proteção e Defesa do Direito de Crianças e Adolescentes à Convivência Familiar e Comunitária (PNFC). Na busca pelo fortalecimento dos vínculos familiares e comunitários, o PNFC considera a família como mecanismo importante (central) para a efetivação dos direitos da criança e do adolescente. Isso significa que a família (biológica, substituta ou adotiva) é construída, nos termos das políticas, como o lugar para onde idealmente retornam as crianças e os adolescentes desligados dos serviços de acolhimento. No entanto, nem todos os jovens (como será possível observar nas experiências das jovens analisadas neste artigo) têm o retorno para a família como possibilidade, sobretudo aqueles que estão próximos à maioridade ou que já a atingiram. E isso se deve a diferentes fatores; entre eles, a ausência de trabalho com as famílias paralelamente ao acolhimento da criança e/ou adolescente, a ausência ou o pouco contato com os familiares, a longa tramitação dos processos de destituição do poder familiar (o que acaba dificultando e mesmo inviabilizando os processos de adoção), o rompimento dos vínculos familiares sem que haja destituição do poder familiar e a impossibilidade de acolhimento pela parentela extensa, baixa ou nenhuma possibilidade de adoção (em razão da idade).

Em se tratando das jovens egressas, a possibilidade de pensar as relações de parentesco passa, num primeiro momento, pela ruptura com o ponto de vista mais tradicional sobre as experiências dos “egressos”. Tais experiências, em geral, são observadas com base nas consequências da institucionalização sobre seu percurso após o desacolhimento, o que acaba por prolongar uma condição de vulnerabilidade e estigmatização desses sujeitos. No entanto, a minha proposta é refletir sobre as experiências dessas jovens para além da institucionalização e dos seus efeitos. Trata-se de pensar como elas inventam novas possibilidades de vida a partir das maneiras como vivenciam seus laços afetivos de parentesco num contexto de desinstitucionalização. Nesse sentido, ao contrário de pensar nos desdobramentos da experiência de institucionalização sobre as relações de parentesco, uma vez que tal perspectiva apontaria para um prolongamento ou mesmo continuidade dessas relações no tempo e no espaço, proponho analisar o processo de “virada no jogo das relações de parentesco”.

A “virada no jogo” das relações de parentesco

O uso da expressão “virada no jogo” foi inspirado em um relato da Nicole, uma das jovens que dá vida ao material etnográfico aqui analisado. “Agora virou o jogo”, disse-me ela como forma de explicar a mudança que se imprimiu nas suas relações parentais após o desacolhimento institucional: antes do acolhimento, estava próxima da mãe e distante do pai; depois, no contexto de desinstitucionalização, ela teria de reaprender a conviver com o pai e se manter afastada da mãe. Se, num primeiro momento, a expressão parecia produtiva para pensar a experiência específica da Nicole, aos poucos percebi que, mais que uma mudança na relação entre pais e filhos, esta poderia dar conta, em termos analíticos, de um fenômeno mais amplo, que se fazia presente também nos relatos de desinstitucionalização das outras jovens. Não se tratava de reconfiguração, transformação ou mudança nas relações parentais. Tratava-se mais de uma “virada”.

É possível pensar que a “virada” procura dar conta de uma inversão no curso das relações parentais e, ainda mais, demarca uma “quebra de expectativa” das jovens sobre o que deveria constituir e fortalecer tais relações, ou seja, sobre as maneiras de “fabricar o parentesco” (Vignato, 2014:93). Para falar sobre a dinâmica dessas relações e de como podia se ver diante dela, Nicole lança mão de uma analogia com o jogo. E a esta analogia nativa soma-se outra, igualmente criativa ou inventiva, proposta por Roy Wagner (2011) ao articular o jogo de xadrez às terminologias de parentesco. Embora não pretenda detalhar a analogia entre parentesco e xadrez neste artigo, interessa-me ter em vista essa ideia do parentesco como um jogo, ou seja, como “uma forma de estratégia” usada pelos sujeitos nas conexões que estabelecem. E, em se tratando de uma estratégia, é interessante pensar como essas jovens se tornam agentes poderosos nas negociações de parentesco (Schrauwers, 1999).

Com tal expressão também pretendo contemplar as mudanças de posição das jovens no que diz respeito às relações que estabelecem. Ou seja, a “virada” me inspira a problematizar a maneira como elas veem a si mesmas e aos outros no processo de construção das suas relações de parentesco. À medida que tais posições vão sendo alteradas, conforme no xadrez, mudam ou se invertem também suas perspectivas sobre as terminologias de parentesco (e os valores atribuídos a estas) e as substâncias ou os elementos que são capazes de manter os sujeitos em conexão. É importante lembrar que a “virada” acompanha, de maneira mais ampla, as experiências dessas jovens, mas ganha ênfase, num contexto de desinstitucionalização, quando associada às relações de parentesco.

Dessa forma, pretendo refletir sobre as maneiras como as experiências de institucionalização que haviam marcado a infância e adolescência dessas jovens

“egressas”, em um contexto de desinstitucionalização, se constituem como possibilidade de abertura a outras formas de estar em conexão ou *relatedness*. O termo *relatedness* proporciona uma abertura aos idiomas nativos desse “estar em conexão” (no lugar de começar com um domínio do parentesco bem marcado) e também afasta uma oposição pré-dada e arbitrária entre biológico e social, sobre a qual muitos estudos antropológicos haviam se baseado até os anos 1970. Embora, como argumenta Carsten (2000), o termo *relatedness* esteja suscetível a muitas críticas, algumas delas bem próximas àquelas aplicadas ao parentesco, este permite suspender algumas suposições (sobretudo em termos do que constitui o parentesco) e abordar as questões de forma diferente. Trata-se, portanto, como bem pontuou Carsten em 2004, não de descartar as oposições entre biológico-social, natureza-cultura, substância-código, mas sim de examinar minuciosamente (escrutar através da etnografia dos relatos e das práticas dos sujeitos) as maneiras como as pessoas, em diferentes culturas, distinguem entre o que é dado e o que é feito. “O que poderia ser chamado biológico e o que poderia ser chamado social, e os pontos nos quais eles fazem tais distinções” (Carsten, 2004:189).⁸

Um diálogo com a proposta da dialética wagneriana permite pensar, neste ponto, que os dois domínios (do dado ou inato e dos assuntos sobre os quais os sujeitos podem exercer controle) são importantes na construção das relações de parentesco, já que cada um só pode existir sendo elicitado pelo outro, numa série infinita de reversões “do tipo figura e fundo que se afetam mutuamente” (Wagner, 2010). A invenção do parentesco, se assim se pode dizer, estaria justamente na maneira como estes dois domínios são representados e, mesmo, subvertidos. É exatamente esta possibilidade de subversão, mais do que de reversão, dos domínios que parece marcar as práticas e os relatos das jovens participantes desta pesquisa. Como pretendo demonstrar, se em determinados contextos o sangue permanece como uma dimensão dada (criando uma série de expectativas acerca do seu potencial de criar socialidades), em outros, acaba desnaturalizado como lugar incontornável para a constituição das relações de parentesco. Ou seja, os significados dos laços de sangue e de paternidade, por exemplo, se tornam contingentes e variáveis.

O que pode o sangue

A Nicole tem 17 anos e é uma jovem sorridente, filha única, com cabelos loiros e, como ela mesma diz, “totalmente a cara do pai”. A jovem nasceu no Rio Grande do Sul e, quando tinha 4 anos, mudou-se com os pais para Florianópolis. Segundo ela, a mãe desejava essa mudança, mas o pai não. “Estava até tudo bem lá no Rio Grande, quando chegou aqui... piorou tudo”. Quando ela tinha 9 anos,

depois de uma grande briga entre o casal, o pai da Nicole saiu de casa. Depois da partida do pai, a jovem nunca mais o viu, porque, segundo ela, a mãe a privava desse contato, sobretudo depois que passou a viver com o seu padrasto. “Foram muitos anos. Nos meus aniversários, eu queria tanto que o meu pai estivesse lá... Como ele ia estar se a minha mãe me privava disso? E o meu padrasto ajudava ainda.” A jovem não gostou do padrasto desde o dia em que o conheceu, pois, como ela conta, ele soube transformar a sua vida num “verdadeiro inferno”. Ela nunca falou exatamente sobre os motivos que culminaram no seu acolhimento institucional, embora tenha dado pistas de que enfrentava problemas com o padrasto. Ao contrário das outras jovens que participaram da pesquisa, Nicole permaneceu na casa-lar por apenas 3 meses e 27 dias, que, para ela, foram sentidos como longos anos.

Para a Nicole, o desacolhimento veio acompanhado de uma espécie de “virada no jogo” das relações parentais, uma vez que a jovem teve de aprender tanto a conviver longe da mãe como a se reaproximar do pai, com quem durante anos não teve contato. “Agora virou o jogo. Agora eu tô com o meu pai e não sei aonde a minha mãe anda, o que ela tá fazendo, se ela tá trabalhando, se ela não tá, se ela tá machucada, se ela não tá. É muito difícil.” A “virada” veio acompanhada de uma desnaturalização da ideia, para ela tomada como convenção, de que o sangue seria um lugar incontornável na produção das relações de parentesco. Essa desnaturalização foi sentida como uma “quebra de expectativa” em relação ao pressuposto de que o sangue deve produzir afetos ou de que ele vem necessariamente carregado de uma potência capaz de constituir e alimentar o vínculo pai-filha. Embora ela tenha o sangue do pai, não consegue mais se sentir filha dele. A substância que, durante sua infância, parecia produzir afetos, numa situação de desinstitucionalização parece insuficiente para produzir socialidades:

desde que eu vim morar na casa do meu pai, eu não sou a mesma com ele, como eu era antes. No primeiro dia em que eu vi ele, eu abracei ele, tudo, chorei, mas foi no momento. Mas desde que eu saí da casa da minha mãe, que eles se separaram, eu não me sinto como filha dele. Eu sou filha dele só de sangue mesmo e de papel, porque ele é meu pai, mas não tenho aquele amor de filha.

Quando a jovem diz que a vida lhe mostrou que ela não tinha que ser assim, é possível pensar que ao sangue foram se somando ou mesmo se sobrepondo outras experiências, que lhe mostraram que os vínculos criados pelo nascimento, ou pelo sangue, não são determinantes por si mesmos, pois há outros valores que vão sendo acrescentados ou *adding on* às relações ao longo da vida, como sugere Lambert (2000). Nesse sentido, o sangue compartilhado funciona

como pré-requisito, mas não como determinante da afirmação bem-sucedida da paternidade (Schrauwers, 1999). Se o desacolhimento, por um lado, veio acompanhado do começo de uma nova vida com o pai e, principalmente, do aprendizado do restabelecimento dos laços que por um tempo permaneceram em suspenso, por outro, marcou o afastamento em relação à mãe, tanto em razão de uma decisão judicial⁹ como também pela vontade do pai da jovem. Depois do acolhimento na Casa de Passagem, Nicole só encontrou a mãe duas vezes: em uma audiência e em uma rua próxima à casa da jovem. Os encontros com a mãe, ainda que inesperados e não programados pela jovem, produzem desentendimentos entre pai e filha. A vontade do pai é que a filha siga a determinação do juiz e se mantenha afastada da mãe. Mas, para a jovem, “mãe é mãe” e, por mais que esta tenha “aprontado”, esse é um laço que se mantém, independente de qualquer decisão judicial. Não tem como ela destratar a mãe, uma vez que este laço será sempre marcado pelo cuidado:

Daí, como é que a gente vai empurrar a nossa mãe, ela me fez! Ela veio me abraçar, como é que eu ia empurrar ela? Eu tenho respeito por ela, mesmo que ela tenha me abandonado na hora que eu mais precisei dela. Fazer o quê? Mas ela é minha mãe, né? Não é verdade? Tem que cuidar da mãe.

Quando diz “ela me fez”, a jovem enfatiza o quanto a filiação é fundamental para o estabelecimento e a manutenção deste laço entre mãe e filha, ao qual, para a jovem, nada poderia ser sobreposto ou adicionado, mesmo com a “quebra da expectativa” em relação aos valores associados ao sangue (tais como o cuidado). Tanto que, em certa ocasião, quando perguntei onde ficava a casa em que ela onde ela foi morar com o pai, logo que deixou o abrigo, a jovem construiu sua explicação lembrando que era muito próxima do lugar onde a sua prima morava com a avó. A Nicole critica a atitude da prima, que, por não se dar bem com a mãe, considerava a avó como mãe. “Mas tem que separar, eu separo. É avó, é avó, mãe é mãe. Mesmo se ela fez o que ela fez, é mãe, né?” Para a jovem, o lugar da mãe não só permanece como só deve ser ocupado por aquela que é sua mãe de fato, ou melhor, de sangue. Nesse sentido, as posições de parentesco, para a jovem, devem estar claramente demarcadas em função das relações que vão sendo estabelecidas pelo sangue. As possibilidades de significados associadas aos termos de parentesco são limitadas e não deixam espaço para a metáfora e tampouco para a invenção.

A jovem também marca o lugar incontornável do sangue nas relações de parentesco a partir da impossibilidade de relação com os parentes maternos. Nicole diz, em vários momentos, que estes não gostam dela por ter o mesmo

sangue do pai. “Eu tenho o sangue dele [do pai], por isso. Se eu fosse filha de outra pessoa, que eles gostassem tanto assim, que eles amassem e tudo, daí eu acho que eles iriam me dar mais chance.” Nesse caso, a quebra de expectativa em relação ao que “pode o sangue” está no fato de que o sangue, no lugar de produzir proximidade e afeto, acaba por afastar, pois contamina aqueles que o carregam ou herdaram. A jovem, do ponto de vista dos parentes maternos, teria sido contaminada pelo sangue paterno e, por isso, não seria aceita. Em relação a esses parentes, o sangue é igualmente da ordem do dado, mas produz a diferença e o consequente afastamento, ou seja, marca a impossibilidade da relação.

Da forma “inventada” do parentesco

Mas se é fato que, numa situação de desinstitucionalização, o sangue permanece um lugar incontornável para algumas jovens (como no caso da Nicole), para outras, este processo está associado a uma forma “inventada” de estabelecer relações de parentesco. Mesmo após a maioridade, depois do desacolhimento institucional, algumas jovens experimentam a adoção, sem terem sido legalmente adotadas.¹⁰ Foi isso que aconteceu com a Nina e a Olívia.

A Nina é uma jovem de 22 anos. Divertida, está sempre cercada de amigos e de pessoas com as quais “pode contar”. A jovem foi criada pela mãe durante boa parte da infância, uma vez que o pai nunca assumiu a filha e abandonou a mãe, Antônia, quando ela ainda estava grávida. Na época, a mãe da Nina não tinha condições de criar a filha sozinha, e por isso esta foi encaminhada, ainda bebê, para um abrigo. Passado um mês, a mãe da jovem, com medo de que a filha fosse colocada em adoção, providenciou uma casa para morar e um emprego para mostrar que era capaz de cuidar da filha sozinha. A jovem morou com a mãe até os 9 anos e depois, durante um ano e meio, com a avó materna, a mulher que havia criado a mãe da Nina. Contudo, dessa vez, a separação não se deu por questões financeiras, mas sim devido ao mau comportamento da filha. “A minha mãe não me aguentava mais, disse que eu era muito sem-vergonha e que eu azucrinava muito, que eu era muito peste.” A princípio, a mãe da jovem pensou em deixar a filha permanentemente com a avó: pensou em abandonar a filha. No entanto, mudou de ideia quando ficou sabendo que a filha havia “apanhado uma surra” da avó e ficado trancada em um quarto por dias. Então, depois de um ano e meio, voltou para buscar a filha e permaneceu com a tutela até os 14 anos, quando a expulsou de casa.

Durante os quatro anos de acolhimento institucional (dos 14 aos 18), a jovem alimentou a expectativa de que, assim como da primeira vez que foi abandonada, sua mãe poderia voltar atrás e ir buscá-la. “Eu achava que, dessa vez, depois de

eu sair do abrigo, ia ser da mesma forma, ela ia acabar desistindo, mas ela não desistiu...” Eram outros motivos, um outro momento, e havia outras instituições e agentes mediando a relação dela com a mãe. Às vésperas de Nina deixar a casa-lar, uma semana antes de completar 18 anos, uma advogada, Lena, que ajudava financeiramente a instituição e visitava as meninas com regularidade, escolheu a Nina como filha e a levou para morar com ela. A jovem ganhou uma nova família e uma vida diferente daquela a que estava acostumada: com dinheiro, escola particular, academia, festas e sem precisar trabalhar. A princípio, ela parecia ter tudo que uma jovem na sua idade desejaria, mas não se adaptou: desejava ter liberdade. Acabou deixando a casa da família e foi morar sozinha numa pensão no centro de Porto Alegre. Mesmo mantendo contato com a mãe adotiva, permanecia o desejo de reatar os laços com a mãe biológica; afinal, como ela mesma disse, assim como a Nicole, para ela “mãe é mãe, essa é a verdade”.

Na última conversa com a mãe, esta teria dito à jovem para “esquecer que ela existia”. No entanto, Nina tinha vontade de reencontrar a sua “mãe verdadeira”¹¹, como declarou em uma de nossas conversas. Fazia um tempo que a jovem vinha acalentando essa ideia e por isso havia pesquisado na internet o paradeiro da mãe. Diante de seu relato, perguntei por que, mesmo com as informações sobre a mãe, ela não tinha ido procurá-la. Ela me respondeu que tinha medo de ser rejeitada mais uma vez. Ela tinha vontade de resolver aquela situação, mas lhe faltava coragem. Nesse momento, propus que nós duas fôssemos juntas até o endereço que ela tinha guardado como sendo o da sua mãe. No entanto, ela não aceitou o convite, argumentando que a mãe não iria recebê-la. Tendo em vista a sua negativa, acabei sugerindo que eu fosse sozinha e, conforme transcorresse, ela iria na sequência. A partir dessa oportunidade, parecia que havia se aberto uma nova perspectiva, a possibilidade da relação, depois de muito silêncio, mal-entendidos e mágoas.

Logo que cheguei no apartamento da mãe da Nina, ela me atendeu sorridente. Apresentei-me a ela e disse que a estava procurando a pedido da sua filha. O sorriso da mulher desapareceu por completo, ela ficara transtornada. “Da minha filha, como é que tu me achou aqui?” Expliquei que a filha havia localizado seu endereço na internet e havia me passado. “Entra”, disse ela, num tom de contrariedade. “Espera um pouco que eu vou atender ele [o irmão mais novo da Nina, que a jovem ainda não havia conhecido].” Permaneci na sala, enquanto ela se dirigiu para o quarto com o menino, lamentando aquela situação: “por que eu não me surpreendo com as coisas da Nina?” Quando retornou, permaneceu com o mesmo ar transtornado. Como forma de estabelecer alguma relação com ela, contei que a filha queria muito conhecer o irmão e passar a conviver com a

família. Nisso, a mulher começou a chorar, as lágrimas corriam pelo seu rosto e ela mal conseguia falar. Ela havia se emocionado ao se lembrar de todas as dificuldades que havia passado para ficar com a filha. Diferentemente da experiência que teve com sua mãe, a Antônia disse que nunca tinha abandonado a Nina e que, ao contrário do que se poderia pensar diante do seu afastamento, ela e a filha tinham uma relação.

Eu tive a minha filha arrancada dos meus braços quando ela tinha três meses. Eles tiraram ela de mim porque eu não tinha dinheiro para sustentá-la. Eu dormi embaixo da ponte, embaixo de carro, mas eu nunca deixei faltar nada para a minha filha. Eu também fui separada da minha mãe quando eu era criança, mas a diferença é que a minha mãe me abandonou, e eu nunca abandonei a minha filha. Eu e ela, nós tínhamos uma relação. Eu com a minha mãe, não, ela era uma estranha para mim.

Mesmo tendo se mantido distante durante o período do acolhimento institucional, a Antônia diz que nunca deixou faltar nada para a filha e que tampouco deixou de visitá-la. “Eu passava fome, mas nunca deixei faltar nada para a Nina. Ela é minha filha”, justifica a mãe, recorrendo ao laço estabelecido através da consanguinidade e que, por si só, justificaria o dever de cuidado. Este, no entanto, perdeu seu valor tão logo a mãe se viu obrigada a pagar pensão para a filha durante o período em que ela esteve acolhida. “Mas a Nina me colocou na justiça para eu pagar pensão para ela, ela me apunhalou pelas costas. Eu quase fui presa duas vezes, porque não tinha dinheiro para pagar para ela.” Por esse motivo, qualquer tentativa de reaproximação e pedido de ajuda por parte da filha, a mãe associa à questão do dinheiro. “Eu não posso ajudar a Nina, eu não tenho dinheiro. O máximo que eu posso fazer é dizer para ela estudar, dar umas dicas”, argumenta a mãe, que parece oscilar entre a vontade de ajudar e se aproximar e uma oposição defensiva, colocando limites na aproximação:

Mas olha, não posso te prometer uma aproximação, até porque meu marido nem pode ouvir falar no nome da Nina. Eu posso te dizer, assim, que ela pode me ligar daqui um tempo, eu te dou meus números, a gente pode se encontrar em algum lugar neutro, longe daqui. Mas ela vir aqui, não. Para ela conhecer o meu filho, vai demorar muito. Vai levar um tempo, daqui a um ano, para uma aproximação.

Em uma aproximação com a proposta wagneriana (2011), pode-se pensar o parentesco como “uma forma de estratégia”, na medida em que pode ser tanto acionado quando convém aos sujeitos (para garantir relações e as coisas que circulam através destas) como facilmente negado quando essa relação parental

pode implicar prejuízos, no caso da mãe da Nina, financeiros. Além disso, é importante analisar o quanto o dinheiro demarca uma polaridade, em termos de afeto, entre as mães da Nina. Se, para a mãe adotiva (Lena), o cuidado passa também pela possibilidade de ajuda financeira, que acaba por aproximar mãe e filha, para a mãe biológica, o dinheiro se torna um obstáculo à relação, produzindo afastamento.

Para a mãe, por mais que exista uma “relação” com a filha, essa “história de aproximação” não dá para forçar. Ela lembra que, por vezes, tanto as profissionais que trabalhavam na casa-lar (ao contrário do que havia sido relatado pela Nina) como também a advogada que participou da última audiência entre mãe e filha “cansaram de tentar forçar uma aproximação”, recorrendo ao fato de que ela era mãe e que, portanto, teria obrigação de ficar com a filha. No entanto, para a mãe, a reaproximação “forçada” não funcionaria: “eu não consigo”.

No fim da visita à mãe da Nina, por mais que ela tivesse imposto certas condições para se reaproximar da filha, eu tinha pistas de que o reencontro entre as duas seria uma possibilidade. Já no caminho de volta ao centro de Porto Alegre, me vinham cenas do encontro com a Antônia, sobretudo aquelas em que ela procurava demonstrar que havia começado “uma vida nova” com o filho e o companheiro. Na nova vida, o seu filho era a sua “razão de viver”, o “motivo que ela tem para sorrir”. Era como se ela procurasse, em cada ação, fazer as coisas de maneira diferente, como se lhe fosse dada uma chance para começar do zero: “viu, até que sou uma mãe dedicada!”, disse enquanto preparava a mamadeira do filho. Restava saber se haveria ainda um espaço para a filha nesse recomeço.spot

Ao contrário do que a jovem esperava, no entanto, a tentativa de reaproximação com a mãe veio acompanhada da maior frustração da sua vida. A mãe não só não queria mais a jovem por perto como a ameaçou, dizendo que registraria ocorrência na polícia caso ela insistisse em perturbar a sua família.¹² Para a jovem, a atitude da mãe, ou mais exatamente sua mudança de atitude, teria sido motivada pelo companheiro desta e também pelo medo de perder a guarda do segundo filho. Segundo Nina, essa seria a única explicação, mas não uma justificativa para uma mãe não desejar ver e estar com sua filha.

É interessante observar que, para a jovem, a questão da consanguinidade, que até então havia sido incontornável para a constituição do parentesco (a ponto de ela alimentar a distinção entre mãe verdadeira e mãe *fake*, respectivamente a mãe biológica e a adotiva), precisava se somar a outros valores para ser mantida, tais como o afeto e o cuidado, e também da proximidade. A ausência desses elementos deixaria a relação entre mãe e filha suscetível às mudanças e aos afastamentos postos pelo tempo. O tempo, conforme a experiência da Nina, faz com que o

sangue perca a sua força. Ela já havia experimentado os efeitos do afastamento temporal em relação ao pai, portanto, tinha medo de que o mesmo pudesse acontecer com a mãe.

Eu já estou há tanto tempo sem ela, que eu já não me imagino tendo ela na minha vida. Eu fico pensando se, com tanto tempo sem ver ela, se eu não vou acabar esquecendo que ela é minha mãe, da fisionomia dela. Não sei se eu seria capaz, mas se isso é possível, sabe? Eu acho que vai acontecer isso, porque eu não me lembro mais da fisionomia do meu pai.

Aos poucos, a jovem percebe que o sangue, por si só, não é suficiente para sustentar uma relação de convivência. Com o tempo, a Nina entende que as relações de parentesco e mesmo o ideal de um “amor materno” precisam de outros elementos e substâncias que permitam estabelecer conexões para além do sangue. E que estes precisam ser fortalecidos cotidianamente. Há laços que podem bem se sobrepor, como ela virá a compreender, àqueles constituídos *a priori* pela consanguinidade. Diante de todos esses acontecimentos, ela passa a amar a mãe adotiva como mãe e, aos poucos, a marcação entre “mãe *fake*” e “mãe verdadeira” acaba esvaziada. “Agora, eu tenho 22 anos na cara, tenho mais juízo. Eu sei que ela é a única pessoa próxima de mim, além dos meus amigos. É como se fosse a minha mãe, sempre me ajudou, se preocupa comigo.” É importante notar, a partir da experiência da Nina, que, mesmo com as idas e vindas, a mãe não perde o seu lugar. Ainda que se, por circunstâncias várias, se perde a figura concreta, não se perde o valor desse lugar (Gregori, 2000). Então, quando a jovem diz que a Lena é “como se fosse sua mãe”, é ao valor desse lugar que ela faz referência – um lugar marcado pela possibilidade de cuidado, pela ajuda em situações difíceis, pela proximidade e pelo afeto. Esses valores, até então, só pareciam passíveis de realização quando associados à consanguinidade. A relação que ela passou a estabelecer com a mãe adotiva lhe permitiu reconfigurar o valor convencional associado ao sangue, além de fornecer uma abertura para outras experiências de conexão.

A importância desse lugar da mãe também aparece no caso da Olívia, uma jovem de 23 anos, extremamente comunicativa, que dificilmente passa despercebida por onde circula. Sua fala, sempre num tom alto, é acompanhada de uma riqueza de gestos e expressões e fartas risadas. A jovem até hoje não sabe quem é sua mãe biológica, pois cresceu pensando que a avó era sua mãe e a bisavó era sua avó. Mas isso não ocupa uma centralidade em sua vida, uma vez que, para ela, o fato de ser mãe passa por muitos lugares além do nascimento. Ela diz ter três mães. A primeira era a dona da creche para onde Olívia foi encaminhada,

com outras adolescentes, logo depois de deixar a primeira instituição em que fora acolhida, a segunda é a mãe social em uma das casas-lares onde esteve acolhida, e a terceira é a mãe de uma amiga. Com a primeira mãe, ela conviveu pouco tempo (em torno de seis meses), mas tem especial consideração por ela pelo fato de ter sido acolhida em um momento crucial, quando nenhuma instituição da rede de proteção tinha vaga para receber adolescentes “egressas” da instituição. “Até hoje, ela é minha mãe. Se não fosse ela, quem seria?” Já com a segunda mãe, a experiência se faz presente até hoje. Com ela, a jovem também passou a ter um pai e irmãos. É a sua família, e a jovem faz questão de ressaltar isso em seus relatos.

Depois de mudar de moradia algumas vezes, a jovem começou a sentir falta de ter “alguém do seu lado”, mas não podia ser alguém como a sua segunda mãe, porque ela a protegia demais. “Porque a mãe vai vir, vai perguntar o que eu estou precisando, ela vai lá, vai comprar e vai colocar. E era isso que eu não queria. A minha primeira mãe sabia que eu tinha me mudado, mas ela não é quem a minha segunda mãe, ela diz: ‘tá com fome, tu vem comer aqui’. A mãe não, a mãe tu vai lá comer, almoçar, ela já te manda com rancho para casa.” Mesmo reconhecendo esse excesso de proteção por parte da segunda mãe, ela não queria perder o contato com ela. Desejava apenas ter espaço para fazer suas próprias escolhas.

E foi justamente na busca por um equilíbrio entre proteção e liberdade que a Olívia acabou conhecendo a sua terceira mãe. As duas foram apresentadas por um amigo em comum e, desde o princípio, estabeleceram uma grande amizade. A terceira mãe se emocionou com os relatos das experiências de vida da Olívia e acabou lhe oferecendo um cômodo localizada nos fundos da sua casa, onde a jovem poderia morar. E assim, aos poucos, a amiga foi assumindo o lugar de mãe na vida da Olívia, justamente porque a jovem encontrou na terceira mãe a ajuda que lhe faltava. “Então, assim, quando eu preciso, ela está do meu lado. Quando ela precisa, ela sabe que pode contar comigo. Errei, ela me chama atenção, tô certa, ela bate palma.” A terceira mãe, assim como as outras duas, é alguém com quem ela pode contar a qualquer momento. Disso ela teve certeza no dia em teve uma discussão com o filho desta mãe e o ouviu dizer que ela não tinha ninguém “por ela”. A terceira mãe saiu em defesa da jovem e disse: “ela tem a mim e sempre vai ter”.

A constatação da jovem de ter “três mães” não se constitui, a princípio, como uma novidade para os estudos antropológicos. Isso aparece com frequência nos relatos de Fonseca (1999, 2004, 2006a, 2006b), em suas reflexões sobre a circulação de crianças em bairros populares de Porto Alegre (RS). O caso de Claudiana (9 anos), descrito pela autora, é muito próximo ao da Olívia. A garota dizia com

muita tranquilidade ter três mães: “a mãe de leite, a mãe que me teve e a mãe que me criou”. Mas, segundo Fonseca (1999), o caso da Claudiana não chegava perto do da Solange, que, já casada e com filhos, chamava cinco mulheres de mãe. E estes dois casos representavam apenas uma pequena parcela do número de pessoas que haviam circulado durante a infância entre as casas de diferentes mães. “Ao longo da década de 80, em pesquisas com aproximadamente 120 famílias em dois bairros de Porto Alegre, cheguei a sistematizar informações sobre cerca de 100 pessoas que tinham ‘circulado’ quando criança”, lembra a autora (Fonseca, 1999:67). A especificidade da experiência da Olívia, no entanto, não está no fato de ela ter três mães, mas sim no momento da vida da jovem em que essas três mulheres são reconhecidas como “mães” e nos motivos que a fizeram conferir este lugar a elas. Quando a Olívia fala sobre suas mães, é possível perceber que não se trata de suas experiências de cuidado na infância, como era o caso da Solange. Durante a infância, quando a Olívia se viu circulando por instituições de tutela, a possibilidade de “fazer família”,¹³ como caracteriza Lobo (2013), não era algo relevante para ela. Essa preocupação somente tem início na adolescência e permanece alimentada na sua vida adulta. Isso porque, para a Olívia, não se trata mais de uma questão de “criação e cuidado”, mas sim das pessoas com quem ela sabe que “pode contar a qualquer momento, onde estiver”.

A questão do sangue, especialmente a quebra de expectativas em relação aos valores e afetos que ele pode produzir, também marca as experiências de parentesco da Clarissa, uma jovem de 27 anos. Muito articulada para falar, ela me disse, na primeira vez em que nos encontramos, que a sua vida dava “um *best-seller*”. Desde criança, aprendeu a assumir os riscos em nome de um modo de vida que fosse alternativo àquele experimentado no ambiente familiar. Tanto que a sua experiência de acolhimento institucional não foi uma intervenção externa sobre a sua trajetória, foi uma escolha sua. “Eu saí de casa por vontade própria. Eu fui para a rua porque eu quis, porque eu não quis mais viver dentro de casa com a minha mãe.” Ela desejava se desvencilhar dos maus-tratos e da exploração da mãe, que fazia ela e a sua irmã pedirem esmola para sustentar os próprios caprichos. A prática de esmolar se tornou forma de controle, com todos os rigores disciplinares para extrair o máximo de produtividade. A esmola desencadeou uma série de outras obrigações diárias que, quando não cumpridas, eram respondidas pela mãe “com surra”. Depois que o padrasto deixou a casa – padrasto esse que a Clarissa reconhece como pai –, a relação com a mãe se tornou ainda mais complicada. Uma semana depois, a jovem tomou coragem e fugiu de casa. Foi na rua que ela ouviu falar pela primeira vez em Conselho Tutelar, local onde foi pedir ajuda para ser acolhida em um abrigo.

É importante lembrar que foi a própria jovem quem tomou a decisão de deixar a casa da mãe para morar na rua. Como ela mesma faz questão de enfatizar em vários momentos, a busca por uma “saída” sinalizava a impossibilidade de conviver dentro de casa com a mãe e também a certeza de que, entre as duas, não haveria nenhum tipo de reconciliação. Durante o período do acolhimento institucional, a diretora da casa-lar, por vezes, tentou uma reaproximação, argumentando que, no dia em que a Clarissa fosse mãe, ela poderia compreender melhor o que havia acontecido. No entanto, ao contrário do que havia previsto a diretora, quando a jovem ganhou sua primeira filha, teve certeza de que o negócio da mãe não era “o amor afetivo com a família”, mas sim a questão financeira. Foi exatamente quando a jovem passou pelas maiores necessidades com a filha que pôde compreender que o seu “coração para ela [a mãe]” havia secado.

Quando eu ganhei a minha filha, nós passamos por problemas financeiros, nossas brigas foram financeiras, porque ela pedia cheque do meu marido emprestado e não cobria. Aí, ela entrou em atrito por causa de dinheiro, porque o meu marido não quis mais emprestar dinheiro para ela. Então, ela se afastou.

As atitudes da mãe da Clarissa contribuíram na desconstrução de um laço que, para a jovem, seria permanente e atuaria como “figura” para o estabelecimento das relações de parentesco: o sangue. No entanto, a partir do momento em que esse laço de sangue é desfeito, também enfraquece ou mesmo desaparece o “amor cognático”, que seria capaz justamente de unir pessoas do mesmo sangue. O ponto alto dessa “virada” na relação mãe-filha se daria sobretudo em função da presença do dinheiro, ou, mais exatamente, como sugere Luna (2004), quando a jovem percebeu que a relação entre as duas passaria a ter como parâmetro a questão financeira. Esta seria, inversamente ao amor cognático, desprovida de considerações, sentimento e moralidade (Luna, 2004:132). De fato, em todas as nossas conversas, sempre que precisava fazer menção à mãe, a Clarissa procurava não se referir a ela dessa forma – optava por dizer “a mãe da minha irmã” ou, simplesmente, “aquela lá”.

Para a Clarissa, assim como para a Nina, a quebra de expectativa associada ao poder do sangue se dá, sobretudo, em função da relação entre mãe e filha. Quando a Clarissa diz que não se reaproximou da mãe porque esta “não nasceu para ser mãe”, está pressupondo que a relação entre mãe e filho deve ser baseada numa mística sobre esse vínculo e também acerca do amor materno (Fonseca, 2006a). E, assim como na experiência da Nina e da Nicole, a idealização desse vínculo é recorrente nos relatos da Clarissa. As três se utilizam da expressão “mãe é mãe” em vários momentos, e tal recorrência, como pontua Fonseca (2006a), diz

muito mais do que a “relação entre mãe e filha”. Esta, ao que me parece, informa sobre uma das maneiras como essas jovens podem se construir como sujeitos, tanto que a expectativa de algumas delas quanto ao vínculo mãe-filho, sobretudo no que diz respeito à concepção de cuidado, se faz presente na relação que elas procuram estabelecer com os próprios filhos – em geral, na contramão daquilo que puderam experimentar na infância. Cada uma a seu modo, elas procuram demonstrar o quanto são cuidadosas com seus filhos.

Se por um lado essa “virada” no parentesco é, em geral, marcada pela desconstrução da “naturalidade dos laços de sangue”, por outro, esse processo acaba abrindo espaço para o reconhecimento da “escolha e da afeição” como elementos igualmente importantes no estabelecimento de tais relações. Ou, melhor dizendo, a desinstitucionalização pode potencializar a abertura a outras maneiras de conexão ou *relatedness*. Isso aparece muito claramente na experiência da Nina e na da Olívia, para as quais essa “abertura” veio acompanhada da experiência de ter mais de uma mãe, com quem podem contar em todas as ocasiões. E tal ajuda não passa pela consanguinidade, mas sim pela escolha. A Olívia diz ter três mães, e todas foram escolhidas por ela, em momentos diferentes da sua vida. A jovem não se preocupa em estabelecer graus de “afeição” entre as três mães; todas são suas mães da mesma maneira, com a mesma intensidade, ainda que, em alguns momentos, uma se faça mais presente que as outras duas. Nesse ponto, a experiência da Clarissa se aproxima à da Nina e à da Olívia, não pela figura da mãe e sim pela do pai. Se, em um contexto de desinstitucionalização, os relatos da jovem são marcados por uma espécie de negação da figura materna (“que mãe?”), esse lugar da “figura materna” não será ocupado novamente como na experiência das outras duas jovens: não há outras mães, mas sim um pai (ex-companheiro da mãe da jovem) – um pai com quem é possível estabelecer um “amor afetivo imenso”, como a Clarissa faz questão de enfatizar.

Tal figura paterna apareceu quando a jovem ainda morava com a mãe, antes do acolhimento institucional, e com o tempo foi ocupando uma centralidade naquilo que a jovem entende por “família”. Ao contrário da mãe, argumenta a Clarissa, o pai nunca a abandonou, mesmo a jovem não sendo filha dele. Ou seja, é possível pensar que a relação com o pai se estabelece e é alimentada por essa oposição à experiência da jovem com a mãe. Ali onde deveria haver cuidado e proteção, pois se tratava de uma relação incontornável marcada pelo sangue, permaneceu apenas o abandono (símbolo maior da ruptura do vínculo mãe-filho). Por outro lado, de onde a jovem menos esperava, de uma relação marcada pela afeição, veio o cuidado e o estabelecimento de um “vínculo bem forte”. E esse vínculo, estabelecido não a partir do sangue, mas pela afeição, foi suficiente para

que a Clarissa considerasse o seu padrasto como pai. Tanto que, mesmo diante da suspeita de que este fosse mesmo seu pai biológico, a jovem nunca desejou fazer um teste de DNA para ter uma prova formal daquilo que a convivência já havia lhe mostrado: “independente de uma confirmação ou não, é meu pai. Nunca tive vontade de procurar pai biológico ou qualquer coisa parecida”.

A confirmação se o padrasto seria seu pai biológico só serviria para magoar os dois, uma vez que, segundo a jovem, não alteraria em nada a relação que eles estabeleceram desde muito cedo. “Dizem que ele é estéril, não posso te dizer realmente. Eu não posso te afirmar porque todo mundo diz que eu sou a única filha baixinha, e o meu filho mais novo é idêntico ao meu pai. Apesar de dizerem que ele é estéril, eu tenho uma tia mais velha e ela diz que eles [a mãe e o padrasto] andavam juntos antes dela engravidar de mim. Até hoje, eu não fui procurar um teste de DNA, uma coisa assim, eu não fui a fundo para não magoar ele.” De certa forma, a jovem também não vê necessidade do teste de DNA, uma vez que a sua concepção de família foi, em certa medida, reconfigurada em função da relação com o pai. Não se trata de uma questão de sangue, mas sim de saber quem são as pessoas com as quais se pode contar, mesmo nas situações de dificuldade. Isso significa que, para a jovem, não “há relações com parentes de sangue” se com estes não for possível, como pontua Sarti (1994:91), “estabelecer as três obrigações fundamentais que compõem o universo moral fundado no princípio da reciprocidade”: dar, receber e retribuir.

Assim como para a Clarissa, para a Virgínia as relações de parentesco, num contexto de desinstitucionalização, são marcadas pela possibilidade de ter com quem contar. A Virgínia é uma jovem de 27 anos que deixou a casa da mãe aos 11 anos. Daquele momento em diante, sua vida foi sempre assim, “indo e voltando”. Ela foi para Florianópolis morar na casa da tia para estudar, mas isso nunca aconteceu. Além de ser proibida de ir à escola pela tia, ela era obrigada a fazer todo o serviço da casa. Foi na tentativa de fugir da casa da tia, que era “muito ruim”, que aos 14 anos ela foi levada pela primeira vez para um abrigo institucional. Assim, as experiências da Virgínia, inclusive as de acolhimento institucional, foram marcadas por idas e vindas da casa da mãe: sempre que não se adaptava em algum lugar, era para a casa da mãe que ela retornava, sem, no entanto, permanecer por muito tempo.

No entanto, com o passar do tempo, os laços entre mãe e filha passaram a ser estabelecidos a partir de outros tantos lugares, tais como o cuidado dos filhos, ou, nos termos de Lobo (2013), do exercício pleno da maternidade. A mãe da Virgínia, que durante a infância dos filhos passou um período impossibilitada de cuidar deles, hoje percorre a casa das filhas ajudando no cuidado dos netos

e nas tarefas de casa. Hoje com sete filhos, é sempre com a ajuda da mãe que a Virgínia tem as poucas possibilidades de sair de casa. No parto da sétima filha, foi também sua mãe que pôde ficar com as seis crianças enquanto a Virgínia estava no hospital.

Tanto a maternidade como a filiação, que, em princípio, são vivenciadas como relações diádicas (mãe-filho), se convertem, na experiência da Virgínia, em uma “relação triangular”, intermediada pela ação de um terceiro (no caso, a avó materna), que assume um papel fundamental na construção dos sentidos “de ser mãe e de ser filho” (Lobo, 2013). Talvez seja produtivo pensar, tomando como inspiração, mas ao mesmo tempo invertendo um pouco a proposta de Lobo (2013), que esse exercício da maternidade – que só atinge sua plenitude na presença de duas mulheres para que se possa criar e prover uma criança –, acaba por produzir a “virada” nos laços de consanguinidade entre a Virgínia e a sua mãe.

Considerações finais

Ao longo do artigo, procurei mostrar como jovens egressas de serviços de acolhimento institucional vivenciam seus laços afetivos de parentesco num contexto de desinstitucionalização. Para tanto, procurei descrever tais experiências a partir da problematização do processo “virada no jogo das relações de parentesco”. Um primeiro aspecto dessa “virada” estava relacionado àquilo que chamei de “quebra de expectativa” quanto aos elementos e substâncias que deveriam constituir e fortalecer as relações parentais, e também às maneiras de realizar o parentesco. Analisando os relatos das experiências das jovens, observei que o sangue, como substância compartilhada, pode estabelecer laços hipoteticamente inquebrantáveis entre os parentes, mas tais laços carregam também imperativos morais que motivam os sujeitos a agir de maneiras específicas (Schrauwers, 1999). Assim, para algumas jovens, o sangue foi sendo desnaturalizado (por diferentes eventos) como lugar incontornável na produção das relações de parentesco. Tal desnaturalização foi sentida por algumas jovens como uma verdadeira “quebra de expectativa” a respeito daquilo que o sangue pode produzir, sobretudo em termos de afeto.

Essa “quebra de expectativa” foi vivenciada pela Nicole em relação ao pai, na medida em que ela consegue observar que, mesmo tendo o sangue do pai, não se sentia mais filha dele. O sangue, para ela, havia se tornado insuficiente para manter uma “conexão” com o pai e produzir socialidade. E se, por um lado, ela desconstrói o mito do “amor de filha”, por outro, parece uma tarefa mais complexa agir da mesma forma em relação ao “amor materno”. Para a jovem, este laço entre mãe e filha permaneceria para além de uma decisão judicial (a de que a jovem

deveria ficar longe da mãe) e da vontade do seu pai. O “amor materno” seria da ordem do dado e marcado pelo nascimento, portanto, algo que não poderia ser objeto da sua ação (agência). “Ela me fez”, dizia a jovem como forma de ressaltar que não poderia rejeitar a mãe. Seguindo tal concepção, para a jovem era preciso separar claramente as posições de parentesco em função do sangue: mãe é mãe. Por mais que a jovem não tenha mais a figura concreta da mãe em sua vida, o lugar dela deveria permanecer e, na impossibilidade de ser ocupado por aquela que é sua mãe de sangue, ficaria vazio.

A “quebra de expectativa” vivenciada pela Nicole em relação ao pai também foi sentida pela Nina e pela Clarissa em relação à figura materna. A Nina percebeu que o sangue, ao contrário do que ela havia concebido com base em uma convenção, não era suficiente para sustentar uma relação. Esta substância, com o tempo, poderia perder sua vivacidade e o seu potencial de alimentar certas relações. Para a Clarissa, o sangue não só perdeu o poder de produzir “conexão” como pôde mesmo se desfazer ou secar (no sentido de deixar de produzir afetos). Para ela, a quebra de expectativa em relação ao sangue (quanto aos afetos que este pode produzir) foi marcada por uma diferença entre o seu ponto de vista e o da sua mãe sobre aquilo que deveria constituir e mesmo manter as relações de parentesco. O “amor afetivo” seria fundamental, segundo a jovem, ao passo que, para a sua mãe, central seria o dinheiro. O parentesco para a Clarissa era uma questão de afeto, de poder contar com o outro sem a expectativa de receber algo em troca; enquanto isso, a mãe parecia considerar o parentesco como uma estratégia que lhe permitia melhorar sua condição social. Em relação à experiência da Clarissa, a desconstrução do “mito do amor materno” veio acompanhada de uma inversão na máxima de que “mãe é mãe” (presente nos relatos da Nicole e da Nina). Como forma de marcar o movimento contra uma natureza dada, tal máxima é substituída por outra: “aquela não nasceu para ser mãe”.

Ao contrário da Nicole, para quem o sangue permaneceu incontornável, a Nina, a Clarissa e a Olívia fizeram desta constatação a possibilidade de inventar parentesco a partir de outros elementos. Ou seja, para as jovens, a desinstitucionalização veio acompanhada daquilo que seria um segundo aspecto da “virada”: a abertura a outras formas de *relatedness* (Carsten, 2000). O parentesco, para as três, se tornou uma questão de afeição e escolha: são parentes aqueles com quem se pode contar. Dessa forma, se, para a Nicole, não há outras mães (a não ser sua mãe biológica), para a Olívia é mesmo possível ter três mães. Para a Clarissa, é possível ter um pai, com o qual ela pôde estabelecer um vínculo de “amor afetivo”, cujo valor e intensidade não podem ser medidos por um teste de DNA.

Outro ponto que conforma a “virada” diz respeito a uma inversão no curso das relações parentais, a qual observei na relação da Virgínia com a sua mãe. Se, durante a infância e a adolescência das jovens, a relação mãe-filha (sobretudo as concepções de cuidado nesta implicadas) acaba culminando na institucionalização e, conseqüentemente, na impossibilidade de as mães as criarem, num contexto de desinstitucionalização, as mães se tornam fundamentais no seu exercício da maternidade. Esta, como pude observar, só atinge sua plenitude em função da presença de duas mulheres (no caso, a avó e a mãe) para criar e prover uma criança.

Por fim, com a “virada no jogo das relações de parentesco” procurei mostrar que não se tratava apenas de pensar que o acolhimento institucional produz o afastamento ou a reaproximação das jovens em relação a seus familiares, mas sim de algo mais complexo que envolve a transformação dos próprios sujeitos e das suas concepções de família.

Recebido em: 23/4/2016

Aprovado em: 23/5/2017

Fernanda Cruz Rifiotis é pós-doutoranda em antropologia social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), doutora em antropologia social pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) e mestra em comunicação social pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos). É pesquisadora do Núcleo de Antropologia e Cidadania (Naci-UFRGS), do TRANSES (Núcleo de Antropologia do Contemporâneo PPGAS/UFSC) e do INCT Instituto Brasil Plural (IBP). Suas principais áreas de interesse são antropologia urbana e antropologia do contemporâneo, atuando nos seguintes temas: infância e juventude, modos de subjetivação, Estado e políticas públicas, família e parentesco e maternidade e migração internacional de crianças. Contato: frifiotis@gmail.com

Notas

1. O presente trabalho foi realizado com apoio do Programa de Pós-Doutorado no Exterior da Capes.

2. Conforme foi acordado durante o trabalho de campo, os nomes das jovens, assim como dos demais sujeitos da pesquisa, foram trocados.

3. A categoria “egresso” implica uma série de problemas de ordem teórico-metodológica, uma vez que remete aos jovens como produto da institucionalização e também como grupo social.

4. Durante o trabalho de campo, num primeiro movimento, de cunho mais exploratório, localizei 23 jovens de Santa Catarina (Florianópolis, Palhoça, Mondaí) e do Rio Grande do Sul (Porto Alegre, Ijuí, Sapiranga) que haviam passado pela experiência de acolhimento institucional. Para uma etapa sistemática da pesquisa, envolvendo a observação sistemática desses sujeitos e a realização de entrevistas em profundidade, selecionei 14 jovens (11 mulheres e 3 homens). Deste universo, selecionei as 8 jovens que deram vida à escrita da minha tese de doutorado. Nesse trabalho de localização dos sujeitos, não estabeleci recortes prévios, tais como idade, tempo de acolhimento, motivo do desacolhimento, gênero etc. No entanto, é importante esclarecer que não participaram da pesquisa jovens que, após o período de acolhimento, foram encaminhados ou encaminhadas para adoção formal, uma vez que tal condição ampliaria o escopo da reflexão.

5. O Conselho Tutelar é um órgão público criado na década de 1990, a partir da implementação do Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA), com o objetivo principal de zelar pelo cumprimento dos direitos de crianças e adolescentes.

6. Dados do Levantamento Nacional de Crianças e Adolescentes em Serviços de Acolhimento, iniciativa do Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome (MDS), executado em parceria com o Centro Latino-Americano de Estudo de Violência e Saúde Jorge Careli (Claves/Fiocruz). O levantamento é conformado por dados referentes ao Serviço de Acolhimento Institucional (SAI) e familiar (Programas de Família Acolhedora, PFA). Ao longo da minha pesquisa, optei por apresentar somente os dados referentes ao SAI, que contempla as seguintes modalidades de acolhimento: abrigo institucional, casa de passagem, casa-lar na comunidade e casa-lar em aldeia. A maior parte deste total permanece concentrada nas regiões Sudeste (1.360) e Sul (570), como já havia sido apontado pelo levantamento produzido pelo Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (Ipea) em 2004. Neste levantamento, foram considerados serviços governamentais e não governamentais (tais como ONGs, entidades religiosas etc), ao contrário da pesquisa realizada pelo Ipea, em 2004, que considerou apenas o universo de instituições estatais ou que recebiam recursos do governo.

7. É importante esclarecer a maneira como a desinstitucionalização está sendo pensada no presente artigo, sobretudo em contraste com outros termos mais comumente usados no âmbito de políticas de proteção (tais como “desacolhimento”).

O desacolhimento está relacionado à finalização do processo de acolhimento e se dá a partir de diferentes fatores, entre os quais a situação-limite, que é a chegada da maioridade. As instituições, no desacolhimento, são tomadas em sua concretude, ao passo que o “desligar-se” envolve tão somente uma mudança de lugar e, no limite, de “condição”: de acolhido a egresso. Já o termo “desinstitucionalização” pretende delinear as mudanças não só de lugar, mas de estado: aquilo que essas jovens podem ser para além das instituições. Entendo que essas instituições não remetem simplesmente a um estabelecimento ou local específico, mas a um modo de funcionamento instituído (Nardi & Raminger, 2007:267).

8. No original: “what might be called biological and what might be called social, and the points at which they make such distinctions” (Carsten, 2004:189).

9. Em função dos motivos que determinaram o acolhimento institucional da Nicole, a mãe perdeu a guarda da filha e ficou impedida judicialmente de se aproximar dela.

10. A questão mais importante não está em saber se foi uma adoção, mas sim qual seria o peso dessa expressão para as jovens. Ou seja, por que a palavra “adoção” é empregada tanto pela Nina como por outras jovens. Além disso, como bem pontua Cardarelo (2009:15), a “adoção” tem um grande prestígio entre muitos agentes da área da assistência social, o que acaba alimentando a máxima que “nada é melhor do que uma família” (subentendida como a família adotiva, com boas condições econômicas).

11. A oposição “mãe verdadeira” e “mãe *fake*” foi estabelecida pela jovem para diferenciar a mãe biológica da mãe adotiva. Tal marca foi desfeita logo que a Nina desistiu de manter contato com a mãe biológica e passou a tomar aquela que era até então sua mãe adotiva como mãe.

12. Tal recado, com tom de ameaça, foi encaminhado para o meu celular na noite após a minha visita à mãe da jovem.

13. Esta expressão, segundo Lobo (2013:65), pode assumir dois sentidos: o primeiro seria o de fortalecimento e manutenção dos laços de afinidade e consanguinidade, e o segundo, o qual emprego neste momento, se refere à construção de relações de parentesco onde este não existe em seu aspecto biológico.

Referências

BRASIL. 1990. Lei 8.069. Estatuto da Criança e do Adolescente. *Diário Oficial da República Federativa do Brasil*, Brasília/DF, 13 jul.1990.

_____. 2006. *Plano Nacional de Convivência Familiar e Comunitária*. Brasília/DF: Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome. Disponível em: <http://www.mdh.gov.br/assuntos/criancas-e-adolescentes/pdf/plano-nacional-de-convivencia-familiar-e.pdf/view>. Acesso em: 2/12/2017.

CARDARELLO, Andréa Daniella Lamas. 2009. “Uma família sui generis: a tentativa de criação de uma família substituta para crianças institucionalizadas na Febem”. In: Claudia Fonseca & Patrice Schuch. *Políticas de proteção à infância: um olhar antropológico*. Porto Alegre-RS: Editora da UFRGS. pp.171-196.

CARSTEN, Janet. 2000. “Introduction: culture of relatedness”. In: _____. *Cultures of relatedness: new approaches to the study of kinship*. New York: Cambridge University Press. pp. 1-36.

_____. 2004. *After kinship*. New York: Cambridge University Press.

CRUZ, Fernanda. 2014. *Jovens em devir: invenção de novas possibilidades de vida para além da institucionalização*. Tese de doutorado, Universidade Federal de Santa Catarina.

FONSECA, Claudia. 2004. *Família, fofoca e honra: etnografia de relações de gênero e violência em grupos populares*. 2.ed. Porto Alegre: Editora da UFRGS.

_____. 2006a. *Caminhos da adoção*. 3.ed. São Paulo: Cortez.

_____. 2006b. “Da circulação de crianças à adoção internacional: questões de pertencimento e posse”. *Cadernos Pagu*, 26:11-43.

_____. 1999. Quando cada casa NÃO é um caso: pesquisa etnográfica e educação. In: *Revista Brasileira de Educação*. 10:58-78. Disponível em: <http://educa.fcc.org.br/scielo.php?pid=S1413-24781999000100005&script=sci_abstract>.

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

LAMBERT, Helen. 2000. “Sentiment and substance in North Indian forms of relatedness”. In: Janet Carsten. *Cultures of relatedness: new approaches to the study of kinship*. New York: Cambridge University Press. pp. 73-89.

LOBO, Andréa de Souza. 2013. “Crianças em cena: sobre mobilidade infantil, família e fluxos migratórios em Cabo Verde”. *Ciências Sociais Unisinos*, 49(1):64-74. Disponível em: http://revistas.unisinos.br/index.php/ciencias_sociais/article/viewFile/csu.2013.49.1.08/1495. Acesso em: 2/12/2017.

LUNA, Nara. 2004. “Maternidade desnaturada: uma análise da barriga de aluguel e da doação de óvulos”. *Cadernos Pagu*, 19:233-278. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-83332002000200010&script=sci_abstract&tlng=pt. Acesso em: 2/12/2017.

NARDI, Henrique Caetano & RAMMINGER, Tatiana. 2007. “Modos de subjetivação dos trabalhadores de saúde mental em tempos de reforma psiquiátrica”. *Physis: Revista de Saúde Coletiva*, 17(2):265-287. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/physis/v17n2/v17n2a04.pdf>. Acesso em: 2/12/2017.

RIZZINNI, Irene & RIZZINI, Irma. 2004. *A institucionalização de crianças no Brasil: percurso histórico e desafios do presente*. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Loyola.

SARTI, Cíntia Andersen. 1994. “A família como ordem moral”. *Cadernos de Pesquisa*, 91:46-53. Disponível em: <http://www.fcc.org.br/pesquisa/publicacoes/cp/arquivos/746.pdf>. Acesso em: 2/12/2017.

SCHRAUWERS, A. 1999. “Negotiating parentage: the political economy of ‘kinship’ in Central Sulawesi, Indonesia”. *American Ethnologist*, 26(2):310-323.

VIGNATO, Silvia. 2014. “A family scene with babies: non-institutional ethnic child fostering”. *Antropología*, 1(1):83-104.

WAGNER, Roy. 2010. *A Invenção da Cultura*. Tradução de Marcela Coelho de Souza e Alexandre Morales. São Paulo: Cosac Naify.

_____. 2011. “O xadrez do parentesco e o parentesco do xadrez”. *Ilha – Revista de Antropologia*, 12(1):15-37.

Resumo

No artigo, analiso as maneiras como jovens egressas de serviços de acolhimento institucional vivenciam suas relações de parentesco. Para além dos desdobramentos da experiência de institucionalização sobre as relações de parentesco, pretendo pensar no que tenho chamado de “virada no jogo das relações de parentesco”. Com essa expressão, procuro mostrar que não se trata de reconfiguração, transformação ou mudança nas relações parentais, mas sim de uma “virada”. Esta remete a uma inversão no curso das relações parentais e, ainda mais, permite demarcar uma “quebra de expectativa”, por parte das jovens, sobre o que deveria constituir e fortalecer tais relações, ou seja, sobre as maneiras de realizar o parentesco. A análise tem como base uma etnografia realizada entre 2010 e 2013 sobre a desinstitucionalização de jovens que, sob medida de proteção, passaram parte da sua infância e adolescência afastadas do convívio familiar.

Palavras-chave: parentesco, desinstitucionalização, egressas de serviços de acolhimento.

Abstract

In this paper, I analyze the ways in which young women care-leavers experience their affective kinship bonds. Beyond the possible effects of institutionalization on kinship relationships, I reflect on what I have called a “turning point in the game of kinship”. By this expression I mean that it is not a question of reconfiguration, transformation or change in parental relationships, but “an upturning”, which leads to a reversal in the course of parental relationships. Most importantly, it allows us to determine a “change of expectations” of the young women about what should constitute and strengthen such relationships, that is, about the ways to forge kinship. The analysis is based on an ethnography carried out between 2010 and 2013, focusing on the deinstitutionalization of young people who, under measures of child protection, spent part of their childhood and adolescence without family life.

Key-words: kinship, deinstitutionalization, care leavers.

“Onde fica a casa do meu amigo”: agência e agenciamento de objetos no filme de Abbas Kiarostami

Marília Milhomem Moscoso Maia
UFMA

Martina Ahlert
UFMA

In memoriam de Abbas Kiarostami

O cinema tem se mostrado relevante no que diz respeito à possibilidade de compreensão das articulações entre culturas, realidades e processos históricos. Trata-se também de uma ferramenta de discurso, que nos direciona para a construção de um olhar crítico e para uma alfabetização entre linguagem e imagem. Por muito tempo se negou o cinema como objeto de pesquisa, pois a “Ciência” sempre fez questão de propagar o seu viés positivista e sua pretensa capacidade de objetivar a realidade em favor de um conhecimento tido como exato.¹ Nessa perspectiva, segundo Pires (2011), esta arte era tida como algo que falseava a realidade, algo trivial, que não se encaixava em uma lei interna ou na constituição do fato e da realidade, além de não produzir dados concretos.

O século XX transformou o cinema em um grande laboratório, abandonando a vertente exclusiva de sua compreensão como mero divertimento. Tal aspecto impactou “a reconstrução dos paradigmas científicos das ciências humanas que há muito buscavam narrar, explicar, apreender os acontecimentos e os fenômenos psicológicos, históricos e sociais que envolvem os homens em suas relações” (Pires, 2011:1). Assim, a narrativa fílmica, bem como as imagens, passou ser utilizada pelas ciências sociais também como material de pesquisa.

Os historiadores orais e os antropólogos foram os primeiros a compartilhar o entendimento do cinema e do audiovisual em geral como instrumento de observação, de transcrição e de interpretação das realidades sociais, além das funções já empregadas em termos de ilustração e difusão de pesquisas (Pires, 2011:1).

O recolhimento imagético começou a ser utilizado após a Segunda Guerra Mundial pela antropologia que se pautava em uma ‘urgência’, “a necessidade de registrar, antes que fosse tarde, as atividades e os comportamentos humanos em vias de desaparecimento com o advento e a difusão da modernidade” (Pires, 2011:1). Desta perspectiva inicial, outras análises se desdobraram, pensando o cinema como forma de registro, de representação ou mesmo de questionamento da realidade.

Não apenas os filmes retratam aspectos sobre sociedade e cultura, mas a própria cinematografia, no Ocidente, se torna uma instituição cultural na medida em que aglutina cuidados especiais, regulamentação e pessoal especializado. “É nesses santuários especializados que os documentos, registros, relíquias e corporificações das mais altas realizações humanas são preservados e a ‘arte’ ou ‘cultura’ é mantida viva” (Wagner, 2010:55). Portanto, o cinema nos oferece um escopo de exploração e aprofundamento não só teórico, mas de compreensão cultural, artística e visual.² Graeme Turner diz que

o cinema não reflete nem registra a realidade; como qualquer outro meio de representação, ele constrói e “representa” seus quadros de realidade por meio de códigos, convenções, mitos e ideologias de sua cultura, bem como mediante práticas significadoras específicas desse meio de comunicação. Assim como o cinema atua sobre os sistemas de significado da cultura para renová-los, reproduzi-los ou analisá-los – também é produzido por esses sistemas de significados. O cineasta [...] é o bricoleur, uma espécie de faz tudo que realiza o melhor que pode com o material que tem à mão. O cineasta usa os repertórios e convenções representacionais disponíveis na cultura a fim de fazer algo diferente, mas familiar; novo, mas genérico; individual, mas representativo (1997 *apud* Meleiro, 2006:17-18).

A proposta deste trabalho, baseada na possibilidade de ter obras cinematográficas como recorte de análise, é discorrer sobre a agência e o agenciamento dos objetos utilizados na trama *Onde fica a casa do meu amigo*, do iraniano Abbas Kiarostami, produzida em 1987. Estes conceitos estão ligados às concepções de objeto, coisa e sujeito e, para entendê-los, lançamos mão das contribuições de Tim Ingold (2005, 2012, 2013) e Bruno Latour (2012). Ingold ultrapassa a noção comumente estabelecida de “objeto”, propondo o uso da noção de “coisa” como algo fluido, perpassada por fluxos vitais e integrada às dinâmicas da vida e do meio ambiente. Por sua vez, Latour questiona a divisão entre sujeito (humano) e objeto (não humano), pois acredita na necessidade de irmos além da separação entre sujeitos autônomos e objetos inertes e focarmos as possibilidades de relação entre humanos e não humanos. A partir desses autores, é possível falar em agência ou agenciamento, na medida em que objetos e coisas não são entidades passivas, mas elementos atuantes nas relações sociais.

O filme *Onde fica a casa do meu amigo* (no original: *Khane-ye doust kodjast?*) foi escolhido por apresentar uma narração que nos possibilita variadas interpretações, bem como pela relação que Kiarostami desenvolve entre cinema e infância (Bergala, 2008). Na película, o autor rompe com o processo comum de representar o Oriente como lugar estranho ou exótico e nos aproxima da

complexa cultura iraniana por intermédio de cenas da vida doméstica, como crianças brincando na rua, mulheres lavando roupas, um bebê que chora, a negociação entre um ferreiro e um carpinteiro etc. Todo este contexto oferece um modo alternativo de ver as coisas sob a ótica da experiência poética entre cinema, universo infantil e vivência pessoal. Kiarostami usa um jogo de cena que traz à tona elementos de uma ficção com rastros do mundo real, como as censuras e privações; o uso de protagonistas infantis para descortinar temas da interdição; a submissão entre adultos e crianças; o poder existente nas relações professor-aluno e mãe-filho; e a relação entre humanos e não humanos (objetos).

Onde fica a casa do meu amigo é um dos filmes produzidos quando Kiarostami foi convidado pelo diretor do Instituto para o Desenvolvimento Intelectual de Crianças e Jovens Adultos (Kanun) a assumir o departamento de cinema da instituição. Mesmo com a Revolução Islâmica de 1979,³ o departamento sob a direção de Kiarostami se destacou ao produzir notáveis filmes (como a trilogia da qual *Onde fica a casa do meu amigo* participa, com *A vida continua* e *Através das oliveiras*). O filme aqui analisado é o que dá projeção internacional ao diretor, algo fundamental quando suas películas passam a não ser exibidas no Irã por enfatizarem temas considerados polêmicos, como gênero e relacionamentos amorosos, por exemplo.

O filme analisado neste artigo retrata a história de amizade e cumplicidade de duas crianças. A trama se desenvolve a partir do momento em que Ahmed pega por engano o caderno de Mohammed, um colega de escola. Quando percebe, Ahmed parte em uma jornada em busca da casa do amigo para devolver seu caderno. Sua missão se complica porque, se Mohammed não tiver o caderno com os trabalhos de casa feitos no dia seguinte, receberá um castigo severo do professor. O filme acompanha os deslocamentos e a frustração de Ahmed, que termina por voltar para casa e fazer as tarefas no caderno de Mohammed. *Onde fica a casa do meu amigo* foi escolhido para compor a analítica deste artigo por abordar uma história simples, mas sublima nas maneiras de captar e representar a infância e sua vulnerabilidade em uma sociedade adultocêntrica, que não percebe e não escuta a criança.

A perspectiva do filme nos ajuda a compreender como um simples caderno, objeto tido como inanimado, passa a influenciar profundamente as ações e as relações sociais de Ahmed, personagem central do enredo. A partir do encontro com o caderno, vemos o movimento da criança entre diferentes espaços, seu próprio processo de transformação e, desta forma, a subversão de determinada noção de infância que condena as crianças a um lugar de subserviência. Escolhemos o caderno, entre outros objetos que aparecem na trama, porque ele

coloca em evidência a relação entre adulto e criança e é o objeto que motiva o deslocamento de Ahmed, ao mesmo tempo em que se movimenta com ele.

Onde fica a casa do meu amigo e as culturas infantis

Em *Onde fica a casa do meu amigo*, Kiarostami nos apresenta Ahmed, um garoto que traz na pasta, por engano, o caderno de um amigo de escola. O universo infantil é central na trama, estando presente na simples ação de pular uma poça d’água, de subir em lugares altos ou de correr nos arredores da escola. É no cenário das atividades desempenhadas pelas crianças que Mohammed, brincando de correr, machuca o joelho. Ahmed mostra um sentimento de solidariedade e ajuda o amigo a limpar o ferimento.

Figura 1 – Ahmed ajudando a limpar o ferimento de Mohammed



Fonte: Abbas Kiarostami, 1987

Ao colocar em primeiro plano o universo infantil, Kiarostami anuncia que as crianças dão movimento aos processos de sociabilidade e que, por intermédio de interações, modificam as rotinas sociais. As crianças têm, portanto, participação na cultura que compartilham. Se tomarmos como ponto de partida o conceito de cultura de Clifford Geertz (2008:15) – que, a partir da construção de uma noção de cultura baseada na semiótica, afirma que “o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu” –, estaremos diante do

desafio de compreender as crianças como seres que atribuem significado a seus atos e comportamentos, criam significados novos e estabelecem relações sociais.

A definição de Geertz sugere que cultura é o compartilhar de construções simbólicas. Para o autor, não interessa a interpretação e explicação dos fatos de forma isolada, mas a importância do conjunto, de forma que

a cultura não é um poder, algo ao qual podem ser atribuídos casualmente os acontecimentos sociais, os comportamentos, as instituições ou os processos; ela é um contexto, algo dentro do qual os símbolos podem ser descritos de forma inteligível isto é, descritos com densidade (Geertz, 2008:10).

Esta noção ampla de cultura e de uma antropologia que “se dedica a entender o ponto de vista daqueles sobre quem e com quem fala” (Cohn, 2005:8) pode ser útil para compreender o que se chama de cultura das crianças ou culturas infantis. Mas por que falar de culturas infantis ou até mesmo de uma antropologia da criança? Não seria um problema partir de uma noção ampla de cultura, como a apontada por Geertz, para uma noção fechada de uma cultura infantil? A resposta se encontra no fato de que é possível pensar em “um modelo analítico [que] permite entender as crianças por si mesmas” e “escapar daquela imagem em negativo, pela qual falamos menos das crianças e mais de outras coisas” (Cohn, 2005:9). Nesse sentido, poderíamos pensar em uma proposta de estudo que se alicerça no pressuposto de que, “para o que constitui as infâncias, o que as crianças fazem e criam quando estão juntas” (Coutinho, 2003:4) ou sozinhas é fundamental. “Considerar que ser criança implica ações que são próprias dos seus saberes, o conhecimento destes exige, então olhares múltiplos, que possibilitem ao adulto que a observa a contemplação de suas diversas formas de manifestação” (Coutinho, 2003:2).

As crianças manifestam suas experiências ou recriam situações cotidianas por meio de variadas expressões, de diversas linguagens, utilizando os elementos culturais que as cercam. Nesse processo, o brincar, as brincadeiras, os jogos, o vestuário, os gestos e o palavreado serão apreendidos por intermédio da relação criança-criança ou com os grupos de pares. A sociabilidade infantil existe em todas as culturas; o que varia de uma cultura para outra são os valores locais, a linguagem, os costumes, as noções do que é aprendido na infância, do que é considerado feminino e masculino, a construção da identidade etc. Segundo Clarice Cohn (2005), em todos os lugares existem crianças e se pode estudá-las comparando suas experiências e vivências; no entanto, essas experiências e vivências são diferentes para cada lugar, por isso precisamos entendê-las em seu contexto sociocultural. Portanto, não existe uma criança ou uma infância



universal. Tentar enquadrar as diversas infâncias como algo único evidencia a arbitrariedade de ver as coisas a partir de um ponto de vista restrito, que distancia, deturpa e mascara as experiências.

Autores que dialogam com Cohn, como Antonella Tassinari (2009), provocam uma noção unívoca de infância a partir da comparação entre experiências sociais e culturais. Nesse sentido, por exemplo, diversos grupos indígenas brasileiros apontam para cenários onde as crianças não são vistas como um mundo à parte do mundo adulto, ou mesmo como seres passivos diante das questões tidas como fundamentais ou centrais à sociedade. Por intermédio da comparação entre infâncias também surge uma problematização em torno da ideia de escola, na medida em que, nas sociedades capitalistas, existe uma redução da ideia de criança à de aluno, que precisa seguir uma rotina de estudos elaborada pelos adultos (Tassinari, 2009). No Ocidente, construímos uma noção de criança como um ser diferente, projetando demasiadamente sobre ela estruturas de contenção por meio da educação e de valores.

Estas separações e fronteiras foram criadas na importância que se atribuiu ao processo de aprendizagem, que, segundo Philippe Ariès (1978), nos fez constituir o mundo infantil como distanciado e mesmo inocente ou incompleto perto do mundo adulto. As crianças foram transportadas para o meio dos adultos e tratadas sob um silenciamento, um excesso de precauções e um jogo de punições e responsabilidades – o que Michel Foucault (2015) chamou de discurso interno da instituição. A criança tornou-se um problema público, pois precisava ser contida e vigiada e, se porventura viesse a cometer uma infração, precisaria ser punida de maneira exemplar. Profissionais com um saber especializado se dirigiram aos adultos para que estes criassem uma rede de instrumentos e de mecanismos para regular o corpo infantil e juvenil.

Os médicos se dirigem aos diretores de estabelecimentos e aos professores, também dão conselhos às famílias; os pedagogos fazem projetos e os submetem às autoridades; os professores se voltam para os alunos, fazem-lhes recomendações e para eles redigem livros de exortação, cheios de conselhos médicos e de exemplos edificantes (Foucault, 2015:31-32).

Ahmed, na instituição escolar, é o que Tassinari (2009) chama de *criança-aluna*, reconhecida de imediato pela relação hierárquica com o professor. Na escola, ele não tem liberdade e autonomia. O filme faz uso de uma representação de ambiente escolar em que as crianças não participam nem são atores plenos de sua aprendizagem. Esta é condicionada a um modelo onde o professor é o elemento central do processo de ensino.

Figura 2 – Ahmed

Fonte: Abbas Kiarostami, 1987

Kiarostami traz para a sua narrativa a representação de uma sociedade iraniana tradicional. Nessa sociedade, quase não se percebe a criança e, quando ela chega a ser percebida, é para receber ordens dos adultos. Para os adultos do filme, como o professor, os pais e o avô de Ahmed, as crianças devem aprender desde cedo a obedecer sem fazer muito caso. O amor e o carinho entre adultos e crianças são inexistentes na trama do diretor, bem como a afetividade e a própria comunicação. A afetividade, a cumplicidade e a comunicação somente terão equilíbrio no par criança-criança.

Na descrição da escola, é visível um ambiente pobre de recursos, repressor do corpo infantil e despótico, centrado na figura de um professor que preza pela organização das atividades no caderno. Todas as atividades devem ser feitas nesse caderno, e não há espaço para a quebra de protocolos. Mohammed já tinha sido alertado duas vezes por ter feito suas atividades em um papel avulso; se houver uma terceira vez, ele será expulso por não cumprir as ordens do professor. Rígido, o professor ralha com Mohammed na frente de todos os colegas e só para quando o primo de Mohammed diz que ele dormiu na sua casa, esquecendo o caderno lá. O professor encerra a discussão dizendo que não haverá uma próxima vez.

Figura 3 – Professor, Mohammed e Ahmed

Fonte: Abbas Kiarostami, 1987

No filme, ao término das aulas, todos os meninos saem correndo para suas casas, mas Mohammed cai e machuca o joelho. É Ahmed que o ajuda a levantar. Nesta cena, Kiarostami representa uma cultura infantil de cumplicidade. E é nesse momento que se complica toda a trama, quando Ahmed pega, por engano, o caderno de Mohammed.

Chegando em casa, Ahmed precisa atender uma série de pedidos de sua mãe: pegar a fralda do bebê, buscar água morna para a mamadeira e balançar a rede de seu irmão mais novo. Quando finalmente ele se senta para responder aos exercícios escolares, se dá conta de que pegou o caderno de Mohammed, o que o faz lembrar-se das palavras duras do professor. Ahmed tenta explicar a situação para a mãe, mas ela não o escuta. Nesta cena, Kiarostami nos lembra da arrogância dos adultos em relação às crianças e dos falsos sentimentos de superioridade. Segundo Inez e Faria (2006), a representação da falta de diálogo de filho e mãe não é um exemplo insignificante. Ela existe tanto na cultura iraniana quanto na cultura brasileira.

Figura 4 – Ahmed e sua mãe

Fonte: Abbas Kiarostami, 1987

O diretor iraniano representa uma infância que busca formas de fugir dos sentimentos de repressão e controle impostos pelos adultos. Ele repudia um mundo “adultocêntrico”, repressor dos sentimentos, da afetividade e da cumplicidade. Para tecer tais questionamentos, Kiarostami representa o universo infantil a partir de uma separação entre o mundo da criança e o mundo do adulto. Seguindo a crítica de Bruno Latour (2012), que nos inquirir sobre o pensamento baseado na dualidade, esta separação de mundos pode ser compreendida como parte da construção das dicotomias, onde há um “constante empenho de algumas pessoas em desenhar fronteiras que as separem de outras” e onde se considera que “a principal característica desse mundo consiste em reconhecer, independentemente de quem as traça e com quais ferramentas, a existência inquestionável das fronteiras” (Latour, 2012:51).

De forma sutil, Kiarostami nos ensina que Ahmed aprende a lidar com a instituição escolar e familiar e que a sua saga de entregar o caderno para o seu amigo – a trajetória, os percursos, as pessoas que ele encontra pelo caminho – culmina em uma aprendizagem que supera a do espaço escolar. É, portanto, nesta aprendizagem fora do muro escolar e na relação entre humanos e não humanos (objetos) que Ahmed supera a condição de criança-aluno e a repressão

sobre o seu corpo e suas vontades, tornando-se uma criança que compreende as regras e o jogo imposto pelo mundo adulto.

Ahmed revela uma impressionante “capacidade de objetividade na avaliação de conjunturas e no estabelecimento de estratégias para resolver problemas práticos” (Tassinari, 2009:276) na medida em que gerencia as tarefas que os adultos lhe impõem com a tentativa de devolver o caderno de seu amigo. A partir do filme, podemos dizer que as crianças contribuem ativamente para a continuidade e também para a mudança social. Essa sociabilização irá se construir solidamente na relação crianças-crianças e nas conexões que elas próprias fazem com “coisas que não são, em si mesmas, sociais” (Latour, 2012:23), por exemplo, a relação entre criança e objeto. A cada instante, as crianças estabelecem uma forma de conexão com objetos e se lançam para experiências novas, que alteram quem elas são.

Se Kiarostami traz à trama a instituição escolar e familiar baseada em uma cultura iraniana repressora e despótica dirigida às crianças, ele também inova, ao romper esta representação colocando o personagem Ahmed como uma criança atuante. Ele “interage ativamente com os adultos e as outras crianças, com o mundo, sendo parte importante na consolidação dos papéis que assume e de suas relações” (Cohn, 2005:28) a partir do momento em que parte em uma jornada para devolver o caderno de seu amigo.

Agência e agenciamento dos objetos no filme

Onde fica a casa do meu amigo se desenvolve a partir da jornada heroica na qual Ahmed se lança para devolver o caderno de Mohammed. Nesse eterno vaivém do personagem, parece que o caderno age sobre ele e ele também age sobre o caderno. Este objeto modifica toda uma situação cotidiana, tornando-se um ator ao “fazer coisas ‘no lugar’ dos atores humanos” (Latour, 2012:109). Ou seja, enquanto no senso comum é apenas um objeto inanimado, na narrativa cinematográfica de Kiarostami o caderno funciona como “coisa” (Ingold, 2012), por agir como uma entidade humana sobre o cotidiano e as relações de Ahmed.

Além de colocar-se como fio condutor da trama, o caderno surge como agente, aquilo que interage e explica os poderes da sociedade, as relações hierarquizadas, o exercício de poder e a materialidade de desigualdades. Kiarostami utiliza o objeto para descortinar temáticas profundas como controle, poder e opressão que o mundo adulto instaura nas crianças. Alguns autores contemporâneos, como Latour (2012) e Ingold (2013), nos ajudam a pensar nas relações traçadas entre pessoas e objetos, onde “em vez de sujeitos e objetos existem ‘quase-objetos’ e ‘quase-sujeitos’, conectados em redes relacionais”²⁴ (Ingold, 2011:11).

Os objetos surgem de súbito como aquilo que explica a paisagem variegada pela qual começamos, os poderes supremos da sociedade, as notórias assimetrias, o rude exercício do poder. É dessa surpresa que os sociólogos de associações preferem partir, em vez de considerar, como muitos de seus colegas, que a questão obviamente está encerrada, que os objetos não fazem coisa alguma sequer comparável ou mesmo conectável à ação humana e que, às vezes, “expressam” relações de poder, “simbolizam” hierarquias sociais, “agravam” desigualdades sociais, “transportam” o poder social, “objetivam” a igualdade e “materializam relações de gênero” (Latour, 2012:110).

Para Latour, qualquer curso humano de ação se relaciona com um objeto e é impossível separar o material do social. Existe uma relação inextricável entre objeto e sujeito, estabelecendo assim uma conexão e uma trajetória de existência de ambos. Um simples objeto pode estabelecer conexões, movimento e ação. Os objetos transformam-se em “mediadores, ainda que por instantes, e logo aparecem de novo graças ao *knowhow*, ao hábito ou ao desuso” (Latour, 2012:120).⁵ Entender os objetos como mediadores é levar em conta que eles “transformam, traduzem, distorcem e modificam o significado ou os elementos que supostamente veiculam” (Latour, 2012:65).

Nesse sentido, o caderno na ficção de Kiarostami se transforma em uma cadeia complexa de mediação, onde o autoritarismo, a cumplicidade entre crianças e a relação despótica entre crianças e adultos se deslocam a cada instante. Por um lado, o caderno se converte em registro, mediação, verificação e avaliação da aprendizagem por meio da escola e do professor – quando pode ser percebido como algo banal, como um simples registro ou um instrumento de controle. Por outro lado, como mediador, ele se converte em um agente complexo quando o garoto Ahmed sai em uma aventura, funcionando como uma forma de falar sobre a sua relação com o amigo Mohammed. Na narrativa, portanto, o caderno não apenas transmite um significado social – na medida em que explica o estado das relações entre criança-adulto, criança-aluno, criança-objeto e criança-criança –, mas enseja movimento e novas conexões. Nem Ahmed nem o caderno são elementos inertes nesta trama.

Os objetos também alteram os modos de existência de uma multidão ou unicamente de um sujeito. O que Latour (2012) chama de *objeto* e de *conexões*, Ingold (2013) chama de *material* ou *follow the materials* (isto é, *material* ou *siga os materiais*). Vale lembrar que Ingold e Latour apresentam visões diferentes sobre este processo, embora ambos destaquem a importância de romper com a dicotomia entre sujeito e objeto. Ingold (2012) propõe uma crítica à visão de Latour sobre a noção de objeto, de rede, e à teoria do ator-rede a partir do



desenvolvimento de conceitos de uma antropologia ecológica, além de considerar a diferenciação entre objeto e coisa. Segundo Ingold (2012), “coisa” é algo fluido, que conecta vida e ambiente.

Para o autor (2013:313), trata-se de um processo “sobre as maneiras em que as substâncias de todos os tipos, animadas por forças cósmicas e com propriedades variáveis, misturam e se fundem com outras na geração de coisas”.⁶ Vivemos em um mundo de formas e de objetos, as relações entre pessoas e coisas são guiadas pelo pensamento de que o mundo material não é subserviente à concepção humana. Assim, o teórico defende que o mundo é composto por coisas e não por objetos. Sua crítica não trata apenas da diferenciação entre objetos e coisas, ou da vitalidade dos materiais ou da matéria, mas da *agência dos objetos*.

A *agência dos objetos*, também percebida como a *imaterialidade do material* ou, simplesmente, *as coisas vivas*, trata da inserção de coisas inanimadas na teoria social. Para Ingold, a agência dos objetos, na realidade, é um problema justamente por não existirem objetos, somente coisas – por isso o autor sugere pensar em agência não como uma força interior ao objeto, mas como movimento que acontece porque a coisa é colocada nas dinâmicas e nos fluxos da vida.

Logo se não existem objetos, mas somente coisas o perigo se encontra no fato de se atribuir a agência dos objetos, no lugar da vida das coisas, resulta na armadilha de considerar as coisas como objetos, retirando-lhes vida e, conseqüentemente, negando-se os processos de vida inerentes às coisas (Merencio, 2013:198).

De posse do caderno, o pequeno herói Ahmed se dirige a uma vila chamada Poshteh, desobedecendo às ordens da mãe de ficar em casa e fazer os seus deveres. O menino sai escondido, ziguezagueando uma íngreme montanha em direção ao vilarejo. Começa, assim, a saga do pequeno para localizar a casa de seu amigo. Ao longo do percurso de Ahmed, Kiarostami nos introduz uma topografia do lugar, mostrando uma paisagem repleta de declives, montanhas, barrancos, árvores, escadarias e casas. Ahmed anda por entre becos desconhecidos até que encontra uma senhora e pergunta se ali mora alguém chamado Mohammed Nematzadeh. É quando o menino descobre que, no vilarejo, existem vários distritos.

Figura 5 – Ahmed indo em direção ao vilarejo Poshter

Fonte: Abbas Kiarostami, 1987

Para a sua sorte, ele reconhece outro amigo de escola, que lhe informa onde mora o primo de Mohammed, chamado Hematí: no distrito de Khanevar, no alto de uma rua e perto de um portal azul. Novamente, Ahmed prossegue em direção a ruas e becos até que para na porta de uma casa e vê no varal uma calça marrom parecida com a de seu amigo. Ele corre em direção ao objeto que lhe é tão familiar e o toca por alguns minutos, tentando estabelecer uma relação com a calça que, na sua cabeça, pertence ao colega. Ahmed bate em uma porta e chama por Mohammed, mas o único que atende os seus chamados é um gato. O garoto percorre a vizinhança perguntando de quem é a calça marrom pendurada no varal. Bate em uma casa vizinha e quem atende é uma idosa que responde não conhecer ninguém chamado Mohammed Nematzadeh.

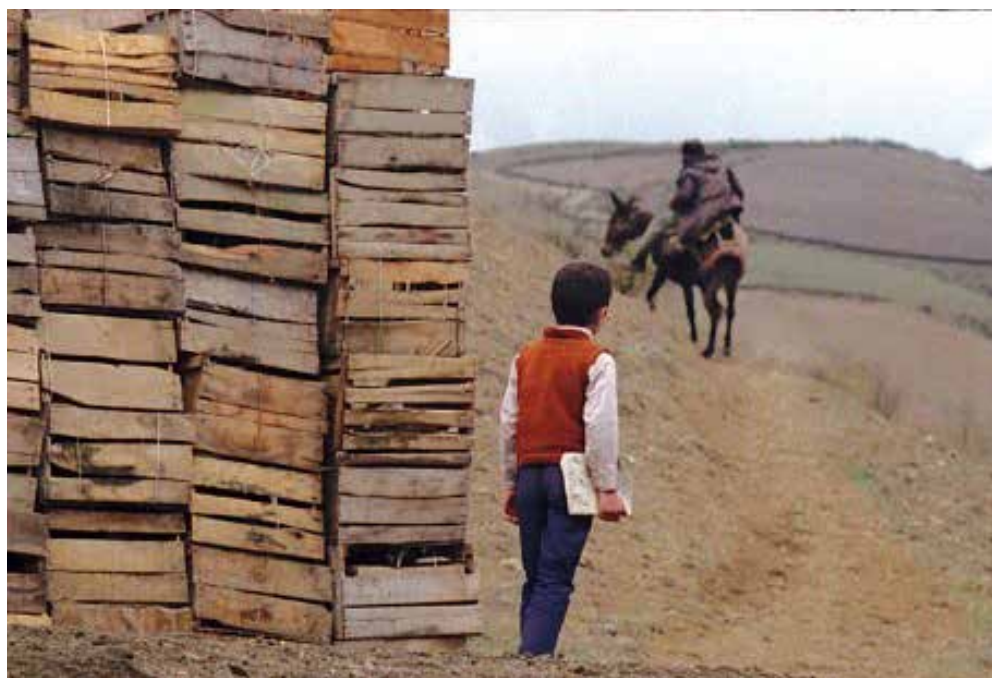
Toda esta trajetória, o mau humor de algumas pessoas, a falta de solidariedade e o fato de ninguém o escutar, nada faz Ahmed desistir. Ele não perde a esperança. Eventualidades surgem para tirar Ahmed de seu objetivo de entregar o caderno, como todo bom herói que é tentado a sair de seu foco ou destino. O menino usa um processo criativo de movimentação e improvisação para resolver uma problemática, e cada nova pista sobre a casa de seu amigo o impulsiona a continuar.

Quando lemos sobre os grandes heróis da mitologia grega, por exemplo, Hércules – conhecido comumente apenas por sua força e virilidade –, percebemos que ele falhava em sua jornada toda vez que utilizava a força em detrimento da

inteligência. Ahmed não possui a força de Hércules, mas mesmo pequeno é capaz de pensar em soluções e estratégias para devolver o caderno de seu amigo. Durante o percurso, encontra um comerciante chamado Nematzadeh e deduz que ele seja parente de Mohammed por ter o mesmo sobrenome. Ahmed segue o desconhecido com o intuito de cumprir o seu objetivo maior, crente de que está avançando na sua jornada. Contudo, à medida que o segue, descobre que o comerciante não é nada para Mohammed, ou seja, não existia a conexão imaginada pelo menino entre o desconhecido e o seu amigo.

Em certos pontos da narrativa fílmica, Kiarostami insere elementos como a calça e o sobrenome de um desconhecido como ícones para que Ahmed fale de sua relação com o amigo, sendo necessário reiterar, para cada pessoa que encontra, o fato de que precisa devolver o caderno. O simbólico aqui utilizado é o “objeto, ato, acontecimento, qualidade ou relação que serve como veículo a uma concepção” (Geertz, 2008:67). Tanto a calça quanto o sobrenome de um desconhecido funcionam como uma forma de Ahmed falar de sua relação com o amigo, mas também são fontes de informação para o menino na medida em que são as únicas pistas que o fazem achar que está próximo de concretizar a sua jornada – ou seja, criam novas relações.

Figura 6 – Ahmed seguindo um provável parente de Mohammed



Fonte: Abbas Kiarostami, 1987

Ahmed descobre caminhos, conhece pessoas e interage com coisas. Constrói uma cartografia de suas idas e subidas, becos, ruas, escadarias e declives, explorando a geografia de uma região que ele desconhecia. Provavelmente, o garoto não iria vivenciar na escola esse conhecimento, pois na obra ficcional de Kiarostami os “lugares não têm posições e sim histórias” (Ingold, 2005:77). Estes lugares são

unidos pelos itinerários de seus habitantes, os lugares existem não no espaço, mas, como nós, em uma matriz de movimento. Chamarei essa matriz de “região”. É o conhecimento da região, e com isso a habilidade de uma pessoa situar-se na sua posição atual dentro do contexto histórico de jornadas efetuadas anteriormente – jornadas para lugares, de lugares e em volta de lugares (Ingold, 2005:77).

Para o jovem Ahmed não existem distâncias, fronteiras ou até mesmo o cansaço físico. Ele corre de um vilarejo para o outro, fala com as pessoas explicando o seu dilema, isto é, conta a sua história. Ele não precisa de um mapa para andar de um vilarejo para o outro. O menino se deixa levar por um fluxo de coisas e pessoas se movendo de um lugar para o outro sem se perder no percurso, pois sabe onde está:

não porque aquilo que vemos à nossa volta confere com uma determinada imagem mental, mas porque essa determinada imagem deriva de um mapa subjacente, em um ponto definido por determinado conjunto de coordenadas espaciais que são indiferentes ao nosso próprio movimento. Quando passamos de um lugar para o outro, passamos através de uma sequência de imagens, cada qual sendo específica a uma determinada localização em nosso caminho, e que, por sua vez nos permite a sua identificação (Ingold, 2005:82).

Os lugares são não lugares, ou seja, não são determinados e passíveis de deslocamento – Ahmed não está em apenas um lugar, mas em toda parte. O caminho percorrido pelo menino introduz o espectador na trilha da região dos vilarejos de Poshter e Koker: “uma trilha compreendida não como uma série infinita de pontos discretos, ocupados em instantes sucessivos, mas como um itinerário contínuo de movimento” (Ingold, 2005:86). É esta movimentação que o faz prosseguir com o seu objetivo, bem como as informações nada precisas de um colega de escola, de um idoso e de uma calça marrom. São as conexões que ele estabelece entre coisas e pessoas que o impulsionam a estar sempre a um passo de encerrar a sua jornada.

Objeto em movimento e criação de relações sociais

Com poucos diálogos, o cineasta iraniano trabalha com muitos sons, como o arrastar dos sapatos de Ahmed no chão, o miado de um gato, o barulho d’água correndo como um fluxo etc. Algumas situações e o aparecimento de alguns personagens sem diálogos passam exatamente pela enunciação dos sons. O som, desta forma, traz realismo à trama na medida em que fornece contexto às experiências apresentadas. Kiarostami também registra o deslocamento de objetos, animais e pessoas como forma de nos imergir na angústia do personagem e nos apresentar a geografia do lugar na medida em que caminhamos com seu protagonista.

O sentimento de angústia paira por quase todas as cenas, desde a abertura, quando Kiarostami traz o *close* de uma porta e, ao fundo, ouvimos o som de várias crianças falando ao mesmo tempo, o que nos leva a deduzir que se trata de uma escola ou de uma sala de aula. O segundo *close* é feito no menino Mohammed, quando ele começa a chorar após a bronca do professor por ter feito as suas atividades em um papel avulso. Kiarostami gosta de trabalhar com uma câmera fixa, que registra paisagens, adultos (como pessoas superiores em relação às crianças) e objetos que se tornam animados ao iniciar um processo de *agenciamento* nas relações dos personagens.

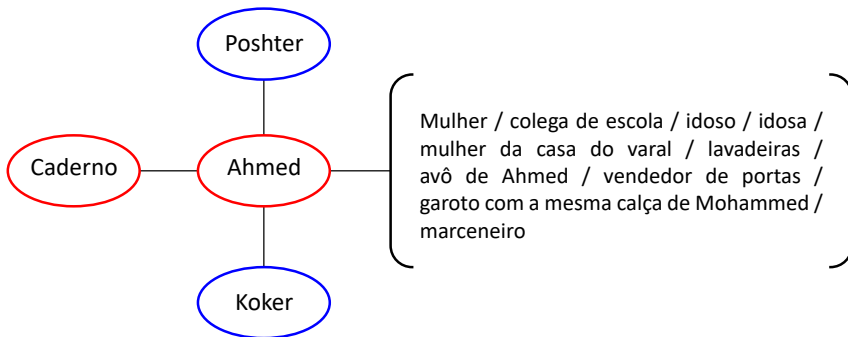
A função do caderno enquanto objeto, inicialmente, é nos situar em um ambiente de repressão e opressão da cultura infantil – talvez um significado metafórico lançado para que nós mesmos possamos refletir sobre o universo infantil e a nossa postura cotidiana de ignorar as crianças e suas experiências.

O diretor sempre nos frustra fazendo-nos acreditar momentaneamente que Ahmed está próximo de cumprir a sua missão. Por exemplo, ao seguir um possível parente de Mohammed, Ahmed vê um garoto cujo rosto está escondido por carregar uma porta de madeira, mas que está usando a mesma calça de seu amigo. Nesta cena, acreditamos que Ahmed finalizou o seu objetivo. Mera ilusão, pois quando o garoto se livra do objeto que oculta o seu rosto descobrimos que aquele não é Mohammed.

O caderno é um gatilho para que o personagem construa uma *malha* de interações e *conexões* descrevendo um conjunto de movimentos dentro do qual se dá a sua prática de aprendizado sobre outros objetos, lugares e pessoas. Para Ingold, “como a pipa, o ser humano não é um ser que age – um agente –, mas um ramo de atividade, energizada pelos fluxos de materiais, incluindo as correntes de ar, que percorrem o corpo e, através de processos de respiração e metabolismo, mantém-no vivo” (2013:316).⁷

O exemplo da pipa descrito por Ingold é sobre como a interação de entidades, sejam elas sociais ou não, surge como trajetórias de movimento e impacta significativamente nossas vidas. Assim, tanto o caderno quanto Ahmed traçam uma cadeia de conexões, pois ambos nunca estão parados, sempre estão circulando por entre lugares e compondo pessoas. O esquema a seguir representa a movimentação e as relações estabelecidas pelo personagem.

Figura 7 – A movimentação de Ahmed e as relações sociais estabelecidas pelo personagem



Fonte: elaboração própria

Kiarostami traz em seu enredo uma criança que não se importa de caminhar ou correr por caminhos tortuosos por sentir solidariedade e preocupação com o seu amigo de escola. O caderno está na trama para representar a cumplicidade entre crianças e revelar um grande controle existente entre adultos e crianças. O diretor se mostra insatisfeito com uma cultura que coloca o adulto como opressor e a criança como impotente.

Toda esta movimentação de Ahmed transformou-o de maneira significativa. Esse vai e vem de coisas e pessoas faz com que ele aprenda o jogo e as regras do mundo adulto. O menino chega a uma suposta casa que seria de seu amigo acompanhado de um velho marceneiro. Mas já está tarde. O vento forte ameaçador anuncia uma terrível chuva e ele desiste de bater na porta. O garoto volta desolado para casa, se rende ao cansaço e à frustração de não ter cumprido com êxito a sua jornada. Ele compreende que o caderno e a sua tentativa malsucedida de devolvê-lo para o amigo são um problema insolúvel. E se resigna a uma cultura de invisibilidade em que quase ninguém se compadece de sua história. Resolve, então, agir de acordo com as leis impostas por uma sociedade adulta. Deixa-se levar pela “má-fé”: faz os seus deveres e o de seu amigo Mohammed, salvando-o de uma expulsão.

A jornada de Ahmed e o seu objetivo não se finalizam com êxito, no entanto, o menino já não é o mesmo. As pessoas que ele encontra, a movimentação que faz e as relações que estabelece culminam em uma aprendizagem. Para Ramon Sarró (2009), falar dos deslocamentos como aventura é colocar sujeitos (e aqui poderíamos também pensar em objetos) como agentes que permitem a comunicação entre mundos e espaços que não se conhecem, mas se tornam conectados. Nesse sentido, Ahmed “não é a fonte de um alvo e sim o alvo móvel de um amplo conjunto de entidades que enxameiam em sua direção” (Latour, 2012:75).

Figura 8 – A cadeia de relações sociais que Ahmed faz para entregar o caderno de seu amigo



Fonte: Abbas Kiarostami, 1987

Considerações finais

A cinematografia de Kiarostami nos introduz à construção de uma infância portadora de significado e contribui para a desconstrução de uma cultura infantil única e uniforme, revelando o que há de mais agriçoce na relação entre crianças e adultos, as formas de tratamento, a opressão e a submissão. Toda a narrativa lírica do diretor iraniano é construída em um ambiente de poucos recursos, pobreza e censuras. O único desejo de Ahmed é devolver o caderno de seu amigo, mas as

adversidades são tantas que ele acaba se rendendo ao cansaço e à frustração. Não é o *objeto* que exerce esse sentimento no personagem, mas as tentativas falhas, as pessoas e as experiências frustradas.

Resta-nos perguntar duas coisas: o porquê de Ahmed não ter feito o seu exercício e o de seu amigo logo de início, sem precisar passar por tantas adversidades, e se há diferenças ou particularidades na apropriação que crianças e adultos fazem dos objetos – ou de um mesmo objeto, como o caderno. Na narrativa fílmica de Kiarostami, Ahmed inicialmente aparenta ser uma criança iraniana invisível aos olhos dos adultos, mas é capaz de se sensibilizar com o amigo que está prestes a ser expulso da escola por não ter feito as suas atividades em um caderno, como o professor havia ordenado. Na trama, crianças e adultos se apropriam de formas divergentes de um mesmo objeto, o caderno. Para Ahmed, o caderno serve como uma forma de falar de sua relação com o amigo e de contar a sua história. Para o professor, é uma forma de controle, avaliação e verificação da aprendizagem.

O objeto (caderno) proporciona a Ahmed conhecer diferentes lugares e pessoas. Também faz com que o menino utilize certas estratégias comunicativas para ser compreendido, ouvido e entendido, e acima de tudo tentar superar o ponto de tensão do filme: a entrega do caderno para o seu amigo Mohammed. Portanto, o cinema realista e minimalista de Kiarostami reflete sobre os grandes dilemas da ação humana.

Talvez se o menino tivesse seguido outro caminho ou encontrado outras pessoas, o sentimento de frustração e de derrota não o teria abalado, e ele conseguiria finalizar a sua jornada com êxito. Cansado de suas falhas, Ahmed se deixou influenciar pelas noções de censura de seus pais, seu medo e seu espanto. Sujeitou-se pela força das circunstâncias, passando por uma sequência de pequenas provas para se preparar para a vida de adulto: é como, insistentemente, a sociedade dos adultos incide sobre a infância.

Recebido em 10/1/2017

Aprovado em 14/11/2017

Marília Milhomem Moscoso Maia é mestra em cultura e sociedade pela Universidade Federal do Maranhão e professora concursada de séries iniciais do município de Paço do Lumiar (MA). Contato: mariliamilhomem@gmail.com

Martina Ahlert é doutora em antropologia social pela Universidade de Brasília e professora da Universidade Federal do Maranhão. Contato: ahlertmartina@gmail.com

Notas

1. Por viés positivista nos referirmos à abordagem proveniente dos estudos de Auguste Comte, que sugere a existência de leis imutáveis universais e que propõe o conhecimento científico como único conhecimento verdadeiro.

2. Vale destacar aqui a linguagem cinematográfica como forma de construção e representação de uma realidade: “seja através da reconstrução do passado ou do futuro do pretérito, os filmes nos possibilitam visitar os eventos ocorridos ou imaginados. As transposições e as vivências que a linguagem cinematográfica possibilita são tão marcantes, que muitas vezes tornam-se referência de como a ciência e a técnica passam a percebidas por grande parte da sociedade. Mais do que aprendizagens derivadas das práticas educativas formais, as experiências vivenciadas nos filmes acabam compondo boa parte do arsenal simbólico através do qual a opinião pública passa a vislumbrar o alcance dos empreendimentos científicos e tecnológicos” (Oliveira, 2006:134).

3. Trata-se das manifestações que iniciaram em 1978 e que, no início do ano seguinte, levaram o Irã a ser declarado como República Islâmica.

4. No original, “instead of subjects and objects there are ‘quasi-objects’ and ‘quasi-subjects, connected in relational networks” (Ingold, 2011:11).

5. Latour (2012:65) ainda utiliza dois termos para explicar os meios de produzir o social que nos ajudam a entender os objetos como sujeitos de ação, os intermediários e mediadores: “um intermediário é aquilo que transporta significado ou força sem transformá-los: definir o que entra já define o que sai. Um intermediário pode ser considerado não apenas como uma caixa-preta, mas uma caixa-preta que funciona como uma unidade, embora internamente seja feita de várias partes. Os mediadores, por seu turno não podem ser contados como apenas um, eles podem valer por um, por nenhuma, por várias ou uma infinidade. O que entra neles nunca define exatamente o que sai; sua especificidade precisa ser levada em conta todas as vezes”.

6. No original, “about the ways in which substances of all sorts, enlivened by cosmic forces and with variable propertis, mix and meld with one another in the generation of things” (Ingold, 2013:313).

7. No original, “like the kite, the human is not a being that acts – an agent – but a hive of activity, energized by the flows of materials, including the currents of air, that courses through the body and, through processes of respiration and metabolism, keep it alive” (Ingold, 2013:316).

Referências

- ARIÈS, Philippe. 1978. *História social da criança e da família*. 3 ed. Rio de Janeiro: S.A.
- BERGALA, Alain. 2008. *A hipótese-cinema*. Tradução de Mônica Costa Netto e Silvia Pimenta. Rio de Janeiro: Booklink; Cinead-Lise-FE/UFRJ.
- COHN, Clarice. 2005. *Antropologia da criança*. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar.
- COUTINHO, Ângela Maria Scalabrin. 2003. “Culturas infantis: conceitos e significados no campo da pesquisa e no cotidiano da educação infantil”. *Zero-a-Seis*, 5(7):46-56.
- FOUCAULT, Michel. 2015. *História da sexualidade: a vontade de saber*. v. 1. 3. ed. São Paulo: Paz e Terra.
- GEERTZ, Clifford. 2008. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC.
- INEZ, Ana Marta Aparecida de Sousa & FARIA, Vitória Líbia Barreto de. 2006. “O balão branco: encontros e encantos pelos cantos da cidade”. In: Inês Assunção de Castro Teixeira, Jorge Larrosa & José de Sousa Miguel Lopes (org.). *A infância vai ao cinema*. Belo Horizonte: Autêntica. pp. 193-208.
- INGOLD, Tim. 2005. “Jornada ao longo de um caminho de vida – mapas, descobridor-caminho e navegação”. *Religião e Sociedade*, 25(1):76-110.
- _____. 2012. “Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais”. *Horizontes Antropológicos*, (37):25-44.
- _____. 2013. “Making, growing, learning: two lectures presented at UFMG”. *Educação em Revista*, 29(3):301-323.
- KIAROSTAMI, Abbas. 1987. *Onde fica a casa do meu amigo?* (Khane - ye doust kodjast?). Irã.
- LATOUR, Bruno. 2012. *Reagregando o social*. Salvador: Edufba.
- MELEIRO, Alessandra. 2006. *O novo cinema iraniano: arte e intervenção social*. São Paulo: Escrituras.
- MERENCIO, Fabiana Terhaag. 2013. “A imaterialidade do material, a agência dos objetos ou as coisas vivas: a inserção de elementos inanimados na teoria social”. *Lepaarg (Laboratório de Antropologia e Arqueologia – UFPel)*, 10(20):1-22.
- OLIVEIRA, Bernardo Jefferson de. 2006. “Cinema e imaginário científico”. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, 13(suplemento):133-150.

PIRES, Eloiza Gurgel. 2011. “Cinema e educação: o deslocamento poético do olhar na construção do conhecimento”. *Revista Universitária do Audiovisual*. Disponível em: <http://www.rua.ufscar.br/site/?p=3823>. Acesso em: 28/05/2014.

SARRÓ, Ramon. 2009. “La aventura como categoría cultural: apuntes simmelianos sobre la emigración subsaariana”. *Revista de Ciências Humanas*, 43(2):501-521.

TASSINARI, Antonella. 2009. “Múltiplas infâncias: o que a criança indígena pode ensinar para quem já foi à escola ou a sociedade contra a escola”. *Anais do 33º Encontro Anual da ANPOCS*. Caxambu, 26 a 30 de outubro de 2009.

WAGNER, Roy. 2010. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify.

Resumo

Este artigo discorre sobre o conceito de agência e pensa como um simples objeto, um caderno, orquestra a saga e as ações do personagem Ahmed no filme *Onde fica a casa do meu amigo*, do diretor iraniano Abbas Kiarostami. Para tal, inspiramo-nos no conceito de cultura de Geertz (2008) para a compreensão do que se considera culturas infantis, e sobretudo em autores como Latour (2012) e Ingold (2005, 2012, 2013), entre outros, para compor as categorias de análise para a investigação desse filme. Além disso, dado o nosso foco de análise – agência –, baseamo-nos em autores que investigam a cultura e como estes estudos auxiliam na discussão de uma cultura infantil baseada na interação criança-criança, criança-adulto, criança-objeto e criança-espaço, representada na ficção de Kiarostami. Os objetos assumem um papel central nessa discussão sobre a infância no Irã contemporâneo.

Palavras-chave: agência, infância, objeto.

Abstract

This paper analyses the concept of agency and reflects on how a simple object, a notebook, orchestrates the story and the actions of the character Ahmed in the film *Where is the friend's home?* (1987), directed by Iranian filmmaker Abbas Kiarostami. Geertz's (2008) concept of culture is used to understand what is considered as the children's cultures, and authors such as Latour (2012) and Ingold (2005, 2012, 2013) inspire the categories of analysis applied to this film. Moreover, given the focus of this analysis, agency, the suggested authors aid in the discussion of children's culture, based on child-child, child-adult, child-object, and child-space interactions represented in Kiarostami's film. The objects play a central role in this discussion about childhood in contemporary Iran.

Key-words: agency, childhood, object.

Descobrendo conexões ao longo do rio no Baixo Amazonas, Brasil¹

Mark Harris

Universidade de St. Andrews

Este é um artigo sobre o aprendizado de certas habilidades entre pessoas que moram ao longo dos afluentes do Amazonas no estado do Pará, Brasil. Aborda as relações de aprendizado regional e seus contextos de maneira histórica. Também oferece a oportunidade de considerar as dimensões temporais e espaciais de comunidades de aprendizado. A questão sustentando este artigo é a seguinte: dadas as rupturas da história amazônica, como certas habilidades foram transmitidas de uma geração a outra? Os ribeirinhos se mantiveram como sociedades coesas desde o final do século 18, apesar do fluxo de forças políticas e econômicas (Roller, 2014). Minha resposta examina o papel do rio no aprendizado de certas habilidades e na configuração de vidas; o modo como alguns protagonistas da Amazônia do século 18 improvisaram o conhecimento e os recursos materiais de seu tempo; e a forma como alguns de seus descendentes continuaram a se desenvolver a partir desse legado.

Os portugueses lutaram para impor sua autoridade sobre o Amazonas brasileiro no final do período colonial. Devido ao pouco desenvolvimento econômico, as relações eram relativamente não diferenciadas quando comparadas com o resto do Brasil. Os indígenas eram muito mais numerosos no Amazonas do que em qualquer outro lugar, e longe do rio um número desconhecido de indígenas vivia em contato indireto com a colônia, “a zona tribal” (Ferguson & Whitehead, 2000). Brancos dependiam dos índios com relação ao trabalho, muitas vezes forçado, mas também com relação ao conhecimento indígena sobre produtos: onde encontrá-los e como processá-los. Esta dependência moldou bastante o aspecto informal das relações coloniais. Os rios e sua navegação eram o cerne das identidades desses novos tipos de pessoas e de sociedade.² Rio acima e rio abaixo, as pessoas aprenderam novas formas de associação. Assim, perceberam que diferentes tipos de pessoas estavam participando do mesmo espaço.

Nessa configuração, os grupos sociais do século 18 descobriram uma série de conexões, como aquela relacionada à monarquia portuguesa na longínqua Lisboa. Por meio do cristianismo, deram-se outras identificações de longa distância. A escravidão indígena forçou indivíduos a estabelecer novas relações em áreas distantes de seu lugar de origem. Famílias procuraram escapar de padrões

opressivos mudando-se para outros lugares. Em outras palavras, as pessoas aprenderam a operar, sobreviver, resistir e encontrar vantagens nesse contexto turbulento. Os ambientes político, econômico e natural influenciaram estas experiências de aprendizado. Além disso, este tipo de sociedade significava que a transmissão e o compartilhamento de conhecimento estavam dispersos sobre uma vasta área. Assim, os ribeirinhos transitavam entre comunidades de prática pelas mais variadas razões. Ao longo do rio, ilhas de aprendizado foram se formando de modo a canalizar o conhecimento recentemente criado.

Indivíduos particulares – agenciadores (*brokers*), na linguagem de Wenger (1998) – conseguiram juntar vertentes as mais diversas – de materiais, crenças, percepções, habilidades – em incríveis combinações provenientes de tradições ameríndias (em si mesmas, não particulares), europeias e, na metade do século 18, africanas.

Essas colagens podem ser vistas como “feixes” (*bunches*) no sentido de Webb Keane (2003), afinidades de matéria e valor. Elas expressam o trabalho imaginativo dessas populações, encontrando pontes por sobre as divisões étnicas, raciais e de classe.³ Para além do foco na correlação entre identidades étnicas e conhecimento do ambiente – a abordagem convencional na antropologia amazônica –, reconheço alguns dos feixes que chegaram até o presente, no qual o rio se mostra proeminente.

Localizando uma comunidade de prática na história e ecologia ribeirinha ajuda a avançar a abordagem sobre o aprendizado situado de Lave e Wenger (1991) com relação a certa disposição temporal e espacial. Aqui o termo *taskscape*, literalmente uma paisagem de tarefas em português, criado por Tim Ingold (2000), pode ser usado para abarcar esses feixes de habilidades, técnicas e atividades, bem como suas padronizações e temporalizações num ambiente particular. Apesar disso, o entendimento de Ingold é circunscrito a um local particular; seu paroquialismo desnecessariamente limita a apreciação das vidas que produzem o *taskscape*. Além disso, nenhum significado é dado a como relações sociais dominantes afetam a padronização de atividades. No entanto, a noção de *taskscape* é útil porque permite que características do ambiente natural sejam entendidas como sujeitos. A forte presença do rio tem sido a característica mais constante das sociedades ao longo do Amazonas. Em torno dele, uma cultura das águas se desenvolveu, rica de práticas associadas e significados. Nos últimos três séculos, poderosas formas de anexação e inclusão da região nos circuitos globais de mercadorias criaram o *taskscape* do campesinato ribeirinho e a mutante persistência de seus meios de vida.

Campesinatos históricos amazônicos

Considero o argumento de Lave e Wenger (1991) particularmente útil para entender como as identidades dos atuais moradores de áreas de várzea, os ribeirinhos, são fundadas de uma certa maneira na prática e no valor dado à realização de tarefas (Harris, 2005). Ainda assim, esse reconhecimento não se tornou objeto de reflexão ou expressão verbal. Ao invés disso, o senso de identificação desses ribeirinhos foi expresso por meio da possibilidade de viver usando diferentes habilidades nas várzeas e de um certo orgulho em ser capaz de permanecer como membro de uma comunidade ribeirinha (Harris, 2000). Esta perspectiva de aprendizado situado e de comunidade de prática acertadamente evitou questões de etnicidade e, em particular, escapou de associar uma atividade a uma identidade étnica específica. Estas questões driblaram discussões prévias sobre moradores ribeirinhos (Parker, 1985) ao estabelecer uma conexão intrínseca entre lugar, pessoa, habilidade e etnicidade. Usar um arco e flecha para pescar, por exemplo, foi visto mais como sobrevivência de um passado indígena do que uma habilidade adquirida para um tipo de pesca num certo momento da estação. Claramente, não houve associação entre indígena e arco e flecha de parte de meus informantes. Preferi entender essas práticas recontextualizadas como novos feixes de tecnologia e habilidades (Keane, 2008:115).

Na resolução de alguns problemas analíticos, adotar a perspectiva de comunidade de prática levantou outras questões sobre o caráter histórico de habilidades adquiridas: por que continuar a utilizar arco e flecha quando outras tecnologias estão disponíveis? E, como indicado acima, como alguns tipos de conhecimento – como navegar o rio, por exemplo – foram transmitidos à luz de poderosas forças que romperam as conexões entre passado e presente? Em outras palavras, “sobrevivências” precisam ser confrontadas, mas dentro de um quadro diferente.

A perspectiva de “sobrevivência”, como desenvolvida na antropologia amazônica, é linear e uniforme em sua conceituação histórica (Moran, 1974; Ross, 1978).⁴ Inicia-se na conquista e nas povoações ameríndias ao longo do rio no começo do século 16 e vai até a degradação, no século 17, por doenças e escravização, e então passa à reformulação de sociedades amazônicas miscigenadas dos séculos 18 e 19, quando migrantes da Europa e outras partes da América do Sul chegaram e africanos foram forçados a trabalhar como escravos nas fazendas e residências de família. O século 20 consolidou práticas existentes e padrões econômicos (Castro, 2002), resultando na “cabocloização” do povo amazônico que vivia nas áreas rurais e urbanas. A cabocloização se refere ao caráter campesino e culturalmente miscigenado dessas sociedades (Parker, 1985). Caboclos, nessa

perspectiva, era uma categoria de pessoa separada, merecedora de uma história própria. O termo deriva do tupi e indica alguém que tem origens indígena e branca. Rompimentos são uma parte integral dessa perspectiva. A ruptura do indígena para o caboclo seguiu uma periodização brasileira convencional: missão, colônia, independência e nação (Castro, 2002; Parker, 1985; Ross, 1978).⁵

Repensar essa história e revisar os usos das categorias étnicas me levou às mesmas questões: como poderia haver uma continuidade de conhecimento se essas sublevações foram tão contundentes, e se as descontinuidades afetaram alguns aspectos da vida social mais que outros? Talvez a história da região poderia ser concebida em termos de múltiplas linhas, algumas permanecendo, outras sendo concluídas, e ao mesmo tempo novos fios sendo tecidos. Nesse caso, o analista teria de explicar em que situação essas linhas e feixes associados se tornaram significativos aos participantes. Certamente a questão do poder é central, já que, como resultado da resistência vinda de baixo ou da repressão vinda de cima, atividades e crenças são expressas ou não (Holland & Skinner, 2001).

Este aspecto me levou a conceber a história e a antropologia da Amazônia brasileira em termos de conexões entre diferentes períodos na região (mas não de forma linear e uniforme), entendendo sua história de pós-conquista num contexto transatlântico.⁶ Prestando atenção às histórias entendidas a partir da noção de habilidades (*skilled histories*) e à transmissão de conhecimentos práticos, procuro ficar próximo à experiência daqueles que lutaram para sobreviver e se adaptar em meio a situações traumáticas. Minha hipótese é que eles protegeram o que mais valorizavam e isso os ajudou em sua sobrevivência.

A metade do século 18 é reconhecida como um período de conjuntura crítica na Amazônia brasileira (Guzman, 2009; Maxwell, 2001; Sommer, 2000), bem como para as relações luso-brasileiras em geral (Maxwell, 2004). O Estado português embarcou numa série de reformas, expelindo missionários jesuítas e secularizando todas as missões (nas quais viviam cerca de 20.000 pessoas), proibindo a escravidão indígena e estimulando casamentos inter-raciais, enviando um conselho da inquisição de Lisboa a Belém, onde se estabeleceu por cinco anos, de 1763 a 1768 (Amaral Lapa, 1978). Tal reforma visava ao desenvolvimento econômico e social. Uma nova sociedade de bons cristãos e vassalos trabalhadores era desejada pela monarquia portuguesa. A realidade era inversa, já que indígenas, africanos e pessoas de descendência mista se misturaram de maneiras que não haviam acontecido antes. Aqui forasteiros – em sua maioria camponeses portugueses brancos e pobres – acabaram dependendo de indígenas para sobreviver. Com estes, aprenderam a observar o rio, identificar o movimento dos peixes e utilizar tecnologias indígenas para pescar. Forasteiros introduziram práticas e tecnologias

da Europa. O último período colonial (1750–1820) que se seguiu a essas reformas foi decisivo na fixação dos camponeses amazônicos nas margens dos rios enquanto comunidades permanentes (Roller, 2014; Sommer, 2000).

Sabina, uma famosa xamã da metade do século 18 no Baixo Amazonas, cujo trabalho descrevo mais abaixo, é o produto desse período dramático, quando mudanças ocorreram na escala de relações e o caráter distintivo da Amazônia se tornou mais claro. Um paradoxo se criou: enquanto a Coroa portuguesa procurou alinhar a região, a Amazônia desenvolveu uma forte identidade regional baseada no rio, nas economias que ele concedia e nas relações que ligavam suas comunidades. Abaixo forneço alguns exemplos, mas antes examino a composição destas comunidades, o que é crucial para entender a questão do aprendizado.

Avançando com um novo entendimento acadêmico sobre o período colonial, a historiadora Barbara Sommer escreve que “localidades [ribeirinhas da segunda metade do século 18] não eram agregados aleatórios de indivíduos, mas comunidades formadas por meio de laços enraizados de parentesco” (2000:242). Este quadro coerente de vilarejos é muito diferente daqueles normalmente promovidos por sobreviventes da conquista. Famílias então estabeleceram as bases através das quais as habilidades ameríndias e o conhecimento do ambiente foram transmitidos. Conforme novas tecnologias se tornaram disponíveis – ganchos, enxadas e machados de metal –, demandas por novos produtos eram feitas e habilidades eram criadas. Acrescentando a esta revisão, Roller (2014) mostra como uma mistura particular de mobilidade e enraizamento define o envolvimento destas comunidades com a sociedade colonial. As pessoas se deslocaram em busca de condições que pudessem se ajustar às suas habilidades e evitar o recrutamento de trabalho. Frequentemente, as migrações eram mais para lugares próximos do que para dentro da floresta. A mobilidade ao longo dos rios não estava em desacordo com o surgimento de comunidades, mas era intrínseca ao desenvolvimento e crescimento delas. Tão importantes eram os processos complementares de estar em movimento e criar novos lugares que Roller afirma que uma cultura regional particularmente resiliente foi forjada ao longo dos caminhos d’água. “Esta cultura – e não vontade imperial ou poder estatal – explica melhor por que a maioria das povoações indígenas perduraram como comunidades estabelecidas por todo o século 19 e depois” (2014:4).

Roller (2010) também apontou que as expedições de coleta eram uma importante atividade para a expressão da autonomia indígena na segunda metade do século 18. Apoiados pela Coroa e guiados por um líder canoieiro que geralmente era “branco”, indígenas saíram ao longo das margens dos rios em busca de produtos como cacau, castanha-do-pará, cravo, canela, plantas

medicinais e salsaparrilha. Tão significantes eram esses produtos que a economia regional se centrava na sua exportação até a década de 1790 (Roller, 2010). Os lugares onde esses produtos naturais eram procurados, a navegação e o tempo gasto nas buscas eram decididos pelos indígenas, frequentemente em relação às suas próprias necessidades, como a chance de se comunicar com uma família próxima ou forjar novos contatos afora que poderiam ser úteis se eles escolhessem escapar.

Na volta, suas canoas abarrotadas tinham de viajar até a capital para entregar as mercadorias aos armazéns e receber os pagamentos, que eram divididos entre a tripulação e as autoridades dos povoados. Devido ao conhecimento indígena do ambiente e à capacidade de remar e navegar os rios, estas expedições de coleta forneciam aos homens uma boa dose de controle em suas vidas de trabalho. De fato, segundo Roller, havia preferência por esse trabalho sazonal, mais do que as atividades estabelecidas nos povoados, apesar das dificuldades, como encontrar esposas com outros homens ou ter encontros violentos com índios independentes. Por meio dessas jornadas, redes ao longo do rio eram mantidas, espalhando conhecimento e habilidades entre a esfera da floresta profunda e Belém, a capital. Todos os rios desembocavam em Belém. Não é difícil imaginar que a informação sobre esses lugares era compartilhada conforme as pessoas paravam para comer, descansar e se abrigar. Relações sociais eram consolidadas numa escala ribeirinha, ligando grupos remotos com o coração do mundo colonial. Apesar de as expedições de coleta patrocinadas pelo Estado terem sido realizadas somente até o fim do século 18, expedições privadas persistiram. Estas viagens de longa distância ao longo das águas permaneceram importantes por motivos que iam de celebrar festivais e visitar parentes até localizar novas fontes de produtos e comércio. Estes circuitos continuaram altamente significativos para as redes de pessoas do presente.

Outro breve exemplo mostra como a escala de relações se estendia através do Atlântico. Durante o período colonial, um indivíduo ou grupo podia solicitar diretamente à monarquia em Lisboa, ignorando níveis como o do mais modesto vassalo e o do oficial de alta hierarquia. Mesmo que não de forma regular e numerosa, indígenas na Amazônia “usa(ram) meios legais para defender sua autonomia” (Sommer, 2012:2). Esta defesa significou que um vínculo através do Oceano Atlântico era imaginado e criado por escrito. Este escalonamento de relações em termos pessoais sugere a necessidade de desenvolver estratégias analíticas que reconheçam esses caminhos. Essas redes transatlânticas estavam claramente em evidência no caso de Domingos Alvarez, um africano da periferia do reino de Daomé, conhecido como Mahi, que foi levado para Pernambuco,

nordeste do Brasil, como escravo no início do século 18 (Sweet, 2011). Não só na Amazônia *per se*, a história de vida de Domingos como um especialista ritual que se esforçou por construir comunidades de cura introduz a questão do aprendizado da prática religiosa à minha discussão. Apesar de a evidência ser inconclusiva, Sweet considera que Domingos tinha conhecimento de religião vodú e era provavelmente um sacerdote treinado do culto Sakpata antes de ser forçosamente transferido para o Brasil quando tinha 18 anos. Ganhando dinheiro através da cura, ele comprou sua liberdade no Rio. Com suas habilidades de cura e conhecimento de ervas, ele iniciou seu próprio culto e desenvolveu uma comunidade de pessoas em torno de um altar vodú. Denunciado à inquisição como um médico bruxo, onde ele alegou que foi o poder das plantas que curou e não seus próprios poderes, ele foi sentenciado com o exílio para Portugal, onde provavelmente viveu até seus últimos dias.

A história de vida de Domingos confirma que o Brasil do século 18 estava repleto de pessoas, objetos e práticas deslocadas. Assim mesmo, como os indígenas da Amazônia, Domingos tentou se sustentar sobre suas próprias habilidades para ganhar a vida. As pessoas reutilizaram seus talentos, mas em condições que não foram de sua escolha (Sweet; Nash, 1982). Suas escolhas eram estruturadas por limites institucionais: a lei, no caso dos peticionários; o conhecimento ambiental e os padrões das canoas, no caso das expedições de coleta; a crença de clientes na eficácia ritual, no caso de Domingos. Em cada um, o sistema colonial restringiu suas ações, mas, assim como afirmado por Roller e outros, também forneceu novas perspectivas. Alguns índios e africanos eram extremamente habilidosos em tirar vantagem dele. Nas seções a seguir, vou justapor histórias de vidas de diferentes épocas e lugares que mostram como indivíduos aproveitavam essas oportunidades, combinando conhecimentos rituais e práticos. Essas pessoas levam a um caminho para conhecer, um trajeto conectando o presente e o passado por meio da transmissão e sedimentação de práticas corporais (Connerton, 1989).⁷ Aqui a metáfora do rio é apropriada: o rio conforma espaço e tempo para esses amazônicos históricos e contemporâneos, seja qual for a atividade.

Aprendendo com o rio (o conhecimento em movimento)

Remando rio acima para visitar os pais de Ermiria, o rio estava alto, e seu fluxo, forte. Impulsionar a canoa para a frente requeria um esforço enorme de Andro, um menino de oito anos, e eu. Ermiria estava sentada no banco do meio. De repente, sua calma foi interrompida: ela nos orientou a chegar mais próximos da margem para aproveitar a corrente leve. Direccionamos os remos de acordo. A canoa mudou seu curso, mas a velocidade parecia a mesma. Tive dificuldade

para remar em conformidade com meu parceiro e manter uma linha suave. A força era menos importante do que a habilidade de remar de modo eficiente e simultâneo, coordenando braços, remos, água, canoa e corrente.

Esta pequena cena ilumina o significado de negociar com as correntes. Mesmo que trivial, sem aprender a remar eficientemente, a vida no rio seria impossível. Atividades econômicas e de lazer – pescar e visitar pessoas, só pra mencionar duas – dependem inteiramente desta habilidade. Os ribeirinhos preferem viajar de canoa, mesmo para distâncias curtas. Caminha-se somente quando se vai caçar na floresta ou visitar a cidade, uma preferência identificada também por outros visitantes da Amazônia em tempos passados. Os europeus reconheceram a importância do conhecimento, da força e da técnica dos indígenas sobre o rio e os pagaram muito bem para não ter esses aborrecimentos (Carvalho Junior, 2013; Roller, 2012).

Com a chegada dos europeus, o significado do rio mudou. Apesar da evidência inconclusa, o relato de Carvajal (1988) sobre a viagem de Orellana dá a vívida impressão de que o rio é uma fronteira. As organizações ameríndias de lados opostos do rio pareciam estar em guerra umas contra as outras e bastante apartadas. Com enormes embarcações vindo rio acima, mais regularmente do século 17 em diante, aqueles nas margens devem ter se perguntado que outras “maravilhas” o rio poderia trazer. Será que eles viam um rio e imaginavam um mar? Será que contos sobre a terra além do oceano eram narrados no lugar de onde esses brancos estrangeiros vieram? É improvável que histórias sobre lugares distantes ligados pela água não fossem recontadas de alguma forma pelos índios. Assim, as imaginações desses moradores ribeirinhos, forçados a viver em missões ou sob escravidão, ganharam novos horizontes. O rio acabou por incorporar o conhecimento – e as imaginações – em movimento. A água corrente é um agente, um “atuante” no alinhamento das comunidades, no sentido de Wenger (1998).

Remar uma canoa é uma forma de conhecer o rio e seus fluxos. Ainda assim, verbalizar o processo de aprendizagem dessa maneira faz o rio parecer mais uma entidade abstrata do que uma parte viva e íntima da vida cotidiana. As pessoas limpam seus corpos nele, lavam suas panelas nele, nadam nele, pegam peixe nele, observam-no, bebem dele, só pra mencionar algumas interações regulares. Mesmo que o rio não se reproduza, é como um organismo vivo. Contém vida, assim como a faz ser possível. As interações entre as pessoas e suas paisagens ribeirinhas produziram um estoque de conhecimentos práticos que conecta as pessoas que vivem nelas. Esta comunhão é realizada pela constante relação com o rio, mais do que com a transmissão do conhecimento através das gerações, como veremos. Então, a frase “aprender com o rio” é mais apropriada neste contexto.

O rio se assemelha aos pais (no sentido de pai ou mãe) para aqueles ao longo de suas margens no passado, no presente e no futuro.

O que isso implica? É o rio um pai ou uma mãe no sentido de ser uma figura de autoridade, ou é uma fonte de benevolência, ou um mediador entre gerações e suas perspectivas? Devemos ser cuidadosos e evitar um entendimento etnocêntrico da relação de pais e filhos (Bird-David, 1990), como discutimos abaixo. No momento, é suficiente dizer que as crianças aprendem com o rio no sentido de que aprendem como viver com ele. Isso significa que suas atividades são alteradas conforme a altura do rio e suas mudanças de estação, como a migração de peixe, a reconstrução do porto da casa, o plantio e a colheita, a caça de certos animais. O processo de aprendizado continua na vida adulta, já que a relação com o rio nunca termina.

Este trabalho se refere a como o *taskscape* – o arranjo de atividades relacionadas no tempo – é colocado em prática a cada estação. Crianças aprendem com as alterações do rio; elas precisam realizar várias tarefas para manter a vida nas várzeas. Na verdade, elas ganham uma gramática de orientação espacial e padronização temporal de atividades de trabalho.⁸

Esta constante e incansável percepção sintoniza os ribeirinhos com os seus meios ambientes, mas estas experiências não os fazem capazes de controlar o rio ou compreendê-lo completamente. Hugh Raffles (2002:325) descreve isso bem: “o rio tem tantas vidas que nenhuma equivalência de familiaridade pode conter”. Perigos diversos ficam submersos. Arraias permanecem deitadas no leito próximo ao ancoradouro de casa e lançam suas caudas mortais sobre o pé mal-colocado. A corrente pode levar e afogar o fraco. Árvores nos leitos do rio e bancos de areia embarracam em lugares imprevisíveis. Redemoinhos contêm perigosas entidades invisíveis que podem virar canoas e fazer as pessoas doentes.

É o rio incognoscível do ponto de vista humano? Tenho dito que as sociedades ribeirinhas são ligadas pelas interações comuns com o rio – o rio no sentido de armazém de memórias, habilidades e conhecimento. Mas ele tem também coproduzido tais sociedades à medida que as pessoas realizam suas atividades diárias. As trilhas feitas pelas canoas e pelos remos desaparecem tão logo aparecem. Ainda assim, o traço do esforço humano para fazer a jornada permanece de uma maneira memorável, que eu chamo *taskscape*. Mais literalmente, podemos apontar o rio como um depósito das imagens abandonadas pelos missionários no século 17. Aparentemente, eles queimaram casas rituais e jogaram ídolos de pedra no rio (Bettendorff, 1990; Daniel, 2004). Historicamente, placentas eram jogadas no rio, assim como fetos abortados (Daniel, 2004). Sabemos também que mulheres pertencentes à nação Tapajó que cometeram adultério foram amarradas a pedras

e jogadas no meio do rio como castigo (Daniel, 2004). Durante os tempos de guerra e rebelião, autoridades portuguesas, e mais tarde brasileiras, jogavam centenas, talvez milhares, de corpos nas turvas profundezas dos rios (Harris, 2010). Assim também são as histórias de encontros pessoais com estranhos seres do rio. Botos vinham à terra como homens bonitos, seduzindo mulheres durante festas em vilarejos, e xamãs viajavam sob as águas para resgatar almas perdidas (Slater, 1993).

O rio é um arquivo. Seus tesouros devem ser consultados de modos diferentes às das construções ocidentais de conhecimento. Aprender a viver com o rio no curso da vida de cada pessoa é facilitado pelo recurso a esse armazém de memórias. No sentido de Paul Connerton (1989), os arquivos ribeirinhos ao mesmo tempo inscrevem e incorporam práticas. De um lado, há o corpo externo do rio e, de outro, há o corpo humano e a inconsciente e quase ritual execução de habilidades. Connerton (2011) recentemente discutiu como sociedades que passaram por grandes traumas e sofrimento procuram novas histórias para chorar seus mortos e assim lidar com uma experiência de perda, que de outro modo seria impossível. Ele faz menção ao desenho de uma pista de dança em Charleston, Carolina do Sul, como exemplo. O chão de madeira é pintado de azul e branco, representando o mar e a terra. No meio, há o mapa de todos os lugares que foram importantes para os afro-americanos ao longo dos séculos, oferecendo uma narrativa sobre o tráfico de escravos. A colcha memorial sobre aids iniciada na década de 1980 foi concebida como um projeto de grande escala para incluir os nomes de pessoas que morreram dessa doença, sendo produzida como um empreendimento coletivo, com acréscimos ao longo do tempo. Estes atos materiais contemporâneos atenderam a certas formas de modo que aqueles que estavam em luto pudessem produzir seu próprio tipo de arquivo. O Rio Amazonas tem o mesmo valor para aqueles que vivem próximos a ele.

Fazendo a si mesmo em meio a outros

Desde o primeiro desembarque sobre a costa atlântica que ficou conhecida como Brasil, em 1500, os europeus reconheceram as habilidades indígenas de caçar e pescar (Caminha, 2004). Por isso, alguns dos esforços coloniais foram sempre direcionados a aproveitar os talentos superiores dos indígenas pelo bem da nação-mãe. Mais tarde no período colonial, João Daniel, um missionário jesuíta, considerou que o aprendizado indígena “progrediu imensamente... nas missões e nas casas de brancos, eles aprendem todos os ofícios que lhes mandam ensinar, com tanta facilidade, destreza e perfeição, como os melhores mestres” (Daniel, 2004:341). Certamente, Daniel iria caracterizar a influência branca tão somente

como benéfica. Mas sua reflexão reconhece a improvisação indígena das técnicas e tecnologias europeias. Esse processo envolveu a incorporação de novos elementos dentro de atividades já existentes. Nada poderia melhor indicar o “conhecimento em movimento”: a observação de perto, os comentários dos colegas sobre as variações de prática, o ajuste de habilidades e do emprego de materiais como resultado. Onde puderam, os indígenas desenvolveram suas próprias histórias de destreza, que podem não ter coincidido com os desejos coloniais e missionários, que queriam que produzissem bens para exportação. A seguir, apresento as histórias de vida que exemplificam “a criatividade improvisada das práticas de destreza” (Hallam & Ingold, 2007:14), mas exploro primeiramente a importância de narrar como um modo de aprendizagem e compartilhamento de informação entre crianças e suas redes de adultos e parceiros de trabalho.

Em outro trabalho, escrevi sobre a importância dos jogos infantis. De fato, minha própria introdução a uma povoação na várzea do Baixo Amazonas foi pela participação na vida das crianças, especialmente nas atividades de pesca e natação (Harris, 2005). Nessas situações, o aprendizado de habilidades de vida nas várzeas ocorre praticamente separado do mundo do trabalho adulto, uma característica recorrente em muitas sociedades (Toren, 1999). Chantal Medaets, que também trabalhou no Baixo Amazonas, concebeu recentemente o processo de desenvolvimento nas comunidades ribeirinhas do Tapajós como realizado “apesar dos adultos” (n.d.). Mesmo que as crianças aprendam independentemente, elas dependem de pais e tutores e precisam obedecer a eles. Pouco, se algum, esforço é gasto ensinando às crianças as habilidades para sobreviver. Mas bastante tempo é empenhado pelas crianças para cumprir com as ordens de seus pais – pegar água, lavar louça, fazer limpeza ou entrega, além de outras tarefas. Desse modo, há uma tensão entre grupos de amigos (quase sempre primos), que apoiam uns aos outros conforme crescem, e as relações hierárquicas da vida em família. Especialmente, esta pressão vem à tona quando uma pessoa adquire um cônjuge e está pronta para formar uma família independente (Stoll, 2014).

Tipicamente, na atualidade, crianças de 5 a 12 anos passam suas manhãs na escola ou realizando tarefas domésticas e, durante as tardes, em turmas, ficam ocupadas em incontáveis buscas (durante a estação seca). As primeiras experiências de pesca, por exemplo, são com vara ou linha no ancoradouro de casa (ou da casa, quando o rio está alto). Só mais tarde, elas tomam uma canoa e vão ao rio ou a um lago, e raramente com seus pais, até que tenham mais ou menos 12 anos. A partir daí os meninos pedem para acompanhar os pais nas viagens de pesca. Normalmente, esses pedidos são negados. A criança é deixada a sentir que o momento no qual ela pode ir junto é um presente dos maiores. O pai retém esses prazeres conforme

acredita que é o momento e não ensina nada à criança durante a expedição. Todo aprendizado é realizado na observação e espera. Lá pela adolescência, elas aprenderam pelo jeito mais árduo – por si mesmas, sem instrução ou orientação verbal. Mas acumularam bastante conhecimento prático sobre uma variedade de habilidades. Neste ponto, meninas e meninos normalmente encontram seus próprios caminhos – pelo menos, assim o fizeram no final da década de 1990 e meio da década de 2000. As meninas frequentemente foram para a cidade, para a escola e para o trabalho como domésticas, e os meninos foram trabalhar nos barcos de pesca ou ajudar na criação de gado.

O papel que o rio tem nesse ambiente de aprendizado é investigado pelo estudo de Morelli (2013) sobre crianças na Amazônia peruana. Os Matses têm recentemente procurado por mais contato com a sociedade nacional, assentando-se às margens do rio acima de Iquitos. Como resultado, há a passagem geracional do conhecimento dos pais baseado na floresta e na caça para o aprendizado das crianças em torno do rio (2013:55). Crianças matses agora têm um forte laço emocional com o rio, que é um espaço independente dos adultos no qual eles navegam, pescam e brincam. Estas atividades fazem do rio um recurso fundamental para a “forma das crianças de conhecer e atuar no mundo” (2013:91). Elas aprendem sobre as propriedades materiais da água e usam o rio como sustento. As crianças são mais abertas à sociedade nacional que seus pais, por isso são mais entusiásticas em aprender na escola e conhecer até onde o rio pode levá-las, já que aprendem cedo que o rio traz bens e recém-chegados ao seu povoado. Então, o rio as conecta com outras pessoas e pode ser usado para conhecer e encontrar essas pessoas. É precisamente este sentido de mobilidade e novas formas de identificação que as gerações mais recentes de amazônicos mais abaixo do rio devem ter sentido. (Vale a pena notar a reversão do processo histórico de se deslocar do rio para evitar contato com forças coloniais e o retorno contemporâneo às margens dos rios).

O envolvimento mínimo dos pais no aprendizado no Baixo Amazonas é similar ao caso dos Matses. Essa abordagem autônoma em relação ao aprendizado permite aos ribeirinhos, e outros em situações similares de aprendizado, mais flexibilidade e agilidade dessas habilidades. Embora eu não possa verificar esta afirmação, parece provável que o autoaprendizado entre iguais contribui com o rápido aprendizado de outros tipos de habilidades baseadas em ofícios artesanais, como reconhecido por Daniel (e também Bates, 1863). Cada pessoa é razoavelmente boa em todas as atividades e pode desenvolver seus talentos, improvisando um novo arranjo de habilidades para outras atividades. Em sendo capaz de trabalhar nas várzeas, uma pessoa ganha participação comunitária. De fato, isto é o que está em jogo – permanecer com sua parentela e manter o

grupo de parentesco – ou, no caso dos Matses, estabelecer uma comunidade em torno de novos arranjos de habilidades e percepções. Apesar das revoltas históricas no Amazonas brasileiro e da ausência de descrições detalhadas do aprendizado infantil, eu suspeito que as crianças também aprenderam por si mesmas no século 18 e eram capazes de usar suas habilidades com bom proveito em outras áreas, tendo o mesmo efeito.

O grupo de colegas de uma criança em seus anos de formação continua a ser importante, já que elas crescem e continuam a procurar independência de seus pais autoritários. Na verdade, estes grupos crescem em tamanho e têm significância na circulação do conhecimento. Uma de suas características principais – o narrar de histórias de trabalho, ou, menos frequente, as aventuras pessoais – serve para juntar esses homens. Com exceção das festas, estas eram as ocorrências mais interessantes durante meu trabalho de campo. Enquanto reparavam redes, calafetavam canoas ou se sentavam num bar local, os homens recontavam ricas histórias, narradas com rapidez, muitos efeitos sonoros e gestos para dar ênfase. Afora entreter, estas histórias ofereciam bastantes informações para aqueles presentes. Havia detalhes sobre lugares visitados para encontrar estoques particulares de peixe, onde outros não haviam sido bem-sucedidos; quem tinha qual tipo de barco; quem estava fora pescando. As últimas notícias de pesca, coleta ou caça eram espalhadas por meio dessas histórias (com outras informações), ampliando o que Olivier Gosselain chama de “espaço conhecido”. Ao longo de uma vida inteira estes homens frouxamente relacionados se apoiaram em conhecidos mútuos, frequentemente centrados numa concentração urbana, espalhando-se até comunidades rurais satélites. Conversas em torno de narrativas apresentavam detalhes menores: quem estava vendendo um barco? Quem havia se mudado pra lá? Homens podiam encontrar novos parceiros de trabalho para expedições de pesca, fontes para um produto ou quaisquer outras questões práticas. Mulheres também usavam estas redes, como mostro adiante.

Esta discussão tem sido direcionada à configuração de ambientes de aprendizado. De um lado, a comunidade de prática orienta a incorporação de novos membros e alimenta o desenvolvimento inicial deles. De outro lado, a aquisição de conhecimento entre adultos ocorre numa escala regional, uma continuação dos grupos de amizade da infância. Nestes, os relacionamentos são tão bons quanto a qualidade da informação e o desempenho da história, quando os homens se desafiam. Os rios moldam e facilitam o compartilhamento, pois são concebidos como formas de circulação: um centro leva a outro, e retorna. Há então uma reunião ou constelação de lugares que padronizam essas relações ao longo do rio.

Histórias de vidas de algumas pessoas habilidosas, passado e presente

Já indiquei que estou considerando junto diferentes tipos de habilidades e conhecimento, que se alimentam mutuamente. O seguinte exemplo trata da arte xamânica de curar. Laura de Mello e Souza (2003) sustenta que a feitiçaria colonial (que inclui o xamanismo) deve ser vista num contexto transatlântico, o mesmo mundo no qual Domingos Alvarez obteve proeminência como curandeiro. Esta escala maior é necessária para avaliar a circulação de ideias, percepções e artefatos materiais – por exemplo, amuletos usados no pescoço e pedaços de altares de pedra que conteriam forças poderosas (Sommer, 2003). Com esse enfoque, eu me refiro ao xamanismo amazônico e suas confrontações – oficiais e não oficiais – com o cristianismo local.

O xamanismo pode parecer fora de lugar aqui, mas ajusta-se muito bem como uma atividade similar a um fazer artesanal. No final do período colonial, xamãs estavam muito em demanda para ajudar a curar vários tipos de aflições (Carvalho Junior, 2005; Daniel, 2004). O trabalho de um xamã envolvia ajudantes espirituais, que eram (e ainda são) invocados para ajudar a encontrar a fonte do sofrimento do cliente. Invisíveis e presentes, estes espíritos desciam no corpo do xamã durante a sessão de cura. Poder-se-ia dizer que um grupo de praticantes qualificados trabalharam sobre o paciente diante de uma plateia. Desse modo, o xamã era parte de um grupo maior de curandeiros que aprenderam uns com os outros e aplicaram uma variedade de métodos.

Como os xamãs adquirem seus poderes de cura atraiu muito interesse na antropologia (Lévi-Strauss, 1974; Taussig, 1987). Stephen Hugh-Jones explicitou o elemento idiossincrático de se tornar xamã muito bem: “para saber o que você está falando e fazendo, você deve praticar, você deve aprender com os outros, mas para ser bom, você deve adicionar alguma coisa de você mesmo” (1996:35). Este forte traço pessoal significa que os poderes xamânicos são por vezes postos em dúvida e desafiados, uma insegurança que também é discutida no uso dos poderes xamânicos para o bem ou para o mal. No Grão-Pará, como pessoas com poder de curar aflições com seus poderes especiais aprenderam seu ofício? Hoje em dia, as sessões de cura xamânica atraem observadores para além das comunidades de residência local. Geralmente, à parte do período de treinamento, os xamãs se mantêm separados e procuram consolidar identidades separadas. Dessa forma, eles sabem a respeito de todos, mas procuram evitar contato regular direto. De qualquer maneira, por meio de suas redes de clientes, fofoca e reputação, estão intimamente conectados.

Então, deixem-me apresentar Sabina, uma xamã indígena de Belém, a capital colonial do Grão-Pará durante a metade do século 18. É mais do que provável

que Sabina tenha nascido na área, apesar de se desconhecer seu pertencimento étnico. Ela nasceu ao redor de 1720 e, até a abolição da escravidão dos indígenas, em 1755, era escrava. Suas habilidades de identificar feitiçaria foram procuradas por uma variedade ampla de clientes, incluindo o governador do Grão-Pará, no final da década de 1740, advogados, clérigos, oficiais militares e eminentes proprietários de escravos. Sabina era capaz de encontrar pacotes escondidos em paredes, batentes e jardins, colocados por indivíduos que procuravam causar mal. A elite que procurava seus serviços havia caído em infortúnio ou se tornado enferma, e suspeitava que um de seus escravos lhe havia jogado feitiço. Os relatos eram de que Sabina acusava os empregados domésticos de causar mal e era capaz de reverter o feitiço.⁹

Seus talentos iam para além da adivinhação, já que ela curava clientes de padecimentos físicos, usando sucção e soprando fumo sobre membros, incluindo os do já referido governador. Um cliente teve uma infecção ocular. Para curar, ela jogou fumaça no nariz do cliente, lambeu seu olho e sugou dele uma estranha figura de besta. A cura foi finalizada com a lavagem do olho em água benta da catedral. Muitas pessoas de diferentes povoações tinham Sabina em grande respeito. Era dito que sua capacidade de cura vinha de nascimento e era evidenciada numa cruz no topo de sua boca. Alguns temiam seu poder e permaneciam afastados dela. Ela também fez muitos inimigos entre aqueles que a acusaram de bruxaria. Ainda assim, por mais de 20 anos ela aconselhou e curou uma ampla porção de pessoas em Belém e arredores. Suas atividades foram aceitas e testemunhas não a viam como uma pessoa má. Sabemos de Sabina hoje porque ela chamou a atenção da Inquisição de Lisboa. Seus delatores disseram que ela realizava curas e encontrava pacotes em inúmeras vilas e fazendas a poucos dias de viagem de Belém; porém, ela nunca compareceu perante o conselho, apesar dos inúmeros processos sobre suas atividades iniciando em 1747 e finalizando em 1763. Ela escapou de ser questionada, talvez porque era protegida por amigos da elite que temiam o que ela poderia dizer a respeito deles.

Sabina era uma improvisadora, recorrendo a práticas e objetos que preenchiam seu ambiente visível e invisível. Ela traduzia esferas de significados europeus e ameríndios e reorganizava novos feixes de rituais e práticas de um universo heterogêneo. Com um olho bom para construir pontes entre pessoas e tradições, ela juntou essas experiências múltiplas, de maneira que atraía e convencia outros. Motivada por uma ambição pessoal e de autopreservação, ela forjou um novo papel para si mesma e, talvez, para uma mulher indígena em geral.

O que é excepcional sobre Sabina é seu movimento entre diferentes níveis da sociedade e comunidades geograficamente espalhadas, apesar de seu *status* de

escrava. Nesse importante período da metade do século 18, ela intermediou novas conexões com sua fama de curar e de encontrar o mal escondido em pacotes.¹⁰ Sua mobilidade reflete o tipo de lugar que o Grão-Pará era naquele tempo; e o rio ofereceu o caminho. Mesmo que mais pesquisa seja necessária para entender se Sabina apresentava a si mesma como uma figura híbrida, ela era uma nova pessoa para uma nova era. Seu alinhamento de habilidades rituais e conhecimento de diversos campos era de baixo pra cima, e é provável que ela tenha deixado um rastro que outros seguiram. Ao amalgamar símbolos cristãos e ameríndios, ela encontrou novas conexões sociais e imaginativas entre amazônicos e colocou este mundo dentro de um contexto geográfico e cultural maior, que se propagou para além do Atlântico. De fato, Sabina ajudou a reconfigurar a participação de uma nova coletividade amazônica emergente por meio da redefinição de elementos-chaves nesse mundo. Wenger (1998) reconhece que o trabalho de intermediação é árduo e complexo. Particularmente no caso de Sabina, é a combinação da intensidade e extensão da experiência específica de ser amazônico na metade do século 18 que faz seu exemplo ser tão pungente e a coloca em afinidade com contrapartidas modernas 250 anos depois.

Os séculos 19 e 20 viram uma grande transformação da Amazônia, geralmente por meio de relações de trabalho comercializadas no *boom* da borracha e do desmatamento para o desenvolvimento de estradas e outros tipos de infraestrutura. Áreas ribeirinhas do Baixo Amazonas e suas cidades, no entanto, escaparam dos excessos dessas mudanças, uma vez que a borracha nunca foi produzida lá em grande quantidade e que as estradas tinham um papel menos significativo naquele tempo (Nugent, 1993). De outro lado, o Estado era presente sempre na forma de eleições, normas sobre pesca e propriedade da terra, visitas de saúde e programas educacionais.

Quando conheci Sofia, ela tomava conta de uma casa em Óbidos, uma cidade situada no ponto mais estreito do Rio Amazonas. Ela tinha 62 anos e 12 filhos, “cada um de um pai diferente”, conforme relatou. Sua mãe, de 90 anos, era tida como nascida de uma escrava do interior de Óbidos. A vida de Sofia revela uma característica comum da história amazônica – a mobilidade entre áreas rurais e urbanas próximas e as transformações de uma atividade econômica para outra (WinklerPrins, 2002). Ela nasceu de descendentes de afro-brasileiras numa comunidade rural em 1930. Era uma entre quatro irmãos. Sua mãe deixou seu pai porque ele preferia outra mulher. Sofia se dava muito bem com a mãe de sua mãe num vilarejo próximo das várzeas. Ela se mudou para lá quando tinha 8 anos. Apesar de dizer que trabalhava duro para manter a família de sua avó, ela lembrava-se afetuosamente de suas aventuras explorando o ambiente com seus

amigos de infância. Frequentemente, me contava histórias sobre suas excursões às ilhas próximas para caçar e pescar. Estas eram experiências formativas, como uma exímia moradora ribeirinha. Primeiro, ela ajudou a preparar madeira para vender a barcos a vapor que passavam. Depois, a juta se tornou uma plantação comercial importante (WinklerPrins, 2005). Nesse tempo, Sofia teve sua primeira criança e sua própria residência, perto da de sua avó. Seu trabalho consistia na preparação da fibra de juta, apesar de ela sempre pescar com uma rede de tarrafa e plantar para consumo doméstico. De fato, ela amava tanto pescar que começou a ganhar dinheiro desse modo e, assim, desistiu de plantar juta na metade da década de 1970, adquirindo algumas cabeças de gado. Alguns de seus filhos se mudaram de Óbidos; ela passou períodos maiores com eles e sua mãe, que acabou indo viver lá na década de 1970. Mesmo assim, continuou a ir à sua casa na várzea para trabalhar e por prazer. Ela me contou que aprendeu tudo sozinha, motivada pelo desejo de adquirir novas habilidades e ser seu próprio patrão. Tudo o que ela queria era ensinar as crianças a respeitar os outros e ser independente. Os seus pagamentos de benefícios sociais começaram quando ela tinha 60 anos, em 1992, um pouco antes de eu a conhecer. Ela morreu em 2002 na casa de sua filha, próximo a Santarém.

O resumo da história de trabalho de Sofia cobre um período da história amazônica, quando a demanda externa por seus produtos tinha uma demanda relativamente baixa (se comparada com a da borracha e a do cacau, antes dele). Como resultado, havia pouco controle das formas produtivas por interesses exteriores, por isso não havia concentração de propriedade ou capitalização das relações de trabalho. Ela era livre para se mover entre atividades sem o controle de uma contrapartida masculina, parente ou patrão. Era capaz de superar rupturas, residencial e econômica, readaptando suas habilidades em novos contextos. Sua rede era composta de diferentes comunidades de prática (tanto quanto de grupos residenciais) das quais ela participava. Enquanto exhibe os limites destes grupos, seu caso expõe também o significado capital de crescer numa vila ribeirinha e se capacitar lá. Cada um de seus 12 filhos teve uma vida diferente: algumas rurais, outras urbanas. Como sua mãe, eles escolheram seus próprios caminhos. O poder pessoal dela, se esta é a palavra certa, era dirigido, mais do que a sobreviver, talvez a prosperar, em condições que não eram de sua escolha.

De muitas maneiras, a vida de Sofia seria reconhecida pelos amazônicos do século 18. Eles se identificariam com o jeito como o rio e suas estações foram negociados, a necessidade de se engajar em habilidades múltiplas e o recurso a largas porções de terra e água. A independência da mulher também lhes seria familiar (Sweet, 1982). O movimento agregatório de Sofia por entre comunidades

é similar ao de Sabina. Para Sofia, a mobilidade era parte de sua carreira; ela se mudou assim que cresceu em cada atividade e grupo de trabalho. Livre de laços sociais fortes, Sofia era conduzida pela satisfação da própria prática de habilidades.

Conclusão

Neste artigo, baseei-me em fragmentos de habilidades xamânicas e de subsistência em dois períodos. Entender as trajetórias associadas de aprendizado é saber como relações de escala são construídas por meio de laços pessoais, acesso a recursos e tecnologia. É também entender como indivíduos se articulam com outros por meio de mercados, clientes, elites locais, políticos e proprietários de fábricas. Naturalmente estas relações se transformaram nos últimos 250 anos, com impactos sobre as comunidades e suas estratégias econômicas. Apesar dessas transformações, os lugares de parentela persistiram e alimentaram as novas gerações de praticantes de uma economia diversa e de um ambiente complexo. O limite deste refúgio, se assim o preferir, não é a comunidade residencial, mas as esferas de relações sociais ao longo do rio, traçadas por indivíduos ao longo de suas vidas.

O legado de pessoas como Sabina foi a transmissão de sua recém-descoberta habilidade de refazer o passado no presente. Absorvendo novas influências, pessoas como ela aprenderam a conduzir essas influências para seu próprio benefício, ampliando as relações de conhecimento ao longo dos rios. Esses poderes representaram posições independentes duramente ganhas. O que Sabina fez com o conhecimento xamânico, outras pessoas o fizeram com o conhecimento do meio ambiente. Justapondo essas duas situações históricas e as atividades, chega-se à consideração das rotas arranjadas no presente em termos de aprendizado e relações de escala.

Que lições essas pessoas aprenderam no passado e como tais lições as ajudaram a enfrentar os desafios na Amazônia presente e futura? Acredito que a dádiva de lutas passadas foi ter criado comunidades duráveis. Elas valorizavam o rio, quase como um grande ser pardo e fluido, e mantiveram uma variedade de habilidades. Aqueles à procura de construir uma sociedade mais sustentável e igualitária podiam aprender como essa façanha. Além disso, em algumas partes da Amazônia, há pessoas que procuram recuperar suas afiliações ameríndias (Bolanos, 2010). Elas verão como diferentes gerações ajustaram suas identidades de acordo com as demandas provindas do estado e formaram alianças sem precisar perder tudo e começar de novo. Este desenvolvimento fala da noção de uma Amazônia profunda, que unifica as sociedades históricas (Ramos, 2003).

Recebido em 7/4/2017

Aprovado em 7/11/2017

Mark Harris é professor de antropologia histórica na Universidade de St. Andrews. Obteve seu doutorado na London School of Economics and Political Science em 1996. Recebeu o Philip Leverhulme Prize em 2004. A British Academy publicou seu primeiro livro, *Life on the Amazon* (2000), e a Cambridge University Press publicou *Rebellion on the Amazon* (2010). É autor de vários artigos e organizou *Ways of knowing* (Berghahn Books, 2007), co-organizou, com Stephen Nugent, *Some other Amazonians* (Institute for the Study of the Americas, 2006) e co-organizou, com Nigel Rapport, *Reflections on the imagination* (Routledge, 2014). Foi professor na Universidade Federal do Pará e na London School of Economics.

Notas

1. Esta tradução é uma versão modificada e ampliada do capítulo “Finding connections along the river in the Lower Amazon, Brazil”, de *Knowledge in motion: constellations of learning across time and place*, editado por Andrew Roddick e Ann Stahl e publicado pela University of Arizona Press (2016, pp. 155-178). Sou muito grato à Simone Toji pelos esforços de tradução, e a Andy Roddick e Ann Stahl por compartilhar seus trabalhos e ideias. Agradeço o convite de Carlos Sautchuk de apresentar este trabalho ao Departamento de Antropologia de UnB e os comentários dos participantes, que foram muito proveitosos.

2. Sobre a especificidade latino-americana desta etnogênese, ver Schwartz e Salomon (1996).

3. Algumas delas não foram previsíveis (Harris, 2008).

4. Veja Whitehead (1993) para o argumento original contra uma história unilinear e uniforme da Amazônia.

5. Não nego que existam especificidades nas histórias de cada sociedade, mas sustento que as comunalidades dos seus passados são frequentemente ignoradas.

6. Veja Hemming (1987) para uma perspectiva alternativa de novo.

7. Connerton (1989:102) afirma “que [todo grupo, então, irá confiar aos automatismos corporais os valores e categorias nos quais eles estão mais ansiosos por conservar. Eles saberão bem como o passado pode ser mantido em mente por uma memória habitual sedimentada no corpo”.

8. Sobre as atividades nos núcleos domésticos, ver Castro (2009).

9. Fontes a respeito da vida de Sabina estão no Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT, Lisboa), Inquisição de Lisboa, Cadernos do Promotor 125, 301 e 315; números de processo 13331 e 15969. O caso dela é mencionado em Sommer (2003) e Sousa (2003) e discutido em Carvalho (2005).

10. Xamás foram frequentemente vistos como agenciadores mas, na maioria das vezes, com referência à diferença ou alteridade (Taussig, 1987). O agenciamento de Sabina é quase o oposto, já que amalgamou diferenças.

Referências

AMARAL LAPA, José Roberto (ed.). 1978. *Livro da visitação do Santo Ofício da Inquisição ao estado do Grão Pará (1763–1769)*. Petrópolis: Vozes.

BATES, Henry Walter. 1863. *The naturalist on the river Amazons*. 2 v. London: John Murray.

BETTENDORFF, João Felipe. 1990. *Crônica dos padres da Companhia de Jesus no estado do Maranhão*. Belém: Cejup.

BIRD-DAVID, Nurit. 1990. “The giving environment: another perspective on the economic system of gatherer-hunters”. *Current Anthropology*, 31(2):189-196.

BOLANOS, Omaira. 2010. Reconstructing indigenous ethnicities: the Arapium and Jaraqui peoples of the Lower Amazon, Brazil. *Latin American Research Review*, 45(3):63-86.

CAMINHA, Pero Vaz de. 2004. “First letter from Brazil by Pero Vaz de Caminha, 1500”. In: Kenneth Mills, William Taylor & Sandra Lauderdale Graham (eds.). *Colonial Latin America: a documentary history*. Lanham, MD: Scholarly Resources. pp. 43-58.

CARVAJAL, Gaspar de. 1988. “Discovery of the Orellana River”. In: José Toribio Medina (ed.). *The discovery of the Amazon*. New York: Dover. pp. 167-235.

CARVALHO JUNIOR, Almir Diniz de. 2005. *Índios cristãos: a conversão dos gentios na Amazônia portuguesa (1653–1769)*. Tese de doutorado, Universidade Estadual de Campinas.

_____. 2013. “Índios no cotidiano das colônias do norte (séculos XVII e XVIII)”. *Revista de História*, 168:69-99.

CASTRO, Fábio de. 2002. “From myths to rules: the evolution of the local management in the Lower Amazonian Floodplain”. *Environment and History*, 8(2):197-216.

_____. 2009. “Patterns of resource use by caboclo communities in the Middle-Lower Amazon”. In: Cristina Adams, Rui Murrrieta, Walter Neves & Mark Harris (eds.). *Amazon peasant societies in a changing environment: political ecology, invisibility and modernity*. New York: Springer. pp. 157-177.

CONNERTON, Paul. 1989. *How societies remember*. Cambridge: Cambridge University Press.

- _____. 2011. *The spirit of mourning*. Cambridge: Cambridge University Press.
- DANIEL, João. 2004. *Tesouro descoberto no máximo Rio Amazonas*. 2 v. Rio de Janeiro: Contraponto.
- FERGUSON, Brian & WHITEHEAD, Neil (eds.). 2000. *War in the tribal zone: expanding states and indigenous warfare*. Santa Fe: School of American Research Press.
- GUZMAN, Décio de Alencar. 2009. "Mixed Indians, Caboclos and Curibocas: historical analysis of a process of miscegenation; Rio Negro (Brazil), 18th and 19th centuries". In: Cristina Adams, Rui Murrieta, Walter Neves & Mark Harris (eds.). *Amazon peasant societies in a changing environment: political ecology, invisibility and modernity*. New York: Springer. pp. 55-68.
- HALLAM, Elizabeth & INGOLD, Tim. 2007. "Creativity and cultural improvisation: an introduction". In: _____. (eds.). *Creativity and cultural improvisation*. Oxford: Berg. pp. 1-24.
- HARRIS, Mark. 1997. "What it means to be a caboclo". *Critique of Anthropology*, 18(1):83-95.
- _____. 2000. *Life on the Amazon: the anthropology of a Brazilian peasant village*. Oxford: British Academy/Oxford University Press.
- _____. 2005. "Riding a wave: embodied skills and colonial history on the floodplain of the Amazon". *Ethnos*, 70(2):197-219.
- _____. 2008. "O lobisomem entre índios e brancos". *Revista do Instituto dos Estudos Brasileiros*, 47(setembro):29-55.
- _____. 2010. *Rebellion on the Amazon: the Cabanagem, race and popular culture, 1798–1840*. New York: Cambridge University Press.
- HEMMING, John. 1987. *Amazon frontier: the defeat of the Brazilian Indians*. London: Macmillan.
- HOLLAND, Dorothy & SKINNER, Debra. 2001. *Identity and agency in cultural worlds*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- HUGH-JONES, Stephen. 1996. Shamans, prophets, priests and pastors. In: Nicholas Thomas & Caroline Humphrey (eds.). *Shamanism, history, and the state*. Ann Arbor: University of Michigan Press. pp. 32-75.
- INGOLD, Tim. 2000. *The perception of the environment: essays in livelihood, dwelling and skill*. London: Routledge.

KEANE, Webb. 2003. "Semiotics and the social analysis of material things". *Language & Communication*, 23:409-425.

_____. 2008. "The evidence of the senses and the materiality of religion". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 14(1):S110-S127.

LAVE, Jean & WENGER, Etienne. 1991. *Situated learning: legitimate peripheral participation*. Cambridge: Cambridge University Press.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1974. *Structural anthropology II*. Harmondsworth: Penguin.

MAXWELL, Kenneth. 2001. "The spark: pombal, the Amazon and the Jesuits". *Portuguese Studies*, 17(1):168-183.

_____. 2004. *Conflicts and conspiracies: Brazil and Portugal, 1750–1808*. London: Routledge.

MEDAETS, Chantal. No prelo. "Despite adults: learning experiences on the Tapajós riverbanks". *Ethos*, número especial "Children and Work", coordenado por David Lancy.

MORAN, Emilio. 1974. "The adaptive system of the Amazonian Caboclo". In: Charles Wagley (ed.). *Man in the Amazon*. New York: Columbia University Press. pp. 136-159.

MORELLI, Camilla. 2013. *The river echoes with laughter: how children's ways-of-knowing transform the world and future horizons of Matsigenka people*. Tese de doutorado, Universidade de Manchester.

NUGENT, Stephen. 1993. *Amazonian Caboclo society: an essay on invisibility and peasant economy*. Oxford: Berg.

PACE, Richard. 1997. "The Amazon Caboclo, what's in a name?" *The Luso-Brazilian Review*, 34(2):81-89.

PARKER, Eugene. 1985. "Cabocloization: the transformation of the Amerindian in Amazonia 1615–1800". In: _____ (ed.). *The Amazon caboclo: historical and contemporary perspectives*. Williamsburg, VA: College of William and Mary. Studies in Third World Societies 32. pp. 1-50.

RAFFLES, Hugh. 2002. "Intimate knowledge". *International Social Science Journal*, 54(173):325-335.

RAMOS, Alcida Rita. 2003. "The special (or specious?) Brazilian Indians". *Citizenship Studies*, 7(4):401-420.

ROLLER, Heather. 2010. "Colonial collecting expeditions and the pursuit of opportunities in the Amazonian Sertão, c. 1750–1800". *The Americas*, 66(4):435-467.

_____. 2012. “River guides, geographical informants, and colonial field agents in the Portuguese Amazon”. *Colonial Latin American Historical Review*, 21(1):101-126.

_____. 2014. *Amazonian routes: indigenous mobility and colonial communities in Northern Brazil*. Stanford, CA: Stanford University Press.

ROSS, Eric. 1978. “The evolution of the Amazonian peasantry”. *Journal of Latin American Studies*, 10(2):196-218.

SCHWARTZ, Stuart & SALOMON, Frank. 1996. “New peoples and new kinds of people: adaptation, readjustment, and ethnogenesis in South American indigenous societies (Colonial Era)”. In: Frank Salomon & Stuart B. Schwartz (eds.). *The Cambridge history of the native peoples of the Americas*. Cambridge: Cambridge University Press. v. 3, pt. 2: South America. pp. 443-501.

SLATER, Candace. 1993. *The dance of the dolphin: transformation and disenchantment*. Chicago: Chicago University Press.

SOMMER, Barbara. 2000. *Negotiated settlements: native Amazonians and Portuguese policy in Pará, Brazil, 1758–1798*. Tese de doutorado, Universidade do Novo México.

_____. 2003. “Cupid on the Amazon: sexual witchcraft and society in Late Colonial Pará, Brazil”. *Colonial Latin American Historical Review*, 12(4):415-446.

_____. 2012. “Why Joanna Baptista sold herself into slavery: Indian women in Portuguese Amazonia, 1755–1798”. *Slavery and Abolition*, 34(1):77-97.

SOUSA, André Fernandes de. 1848. “Noticias geographicas da Capitania do Rio Negro no Grande Rio Amazonas”. *Revista do Instituto Histórico Geográfico Brasileiro*, 10:411-503.

SOUZA, Laura de Mello e. 2003. *The devil and the land of the holy cross: witchcraft, slavery, and popular religion in colonial Brazil*. Diane Grosklaus Whitty, trans. Austin: University of Texas.

STOLL, Emilie. 2014. *Rivalités riveraines: territoires, stratégies familiales, et sorcellerie en Amazonie brésilienne*. Tese de doutorado, École Pratique des Hautes Études e Universidade Federal do Pará.

SWEET, David. 1982. “Francisca: Indian slave”. In: David G. Sweet & Gary Nash (eds.). *Struggle and survival in Colonial America*. Berkeley: University of California Press. pp. 274-291.

SWEET, David G. & NASH, Gary (eds.). 1982. *Struggle and survival in Colonial America*. Berkeley: University of California Press.

SWEET, James. 2011. *Domingos Alvares: African healing, and the intellectual history of the Atlantic World*. University of North Carolina Press.

TAUSSIG, Michael. 1987. *Shamanism, colonialism, and the wild man: a study in terror and healing*. Chicago: University of Chicago Press.

TOREN, Christina. 1999. *Mind, materiality and history: explorations in Fijian ethnography*. London: Routledge.

WAGLEY, Charles. 1967. "The folk culture of the Brazilian Amazon". In: Sol Tax (ed.). *Acculturation in the Americas*. New York: Cooper Square. pp. 224-230.

WENGER, Etienne. 1998. *Communities of practice: learning, meaning, and identity*. Cambridge: Cambridge University Press.

WHITEHEAD, Neil. 1993. "Ethnic transformation and historical discontinuity in native Amazonia and Guyana, 1500–1900". *L'Homme*, 33(126):285-305.

WINKLERPRINS, Anoinette. 2002. "Seasonal floodplain-upland migration along the Lower Amazon River". *The Geographical Review*, 92(3):415-431.

_____. "Jute cultivation in the Lower Amazon, 1940–1990: an ethnographic account from Santarém, Pará, Brazil". *Journal of Historical Geography*, 32:818-838.

Resumo

Este artigo trata da aprendizagem de habilidades entre pessoas que vivem ao longo dos rios da Amazônia no estado do Pará, Brasil. Aborda as relações regionais de aprendizagem e seus contextos de forma histórica e concentra-se nas atividades de pesca e cura xamânica. A questão que anima este artigo é esta: dadas as rupturas da história da Amazônia, como as habilidades foram transmitidas de uma geração para outra? Minha resposta explora o papel do rio nas habilidades de aprendizagem e na formação de vidas e na maneira como alguns amazônicos do século XVIII improvisaram o conhecimento e os recursos materiais da época e como alguns de seus descendentes construíram esse legado cerca de 250 anos depois. Compreender esses caminhos de aprendizagem é saber como relações de diferentes escalas são construídas através de laços pessoais, acesso a recursos e tecnologia. O rio fornece a estrutura para essas escalas.

Palavras-chave: Amazônia, aprendizagem, habilidades, história, antropologia.

Abstract

This article is about the learning of skills among people who live along the rivers of the Amazon in the state of Pará, Brazil. It addresses regional learning relations and their contexts in an historical manner and focuses on the activities of fishing and shamanic curing. The question animating this article is this: given the ruptures of Amazonian history, how have skills been transmitted from one generation to the next? My answer explores the role of the river in learning skills and shaping lives, and the manner in which some 18th-century Amazonians improvised the knowledge and material resources of the time, and how some of their descendants have built on this legacy some 250 years later. To understand these pathways of learning is to know how relations of different scales are built through personal ties, access to resources, and technology. The river provides the framework for these scales.

Key-words: Amazonia, apprenticeship, skills, history, anthropology.

Fechados no quarto de espelhos: o perspectivismo ameríndio e o “jogo comum” da antropologia

Filipe Verde
ISCTE-IUL

Pon my word, Watson, you are coming along wonderfully. You have really done very well indeed. It is true that you have missed everything of importance, but you have hit upon the method.

Arthur Conan Doyle

There seems to be a dilemma: either we anachronistically impose enough of our problems and vocabulary on the dead to make them conversational partners, or we confine our interpretive activity to making their falsehoods look less silly by placing them in the context of the benighted times in which they were written.

Richard Rorty

Intellectual impostures always require convoluted jargon, whereas fundamental values can normally be defined in clear and simple language.

Simon Leys

A história é, todos o sabemos, imprevisível, e assim, contra intenções, expectativas e antecipações, desembocamos sempre em circunstâncias inesperadas. É o que acontece quando consideramos o presente da antropologia à luz da história que a ele conduziu. Se atentarmos às expectativas que muitos desenvolveram nos últimos, digamos, 30 ou 40 anos, a antropologia já se devia ter diluído numa pan-etnografia da modernidade e de todos os cruzamentos do local e do global tendo em vista cumprir a sua missão político-relativizadora de trazer à atenção todas as dimensões alter, marginais, subalternas e minoritárias da contemporaneidade. Em vez de aldeias, fluxos; em vez de lugares, não lugares; em vez de instituições, processos instituintes; em vez de identidades, processos de construção e afirmação identitária; em vez de reflexão, militância e por aí fora... Em certo sentido, a história deu razão a quem assim antecipou o caminho que a antropologia havia de tomar, neste tempo em que é já muito remoto o laço (existirá ainda algum?) que une o que Malinowski e Boas faziam entre os trobriandeses e os Kwakiutl, e o que fazem os militantes pan-etnógrafos multissituados e não situados da contemporaneidade.

No entanto, contra essas expectativas, ainda perduram nos departamentos de antropologia alguns núcleos que mantêm um sólido vínculo ao passado, e em termos que por vezes são eles próprios inesperados. Afinal, nas páginas que se vão escrevendo hoje em antropologia há muitos caçadores-recolectores e sociedades tribais, como há também, apesar do seu tantas vezes proclamado fim, muita teoria, aliás solidamente ligada à história teórica da disciplina e aos seus temas clássicos. Por detrás e indiferente ao carácter festivo das rupturas e reinvenções que se foram sucedendo, esteve sempre um fio condutor, um elemento fundamental de permanência, sem o qual faria hoje muito pouco sentido tomar a antropologia como objecto de reflexão. Contra a dispersão temática e a negação das fronteiras disciplinares, resistente a mil modas e transgressões que atravessaram, a antropologia, e o que merece por isso ser assim chamado, tem permanecido fiel a um conjunto circunscrito de problemáticas e de estratégias-tipo para lidar com elas.

Parece consensual que o que mais importante se faz hoje no quadro da teoria antropológica foca esse tópico, que constantemente se foi procurando transcender mas foi sempre teimosamente permanecendo, que é o da elucidação de como é possível pensar congruente e fecundamente a relação entre natureza e cultura, o conteúdo de uma e outra noção e o modo como confinam o que é, e como entendemos o que é, ser-se humano. Ingold tem sido aquele que o tem feito de forma mais consequente – e a forma é tanto mais consequente quanto mais revela como seria saudável deixarmos para trás esse vício de pensamento. Mas, na etnologia brasileira, a questão foi elaborada em termos que a recombinaaram com os velhos mas entretanto renovados tópicos do totemismo e do animismo, num esforço de transformação significativa dos termos do debate. Falamos evidentemente do lugar onde desembocou a copiosa etnografia das sociedades sul-ameríndias da segunda metade do século XX, o chamado perspectivismo ameríndio, tal como exposto em sucessivos textos pelo seu criador, Viveiros de Castro, e por um vasto número de epígonos.

Muitas das linhas que se seguem tomam por referente o perspectivismo e a sua “reconceitualização radical” do que devemos entender por natureza e cultura – e, por tabela, sobre a própria antropologia – e são um esforço honesto de apresentar as suas ideias-mestras de forma clara. Não é contudo nem o perspectivismo nem os pormenores da sua cada vez mais complexa elaboração e especulação “metateórica” que nos interessam centralmente. Este não é um texto de um adepto mas de um crítico; mais do que isso, é um texto de alguém a quem a literatura perspectivista entedia profundamente. O masoquismo que me pode invadir por momentos não é suficiente para integrar na discussão as múltiplas derivações (pós-estruturais, ontológicas) a que, pela mão de Viveiros de Castro e outros, o tema foi e vai sendo

sujeito.¹ Fixo com atenção o que basta: o perspectivismo *ab ovo*, nos primeiros passos da sua formulação pela mão de Viveiros de Castro. Parece-me uma decisão adequada: evito o aborrecimento de uma leitura detalhada das demasiadas páginas que se vão escrevendo sobre o assunto, sem deixar de contemplar o essencial – porque é logo aí que está contido o conjunto nuclear de ideias de que nenhuma dessas elaborações posteriores vai abdicar ou deixar de tomar como fundamento.

O perspectivismo nasce com estrépito revolucionário – “radical” é um adjetivo que Viveiros aplica frequentes vezes às suas ideias e empreendimento – e, como revolucionário que se pretendeu, quis abrir uma brecha entre o passado e o futuro da antropologia. Para trás ficaria o que Viveiros de Castro chamou de “jogo comum” da disciplina, estéril e esgotado, pela frente um outro jogo, que sem dúvida pareceu prometer a muitos conferir à prática antropológica um novo e mais aprofundado sentido. Naturalmente, o sucesso do empreendimento dependeu disso mesmo, da sua capacidade de captar seguidores e, como é habitual na academia, os seguidores apareceram, e em tal número que depressa o perspectivismo, mais do que se instituir, se tornou uma ortodoxia, e o que passou um dia por incomum ameaça desse modo tornar-se comum – e talvez isso assim seja porque foi sempre afinal isso mesmo, comum.

Com efeito, o perspectivismo é muito menos radical do que os membros do culto acreditam ser. Viveiros de Castro promete ciência revolucionária – tão revolucionária que às vezes se apresenta como anti-ciência –, mas na verdade faz ciência normal. Para Kuhn, lembremo-lo, as mudanças paradigmáticas são concomitantes de uma mudança de *gestalt*, uma teoria revolucionária é aquela que, vinda de uma mente crítica, inquieta e inventiva, traz uma outra concepção do domínio dos fenómenos que abarca, e a sua reconstrução da história da ciência (da física, a rigor) sustenta-se no contraste entre esses momentos revolucionários excepcionais e o curso rotineiro e não crítico da “ciência normal” – ou, como poderíamos dizer aqui, “comum”. Os membros do culto perspectivista parecem acreditar que são agentes de uma revolução, mas a diferença que existe entre eles e os defensores do couraçado da antropologia que tomaram de assalto é, digamos, do mesmo grau da que separa metodistas de batistas – afinal, apenas diferentes versões do mesmo credo. Por detrás dos *slogans* (o mais fascinante para mim é o de que seria a via da “autodeterminação ontológica dos povos do mundo”) e de um vocabulário novo e cada vez mais abstrato, o perspectivismo limita-se a reinstalar o que nunca deixou de estar instituído. Longe de instalar uma nova *gestalt*, ele prolonga velhos pressupostos e rotinas – e é esse, tendo por pretexto o perspectivismo, o tema deste ensaio, o “jogo comum” da antropologia e os equívocos e as limitações que lhe são intrínsecos.

Você acredita que os pecaris são humanos?

Segundo Viveiros de Castro, o perspectivismo é o resultado de uma síntese teórica construída a partir de uma multiplicidade de trabalhos etnográficos realizados na bacia amazônica por vários antropólogos. O que a seu tempo reclamará a ambição de abarcar o “fundo cultural comum das sociedades ameríndias” – o projeto que já Lévi-Strauss perseguira por via da mitologia – tem por ponto de partida uma ideia que alguns desses trabalhos etnográficos de uma forma ou outra encontraram. A ideia em causa, indissociável do complexo xamanístico, é a de que não são apenas os seres humanos que se concebem como tais. Os animais e os espíritos veem-se e concebem-se a si mesmos do mesmo modo e vivem, portanto, em mundos que replicam social e culturalmente o mundo humano. Além disso, ponto significativo, uns e outros são capazes de reconhecer no mundo a presença de animais e espíritos – e é a nós humanos que eles veem como tal. Aí, em contraste simétrico com o nosso sistema de ideias, a natureza não seria uma, mas plural (uma pluralidade que se expressaria na diversidade dos corpos), e correspondentemente, a cultura não seria plural, mas uma (dado que sobre essa diversidade dos corpos pairaria uma condição humana e cultural comum). Em vez de culturas múltiplas, uma só cultura; em vez de uma só natureza, múltiplas naturezas. Em corpos diferentes (ou até na ausência de corpos), um mesmo habitante, alguém que se concebe, seja homem, jaguar, árvore, nuvem ou espírito, como um *sujeito*.

A última grande imagem do pensamento ameríndio fora criada pelo predecessor-fetiche de Viveiros de Castro, Lévi-Strauss. Segundo este, o pensamento ameríndio, representante de uma “ciência do concreto” sustentada numa “lógica das qualidades sensíveis”, operaria à maneira de um caleidoscópio, combinando e recombinao os materiais da realidade sensível e produzindo a cada uma dessas combinações uma expressão possível de um padrão último e sintético que seria a impressão digital do “Espírito Humano”, definido em termos kantianos, isto é, dos seus princípios estruturais/estruturantes. O caleidoscópio representa as leis universais e constantes da natureza e do “espírito humano” que dela faria parte, as combinações resultantes o modo variável como a cultura, as culturas, a organizam classificatoriamente, sobretudo no quadro da mitologia, o domínio privilegiado de exercício da lógica transformacional aí em ação.

A imagem do pensamento ameríndio que Viveiros de Castro propõe é outra. Ainda um jogo de espelhos, mas onde cada elemento neles reflectido permanece fixo e, ponto significativo, é um sujeito. O pensamento ameríndio é como um quarto de espelhos onde se refletem homens, animais e espíritos (por vezes também plantas e fenómenos naturais, igualmente sujeitos), mas onde todos se

vêm de um mesmo e simultaneamente diferente modo. Todos humanos para si mesmos, nenhum humano para os outros, cada um deles vê-se e compreende-se como os outros o não veem e compreendem. Mas, porque de um jogo de espelhos se trata, as imagens das três perspectivas multiplicam-se até ao infinito, porque se o animal se vê como humano e me vê a mim como animal, sabe então que me vejo como humano e a ele como animal – incluem-se ainda os espíritos na equação. O que define então o humano, essa condição que homens, animais e espíritos são para si mesmos? É o facto de todos ocuparem o quarto de espelhos e terem assim *uma perspectiva* sobre si e os outros e de, por a terem, serem sujeitos, pessoas e, portanto, humanos. Em vez de uma organização lógica, sintática e transformacional das categorias do sensível à maneira naturalista (tal como concebido por Lévi-Strauss), o pensamento ameríndio seria a expressão de uma lógica pronominal semanticamente carregada que desenha uma cosmologia multinatural e monocultural. A visão é sem dúvida inaudita e, para Viveiros de Castro, prenhe de consequências.

Como vimos, Viveiros de Castro alerta-nos frequentemente que o que quer fazer não é “jogo comum” da antropologia, juntar-se meramente ao “jogo de linguagem” e às regras a que a disciplina tem permanecido fiel. E o modo de compreender o jogo que recusa e o que propõe em alternativa é explorar o significado de um episódio por si descrito que envolve um diálogo com uma aluna, que a certo momento de uma conversa lhe teria perguntado: “você acredita que os pecaris são humanos?” A sua resposta foi: “claro que não, eu só acredito em átomos e genes, na teoria da relatividade e na evolução das espécies, na luta de classes e na lógica do capital”. Uma resposta que reconhece, porém, ter sido “perversa e algo mentirosa”, porque, na verdade, e embora não acreditasse que os pecaris eram humanos, “tomava perfeitamente a sério essa ideia”. Viveiros de Castro seguiu assim o preceito relativista da antropologia e de todos os seus predecessores desde pelo menos Malinowski e Boas, que, profissional e metodologicamente, “levaram a sério” tudo o que ouviram dos seus informadores nativos. Mas a aluna voltou à carga: “mas como você pode levá-los a sério se só finge acreditar no que eles dizem?” Viveiros de Castro reconhece que sentiu a pergunta como uma “intimação de hipocrisia” que o obrigou a “refletir”, dado estar “convencido que essa questão é absolutamente crucial”, embora “não seja nada fácil respondê-la bem” (2002:132-133). A razão de ser deste ensaio é o reconhecimento de que a questão em causa é de facto crucial, embora por motivos muito diferentes daqueles que Viveiros de Castro e os antropólogos tendem a supor – e também que é muitíssimo fácil responder-lhe bem se recusarmos de facto o “jogo comum” da antropologia.

Claro que não acredito, mas...

O que a pergunta da estudante traz para consideração é uma alternativa que parece ser a origem de todas as “perversões” e “mentiras” antropológicas. Ou ela é respondida nos termos do pensamento índio, e os peçarís são humanos – ou pelo menos veem-se e compreendem-se como tais, porque aí nada é o que parece e tudo se pode transformar noutra coisa –, ou é respondida nos termos do nosso pensamento de conhecedores de Darwin e Einstein, e nesse caso, *evidentemente*, os peçarís não são humanos, são, só, peçarís. Para aquele que contemple essa alternativa de forma inocente, dir-se-ia que a questão terminaria aí. Mas, obviamente, não termina, porque estamos perante uma instância, entre tantas, do que tem alimentado as reflexões e perplexidades que os antropólogos vão tecendo sobre como entender a sua disciplina. Essa ideia e outras semelhantes parecem confrontar a antropologia com um limite que não deixa de fascinar, e obnubilar, os seus praticantes. Não porque não se possam entender, dado que todos os que são capazes de usar o verbo ser e conheçam o sentido das palavras utilizadas podem perceber o seu significado, mas porque reconhecer o seu significado não implica que sejamos capazes de *acreditar* nelas.

É por isso que a primeira resposta de Viveiros de Castro à pergunta da estudante foi “claro que não” – o que é verdade para nós que não somos índios são outras coisas: átomos e genes, a física, a biologia e a escatologia marxista, para retomar os seus próprios exemplos. Não há nada de problemático nisso. A vida oferece-nos abundantes encontros com ideias que consideramos falsas – e todos conhecemos o modo automático e displicente como habitual e, simplesmente, as ignoramos. Porém, num gabinete universitário de antropologia as coisas não se passam assim. Passam-se de um modo muito diferente, dado que o direito a ocupá-los exige uma longa aprendizagem de que é necessário, porque epistemologicamente útil e moralmente virtuoso –, “levar essas coisas a sério”.

O resultado prático dessa atitude, que é a marca da identidade profissional do antropólogo e a marca de água da identidade relativista da sua disciplina, foi lapidarmente descrito por Hollis, no quadro dos debates antropológicos sobre a noção de “racionalidade” que, desde os anos 1970 (senão desde sempre), está no centro dos debates sobre a epistemologia da disciplina.

A estratégia geral parece ser: assumir nada, esperar encontrar crenças que se nos afiguram como irracionais; mas fazer sentido delas tornando-as racionais no seu contexto local. Como resultado, as outras culturas emergem globalmente como racionais, desde que a racionalidade seja adequadamente temperada com um modesto elemento de relativismo (Hollis, 1994:232).

A questão teórica geral da antropologia, nas suas múltiplas versões, sempre foi a de definir a natureza do contexto que tem a propriedade dir-se-ia mágica de converter o irracional em “aparentemente” irracional, em algo que, localmente, é “racional” e “verdadeiro” – embora de uma forma sempre própria e diferente da nossa, daí as aspas. Variando os vocabulários teóricos (funcionalistas, culturalistas, materialistas, estruturalistas, cognitivistas ou interpretativos), trata-se sempre, como o assinala Viveiros de Castro, de explicar e interpretar os mundos outros em termos que lhes são *extrínsecos* – dado que em nenhum deles se sustêm e (ao que tudo indica) acredita em tais ideias em função do reconhecimento de que elas são funcionais, adaptativas, um *output* da arquitetura cognitiva do cérebro, ou uma expressão figurada que devolvida à literalidade é, digamos, plausível.

O incômodo é que há crenças que, por mais relativismo que se vá acrescentando ao modo como olhamos para elas, não deixam de permanecer aos nossos olhos como irracionais, ou, dito de outro modo, como não passíveis de poder ser integradas em algo que possamos, no nosso perfeito juízo, considerar como plausível, realista, em suma como verdadeiro, no sentido pragmático em que seja integrável no entendimento do mundo que vai guiando os nossos projetos e ações. O antropólogo pode produzir ou guiar a sua investigação por uma teoria da feitiçaria ou da adivinhação, mas isso jamais implica que a feitiçaria e a adivinhação se tornem opções válidas para a sua orientação na vida, e se algum deles se torna feiteiro ou entra a adivinhar o futuro, o caso é meramente psiquiátrico. Como disse Gellner (1995), o antropólogo que perante um júri académico defendesse a ideia de que algo “aparentemente irracional” na comunidade por si estudada na verdade não é irracional nem na aparência, porque “é mesmo assim”, seria reprovado. E a primeira e espontânea resposta de Viveiros de Castro à estudante é, inevitável e genuinamente, “não, claro que não.”

A prontidão da resposta mostra bem que a dificuldade não está na pergunta que a suscita, mas na atitude não genuína e especificamente antropológica que faz com que, em vez de seguir em frente e em busca de algo que – sim, claro que sim – considere ser verdadeiro, relevante e instrutivo, o antropólogo permaneça atolado no dever inconsequente de conferir a ideias desse tipo uma relevância que elas não têm e nunca terão. Não podendo reconhecer sem hipocrisia e sem mentir a si mesmos a verdade de ideias desse tipo, os antropólogos jogaram o jogo comum da antropologia, na busca virtuosa e insana de traçar o contexto que permite explicar – e assim justificar – por que alguém crê nelas, e foram assim produzindo construções teóricas inevitavelmente holistas, isto é, contextualizadoras na sua orientação e visando a produção de explicações extrínsecas, que lhe permitem cumprir essa finalidade.² Não é preciso assinalar o paternalismo de uma tal

atitude e o quanto ela pressupõe, como diz Viveiros de Castro, “uma vantagem epistêmica sobre o nativo” que leva ao “epistemocídio” do seu pensamento – uma outra coisa manifestamente pouco condizente com o ecumenismo relativista que define a antropologia.

O perspectivismo de Viveiros de Castro resulta da saudável e prometedora decisão de “recusar esse jogo”. Como nos diz, e nós subscrevemos, o *modus operandi* holista e contextualizador como horizonte último das “explicações” antropológicas não ensina nada sobre o que pode importar saber sobre os outros – talvez porque diz demais sobre os antropólogos e os seus vícios de pensamento e de menos sobre esses outros. “Levar a sério uma afirmação como ‘os pecaris são humanos’, nesse caso, consistiria em mostrar como certos humanos podem levá-la a sério, e mesmo acreditar nela, sem que se mostrem, com isso, irracionais — e, naturalmente, sem que os pecaris se mostrem, por isso, humanos. Salva-se o mundo: salvam-se os pecaris, salvam-se os nativos, e salva-se, sobretudo, o antropólogo (Viveiros de Castro, 2002:134). Nem mais – só falta acrescentar que, como argumentaremos, o antropólogo não se salva assim da irrelevância.

Em vez desse jogo assimétrico, Viveiros de Castro quer jogar um outro, que seria simultaneamente “uma experiência de pensamento e um exercício de ficção antropológica” (2002:123). O seu projeto é o de produzir uma “antropologia simétrica” que institui uma continuidade epistêmica, e portanto uma relação equivalente e não hierárquica, entre o naturalismo ocidental e o perspectivismo ameríndio – a “etnoepistemologia” que subsume o totemismo e o animismo que Descola (redefinindo essas velhas noções que remontam aos tempos evolucionistas) identificou como dois modos de objetivação da natureza. Para instituir essa simetria e continuidade epistêmica, haveria primeiro que tudo que tomar as ideias indígenas como *conceitos*, de modo a “recusar sua explicação em termos da noção transcendente de *contexto* (ecológico, econômico, político etc.), em favor da noção imanente de *problema*, de campo problemático onde as ideias estão implicadas” (2002:123).

Mas a atenção às ideias indígenas como conceitos seria apenas o primeiro passo para o objectivo de atingir o que está aquém destes: “o solo pré-conceitual ou o plano de imanência que tais conceitos pressupõem, os personagens conceituais que eles acionam, e a matéria do real que eles põem” (2002:123). Procura-se assim inquirir “não o modo de pensar indígena mas os objetos desse pensamento, o mundo possível que seus conceitos projetam” (2002:123). Inquirir os modos de pensamento acaba sempre por confundir-se, como vimos, com identificar os princípios da sua determinação à luz de ficções teóricas que Viveiros de Castro quer deixar para trás – “cognições individuais, representações coletivas, atitudes

proposicionais, crenças cosmológicas, esquemas inconscientes, disposições incorporadas” (2002:123). Inquirir sobre os conceitos indígenas, pelo contrário, garantiria a procurada continuidade epistêmica e as possibilidades que ela projeta, por quê? Porque muito conformemente à ideia ameríndia de uma cultura única e de uma natureza plural, os “personagens conceituais” e a “matéria do real” que os conceitos “põem” sendo um “mundo possível” não são uma “visão do mundo”, entre outras visões alternativas associadas a diferentes culturas.³ Mas, se a “matéria do real” posta pelos conceitos não é uma visão do mundo, o que é então?

Segundo Viveiros de Castro, o seu jogo não é o das “representações”, mas o da “*construção e expressão* de mundos”, um jogo, dir-se-ia, infinitamente aberto. Com efeito, colocar em equivalência epistêmica os conceitos nativos e antropológicos tem por finalidade explícita colocar uns e outros sob tensão, uma tensão que seria generativa, no sentido em que cada nova “experiência e ficção antropológica” seria produtora de conceitos. Afinal – como o reconhece Viveiros de Castro num raro momento conservador ou pelo menos não radical –, foi isso que a antropologia sempre fez apesar das premissas equívocas que a guiaram: construir conceitos que, com diferentes graus de abstração e distanciamento dos conceitos indígenas, sempre retiveram no seu interior a assinatura destes – “mana, totem, kula, gumsa/gumlao ... dom, sacrifício, parentesco, pessoa ... animismo, oposição segmentar, troca restrita, sismogênese” (2002:126).

A antropologia que constrói e expressa mundos tornar-se-ia assim, segundo Viveiros de Castro, “um poderoso instrumento filosófico”. Criando conceitos, a disciplina poderia aliás desempenhar o papel de libertar a “nossa filosofia” da sua “dimensão etnocêntrica” ao produzir, como sugeriu Ingold, “uma filosofia com gente dentro”, uma “geofilosofia” produtora de uma “filosofia imaginária com selvagens reais” (2002:128). Seja como for e por instrumental que possa ser para uma futura filosofia não etnocêntrica (um encantador oximoro), a antropologia de Viveiros de Castro não deixa de reclamar uma filosofia palpitante do presente, procurada em Deleuze, o autor (por vezes com Guattari) que sempre o acompanha nesses passos, que o conduzem por caminhos caracteristicamente vagos e opacos que convidam menos a um confronto com ideias que à entrada no reino das significações misteriosas de um mundo densamente enigmático. E a necessidade de incorporar uma tal filosofia nessa antropologia parece uma vez mais prender-se com o que está em causa na pergunta da estudante e com a dificuldade que o antropólogo tem em responder-lhe sem cair em alternativas inconciliáveis e em alguma espécie de “mentira” e “hipocrisia”.

Voltemos portanto aos pecaris, visto que na antropologia não há meio de os evitarmos ou deixarmos de encontrar. Para Viveiros de Castro, o problema

de ideias como a de que os pecaris são humanos não tem a ver – claro – com qualquer dificuldade de tradução. Nós percebemos a ideia, qualquer um que conheça o significado das palavras é capaz de a apreender imediatamente. O problema também não tem a ver com o facto de ela não poder conduzir a algum *consenso* (parece aliás impossibilitá-lo), porque não se trata de algo que deva ser concebido como um *diálogo* entre os modos, sempre assumidos como diferentes (mais do que diferentes, haveria uma “divergência irreductível” entre eles), como índios-perspectivistas e antropólogos-naturalistas pensam e objectivam a cultura e a natureza. Sempre seguindo Viveiros de Castro, não se tratando de um problema de tradução ou de consenso dialógico, o que essa ideia convida a fazer é, como vimos, dissolver a distinção entre o que é “imaneente e extrínseco” ao objeto e de “devolver ao nativo a sua condição de Sujeito” – mas de um sujeito que, não sendo um mesmo, é “Outrem” – a figura central do enigma. Outrem “não é ninguém, nem sujeito nem objecto, mas uma estrutura ou relação, a relação absoluta que determina a ocupação das posições relativas do sujeito ou objecto por personagens concretos, bem como a sua alternância: outrem designa a mim para outro Eu e outro eu para mim” – Outrem é, em suma, “o conceito de ponto de vista”, a “expressão de um mundo possível” que “não existe atualmente fora da sua expressão em outrem” mas que é “atualizado por um Eu” (2002:118). E o conceito de ponto de vista na perspectiva deleuziana, o que consagra não é assim o *dictum* habitual da antropologia da “relatividade do verdadeiro, mas sim da verdade do relativo”. O que é a verdade do relativo? Para Viveiros de Castro, “*a verdade do relativo é a relação*”, como “atualização das virtualidades insuspeitas do pensar”.

Num tal quadro “filosófico”, a pergunta da estudante e a sua possível imputação de hipocrisia não é tanto respondida como pretensamente dissolvida. Em certo e importante sentido, parece ser esse aliás o horizonte último de todo o empreendimento “metateórico” de Viveiros de Castro. Se a verdade está na relação como relação, deixamos de supor que ela esteja de algum dos lados dos termos-conteúdos que a criam e integram, ou tão pouco que haja que escolher entre um ou outro – nem do lado do nativo que crê que os pecaris são humanos, nem do lado do antropólogo que descrê em tal em função de um saber (científico) que é, afinal, “essencialmente arbitrário, para não dizer burro”. Assim, o professor pode chegar a fazer compreender a estudante que perguntar sobre as crenças e descrenças de um ou de outro é um “category mistake, equivalente a perguntar se o número dois é alto ou verde”. É que, segundo Viveiros de Castro, “a crença do nativo ou a descrença do antropólogo não têm nada a fazer aqui” (2002:134). Ou, mais precisamente, embora a crença deste último (ou melhor, a sua descrença na crença do nativo) tenha o papel de despertar o seu interesse na ideia de que os

pecaris são humanos, ela deve, como o “saber burro” que a sustenta, “parar aí”. Daí para a frente teríamos apenas a promessa de saber que “não sabemos” e de ver brotar os tão procurados novos conceitos e construções do mundo – embora, confesso, leituras e releituras dos textos perspectivistas de Viveiros de Castro e de alguns dos seus epígonos me tenham sempre deixado a sensação de nunca ter encontrado o mirífico “conceito” e o mundo que ele construiria.

O que Viveiros de Castro parece não estar a considerar é que o antropólogo transporta consigo uma outra crença e convicção que, porém, nunca é verdadeiramente trazida a um escrutínio crítico – justamente aquela segundo a qual é preciso “levar a sério” ideias que, genuinamente, não pode levar assim. Será possível, de uma vez por todas, tirar o esqueleto do armário e, então sim, mudar de jogo – isto é, pensar a antropologia, a nossa relação com os outros, a partir de ideias que possamos levar a sério sem hipocrisia ou sem mentirmos a nós mesmos?

A persistência e os equívocos da teoria

É uma evidência que os seres humanos só procuram explicar o que não compreendem. O que se compreende é por definição aquilo que, por isso mesmo, por ser compreensível, não suscita uma intenção dessa natureza. Assim, foi o facto de o colapso da cosmologia e da física ptolomaica e aristotélica ter tornado o universo e o mundo físico incompreensíveis que aguçou a curiosidade de que havia de nascer a física moderna. E como o universo e os fenómenos físicos, a combustão, a morfologia dos seres vivos ou a distribuição das massas terrestres e dos estratos geológicos. A seu tempo, passo a passo, as ciências que resultaram da vontade de dar compreensão a esses domínios da realidade foram de facto tornando-os compreensíveis em termos em que até então não o eram, e tornaram-no tal na medida em que o foram explicando por recurso a teorias e nunca perdendo de vista a experimentação e a realidade empírica. E assim hoje conhecemos os rudimentos fundamentais da realidade, desde a idade e estrutura do universo aos pormenores da divisão celular e à tectónica das placas – não, a ciência não é de todo um “saber arbitrário e burro”.

As ciências sociais nascem como um projeto de percorrer o terreno aberto pelas ciências naturais, mas a sua singularidade por relação a estas manifesta-se desde logo por não ser aí possível conceber o observador como exterior à realidade que inquire. Os cientistas sociais estudam comunidades de vida, e primeiro que tudo as suas próprias comunidades de vida. Os autores que foram contribuindo para a emergência dessas ciências – desde, digamos, Montesquieu e Condorcet a Marx, Weber e Durkheim – não eram de todo estranhos ao mundo

que procuravam elucidar, eram muito simplesmente parte dele, o que quer dizer que, portanto, de uma forma ou de outra, concordando ou discordando nas suas visões, juízos e expectativas, todos eles o compreendiam – aos estatutos sociais, aos valores, à etiqueta, aos mecanismos práticos das relações económicas e de poder, e por aí fora até ao infinito. E no entanto o projeto das ciências sociais depende da ideia de que ele não é compreensível à luz dos recursos comuns da curiosidade e inteligência humana, porque de outra forma, e continuando a seguir o dito plausível de que só procuramos explicar o que não compreendemos, não necessitaríamos de nos envolver na tarefa de produzir teorias para assim, final e supostamente, o enquadrar em termos explicativos.

A razão pela qual os cientistas sociais se envolveram nessa tarefa é uma herança de que contemporaneamente temos boas razões para ser cépticos, a herança que os fez compreenderem-se como filhos de Descartes e da genealogia da ciência empírica e explicativa e da filosofia fundacional. Assim como os objetos não se movem porque sobre eles esteja a ser exercida uma força, também não seria pela vontade divina ou pela ação e intenções dos grandes homens que as sociedades se organizam e transformam. Procurando dar sequência às leis da inércia e da gravitação de Galileu e Newton, os cientistas sociais pretenderam criar os seus equivalentes no plano da história, da sociedade e da cultura. Empreendimento desastroso e que criou equívocos que ainda hoje nos enredam.

A premissa de base desse empreendimento é o que podemos chamar de metáfora da profundidade, segundo a qual é possível e útil distinguir entre um plano superficial de aparências indissociáveis do “senso-comum”, da “ideologia”, dos “interesses”, do “consciente” ou do “poder”, e um plano profundo e verdadeiro só acessível a partir do momento em que dispomos de um aparato teórico e metodológico que nos exime do condicionamento a que aqueles, desde sempre e até ao advento de tal aparato, nos condenaram. As leis materialistas da história, as determinações supraindividuais de natureza social e cultural, os mecanismos latentes instintivos ou estruturais do inconsciente, eis o solo fértil que o inquérito guiado pela teoria revela e onde ela deve crescer para, passo a passo, desmistificar contradições, decifrar significações escondidas, trazer à luz, a benefício das multidões iludidas e reprimidas, a verdade dos fenómenos que tem sob sua alçada.⁴

A seu tempo, porém, e exceção feita aos espíritos mais encarniçadamente objectivistas (que encontraram como último reduto alguma espécie de reducionismo materialista), o cepticismo por relação à mais-valia cognitiva da teoria foi crescendo, à medida que as ideias que historicamente a suportaram se foram esvaziando de sentido e plausibilidade. Foi isso que veio à tona quando

a erosão do clima moderno e objectivista deu lugar a todas as correntes críticas e cépticas que podemos albergar sob o rótulo genérico de pós-modernismo. No entanto, se o ideal objectivista foi desaparecendo, o horizonte onde cresceu o que deveria ocupar o seu lugar permaneceu o mesmo – como sempre acontece nos movimentos que ao serem meramente opositivos ficam presos à lógica daquilo a que se opõem. É talvez por isso que as correntes críticas da modernidade são tão mais facilmente definíveis pelo que não quiseram ser do que pelo que foram. Não quiseram ser modernas, explicativas, teóricas, fundacionais, quiseram antes ser, e tornaram-se, um conjunto ruidoso de retalhos (“fragmentos” e “polifonias”) sem outra unidade que uma atitude adversarial, e diríamos mesmo algo paranoica, de tudo que se suspeita ser parte de uma estrutura de poder ou ideia hegemónica – que spectralmente estariam por todo o lado.

Numa palavra, à falta de uma definição coerente que albergue a multiplicidade “experimental” do que supostamente ocupou o lugar do projeto moderno, a “pós-modernidade” e seus avatares não são outra coisa que um negativo desse mesmo projeto. Como num negativo fotográfico em que o que na realidade é preto aparece como branco, inverteram-se os ênfases dados às polaridades modernas: o ideal fundacional e objectivista deu lugar à desconfiança dessas “grandes narrativas” e ao relativismo epistemológico, o ideal da neutralidade axiomática deu lugar ao engajamento político, o da correspondência e da representação ao da expressão criativa dos recessos da subjetividade de cada um. O horizonte de onde brotaram e em que se movem é o mesmo da modernidade – e talvez por isso as suas posturas antiteóricas resultaram, afinal... na produção de mais um conjunto de teorias (com inspiração em Gramsci, na teoria crítica, em Baudrillard, Foucault, Deleuze, Derrida e por aí fora) que veio juntar-se ao rol de efemeridades que prolixamente os cientistas sociais foram produzindo.⁵ A dimensão política da sua mensagem atirou-os inevitavelmente para a atitude de suspeita e para a correlata metáfora de profundidade, essas resistentes ideias modernas de que, pontanto, se não emanciparam, e tanto menos se emanciparam quanto estão aí para que, tal como os seus antecessores, por via delas se outorguem visionários num mundo de cegos. Em certo sentido, cometeram assim um epistemocídio da sua própria tradição. Os antropólogos dessa vaga, por seu turno, continuaram a cometer epistemocídios de outras tradições.

Vem esta longa digressão ainda e sempre a propósito do perspectivismo. Porque é bem isso que assumidamente Viveiros de Castro faz e cada vez mais foi fazendo: teoria, teoria e metateoria da pesada, expressa num jargão denso onde nada tem o significado que os seus ingénuos leitores lhe possam atribuir.⁶ O que essa teoria lhe permite é cavar mais e mais fundo não no pensamento nativo (reduzido a uma



fantasmagoria de sujeitos humanos, animais e espirituais que não vêm os outros como sujeitos, mas afinal veem porque a reciprocidade “pronominal” implica que todos se saibam tal), *mas na própria teoria*. Como vimos, o que importa não é saber se os pecaris são humanos ou se alguém acredita ou não acredita nisso, mas o facto de que “essa ideia é o *conceito* em potência”, com pecaris e humanos como suas “variações inseparáveis”. (2002:135) O *Graal* em potência, que o perspectivismo, já não o ameríndio mas o de Viveiros de Castro, busca, e que desemboca não na “auto” mas na heterodeterminação “ontológica” dos povos do mundo. O perspectivismo decreta uma verdade ameríndia insensata como uma verdade sobre o conhecimento e, mais do que sobre o conhecimento, sobre o que é doravante o próprio real – e daí a deriva “ontológica” que não é afinal mais do que uma deriva construtivista. A ambição febril da atitude teórica e presunção de superioridade cognitiva a ela inerente leva-o mesmo à ambição de “construir mundos”.

A rigor, não é da ciência e da teoria que Viveiros de Castro e seus epígonos se reclamam – afinal o tal “saber burro” pelo menos no que se refere ao que a antropologia lhe pode pedir –, mas de algo que está para além dela e que se coloca no plano já nem tanto teórico, mas, como vimos, metateórico, já não estrutural, mas “pós-estrutural” e finalmente “ontológico”, tomando por inspiração episódica umas poucas e, na minha pobre e medíocre perspectiva, desigualmente (des) interessantes obras antropológicas (Clastres, Wagner, Strathern, Latour) e, de forma mais marcante, o domínio delirante das “díades” deleuzianas de *Capitalismo e esquizofrenia*. Mas nem por isso o seu empreendimento deixa de buscar a sua vitalidade nas raízes do projeto moderno – duas folhas da mesma árvore. O projeto antropológico de Viveiros de Castro permanece solidamente agarrado ao ideal e à herança modernos, não fosse ele também esse o solo da obra de Lévi-Strauss.

Entre Viena e Cracóvia

Como filhos da modernidade que somos, tomamos como nossa uma ideia que raramente detém a nossa atenção, mas que tem consequências imensas: a ideia de que a modernidade nasce do estabelecer de uma ruptura e descontinuidade de natureza qualitativa em relação ao passado, à “tradição”. Descartes e os seus pares inauguraram a concepção que se havia de difundir de que esta é um conjunto de preconceitos que foram a fonte de todos os erros e crenças irracionais de que nós Modernos aprendemos, por sermos tal, a evitar. Um dia a balança da Querela entre os Antigos e os Modernos caiu para o lado destes, que desde então se limitaram a ignorar os erros de perspectiva do passado. Que importam Aristóteles e Ptolomeu para o conhecimento que podemos ter da física e da cosmologia depois de Galileu e Newton? Que importa a alquimia depois de Lavoisier? Que importam os tratados

naturalistas renascentistas para o conhecimento que podemos ter da vida depois de Buffon, Cuvier e Darwin? A ruptura não foi, claro, absoluta, porque de forma por vezes muito pouco subterrânea houve vozes de raiz e inspiração romântica que sempre foram e vão dando uma resposta crítica à “civilização” científico-tecnológica e ao seu entendimento da racionalidade. A vitória dos Modernos deixou os herdeiros dos Antigos – folcloristas, mitólogos, classicistas e orientalistas de várias castas, todos, sabendo-o ou não, irmãos ou filhos de Giambattista Vico –, acantonados e marginais em gabinetes povoados de velhos manuais de filologia e de livros de autores cujo nome já ninguém a não ser eles conhecia. E no entanto, contrariando o movimento de progressivo afastamento entre as ciências e as humanidades,⁷ uma disciplina nasceu a partir de um compromisso singular entre elas, essa que, por isso mesmo, discute a humanidade dos pecaris.

Simultaneamente filha de Cracóvia e de Viena, os termos sugestivos como Gellner (1998) coloca a questão, de um princípio romântico e localista e de um princípio iluminista e universalista, a dupla paternidade da antropologia revelou-se ao longo da sua história problemática, dado que não é preciso extremar muito a posição relativista ou a objectivista para que elas se tornem contraditórias, e tão mais indissolivelmente tal quanto mais as suas posições se vão, como foram, extremando. Em certo e fundamental sentido, a história da antropologia desde os tempos de Boas e Malinowski é a história da tensão entre esses dois princípios cuja natureza contraditória os antropólogos aliás preferiram quase sempre esquecer, adoptando uma epistemologia espontânea e simplista segundo a qual o relativismo seria um método – uma ideia não muito diferente daquela segundo a qual os pecaris são humanos... Aqueles para quem Viena triunfou continuam a perseguir a busca de explicações extrínsecas dos fenómenos sociais e culturais com sempre renovados vocabulários teóricos. Os adeptos de Cracóvia radicalizaram o relativismo cultural descritivo (resultante da constatação óbvia da diversidade das ideias e crenças humanas) num relativismo normativo (pelo qual a elucidação dessas ideias tem estritamente de permanecer fechada no contexto geral de que fazem parte), e por fim epistemológico (pelo qual a ciência é tornada apenas mais uma visão do mundo – mais uma “etnociência”) e, feito esse caminho, vão agora perseguindo um ideal festivo e irresponsável de interpretação, decifração e desmistificação de sabor sempre político e radical. A rigor, e dada a dupla paternidade da disciplina, os campos estiveram quase sempre misturados, e nenhum deles se conseguiu sobrepôr de forma definitiva ao outro porque a antropologia é apenas um dos campos de batalha das “guerras da ciência” ainda em curso. Mas, como em todas as guerras modernas a maior parte das vítimas foram inocentes, neste caso a própria curiosidade antropológica.

Filhos da modernidade e confiantes que a teoria era fonte de verdade – a rigor a via exclusiva de acesso a esta –, os antropólogos foram de teoria e método na bagagem de encontro a tradições que se tinham desenvolvido totalmente à margem desse acontecimento singular do Ocidente que foi o advento da modernidade – tradições (culturas, como lhes haviam de chamar) que, não sendo pré-modernas, eram num sentido significativo o seu correlato. Numa palavra, o grande divisor que a modernidade criou entre o presente crítico e racional e um passado que permanecera fiel da tradição e acrítico dos seus preconceitos deslocou-se com a antropologia do tempo para o espaço, da história para os “selvagens”. A partir da perspectiva moderna, que é a do próprio antropólogo, o que há de comum entre o nosso passado e o presente desse outros-nativos é o facto de um e outro serem mundos não modernos – “tradicionalis”.⁸ A polaridade entre modernidade e tradição definiu assim globalmente a curiosidade antropológica, dando-lhe, digamos assim, um “tom” adequado ao pano de fundo tácito, nunca explicitado e por isso em certo sentido invisível, onde se combinam de forma confusa Viena e Cracóvia, a vontade do conhecimento objectivista e a negação relativista da sua universalidade, o terreno fértil onde cresceu uma disciplina que, assim, ensina aos seus neófitos aquilo que vão encontrar nos lugares da experiência iniciática da etnografia, bem como a estratégia que os deve guiar nesses encontros. Vão, como disse Hollis, encontrar ideias irracionais que devem explicar e, no mesmo passo, justificar por que creem os nativos nelas. Esta alienação postulada é o legado da modernidade para o modo como olhamos para o passado e para o que no presente é culturalmente outro. E nunca faltam nas aldeias nativas ideias dessa natureza – crenças e condenações de feiticeiros, cosmologias porventura magnificentes mas objectivamente falsas, imputações causais implausíveis e confusões categoriais.

O resultado dessa herança Moderna são conversas como a que Viveiros de Castro manteve com a sua estudante e, em termos mais gerais, que toda a discussão que se pretendeu séria sobre o conhecimento antropológico tenha invariavelmente tomado por referentes etnográficos crenças do mesmo tipo daquela de que os pecaris se compreendem como, e são portanto, humanos – singular característica que a todos devia espantar mas que, estranhamente, não espanta ninguém. Não é difícil imaginar a perplexidade de um classicista a quem uma estudante entrasse no gabinete para perguntar se ele acreditava em oráculos, e de, não acreditando em tal, os “levava a sério”...

Nos seus gabinetes, classicistas, mitólogos e orientalistas – e no que toca à Antiguidade Clássica também filósofos de todas as matizes –, pouco preocupados com o *esprit de géométrie*, o cepticismo humeano ou o juízo sintético *a priori*, ou tão pouco agrilhoados pelos deveres impostos pelo relativismo cultural, preferiram

não mergulhar angustiadamente no sentido e razão de ser do Oráculo de Delfos, mas sim no que a literatura, a filosofia e a história Clássica e, em geral, o passado têm para ensinar, tiveram sempre para ensinar, sobre questões que foram desse passado, mas são também e ainda nossas, genuinamente nossas, sobre temas tão diversos como o conhecimento, a ética, a sociedade política ou a arte e o belo. É que o facto de Aristóteles ter identificado classificatoriamente um golfinho com um tubarão – um erro pré-científico – e ter vivido num mundo que confiava nos oráculos e se entregava a sacrifícios de bois e rituais de bacantes não o impediu de nos dizer coisas que têm de estar presentes numa conversa instruída sobre, por exemplo, o que podemos *hoje* entender por justiça (MacIntyre, 1982; Nussbaum, 1986; Sandel, 2009; Williams, 1981, 1993).

O que a modernidade trouxe consigo foi uma compreensão errada da consciência histórica (e portanto também da consciência etnológica), porque, justamente, acreditou ter emancipado a consciência, por via da intemporalidade e universalidade do conhecimento metodologicamente produzido, da história. Os sonhos da razão assim definida e procurada – uma religião secular afinal –, a própria história, ironicamente, os destruiu, no próprio passo em que dissolveu a ideia de que alguma vez será possível emancipar a consciência – e o conhecimento – de um princípio de finitude e de incompletude, i.e., na expressão de Habermas, dos “*a priori* transitórios da linguagem e da história”. Numa palavra, estamos *sempre* situados, e a história da ideia de razão e de teoria não pode ser feita independente das suas relações com uma história “externa”, como desde Peirce e da epistemologia pós-kuhniana se sabe e vem mostrando. E é talvez por estarmos sempre situados que a modernidade, mau grado o reconhecimento das suas ilusões, permaneceu por alguma espécie de inércia como o *background* do modo como continuamos a olhar para o passado e a compreender a natureza da nossa relação com ele.

Irrevogavelmente constituídos pela história, mas negando essa ideia em nome de princípios fundacionais, os modernos foram conduzidos a olhar para o passado, para a “tradição”, reproduzindo a solução que Espinosa deu no *Tratado teológico-político* (1677) aos problemas levantados pela constatação de que o conteúdo de algumas passagens dos textos religiosos do judaísmo e do cristianismo não era, à luz de um entendimento racional do que é a realidade, verdadeiro – e assim descobriu na sua própria tradição o análogo da ideia de que os pecaris são humanos. A solução proposta por Espinosa foi o estabelecer de uma distinção que se tornou fundamental para o modo como doravante se olhou para esses textos e, depois, para o passado em geral e, depois ainda, para esses outros não modernos que são os “primitivos”: a distinção entre *sentido* – que ninguém pode

razoavelmente negar que as palavras dos antepassados têm – e *verdade*, que não conteriam, dado esta escapar aos seus autores, como pré-modernos que eram. Foi esse o primeiro passo de uma longa caminhada racionalista na qual se procedeu a uma estetização da história, no sentido em que se negou a sua autoridade e em que se deixou de lhe reconhecer um valor cognitivo.

Postulada essa alienação entre presente e passado, a estratégia objectivista que emergiu foi a de que havia que devolver ao passado a inteligibilidade que havia assim perdido, *mas de um modo historicamente relativista* que o não sacrificasse ao presente, i.e., que não adulterasse e anulasse o que o separava e distinguia de nós modernos – ou, como se diria na antropologia, que no-lo revelasse “nos seus próprios termos”. Assim, o ideal que o historicismo perseguiu foi o de produzir um aparato teórico e metodológico que permitisse revelar os *sentidos* visados pelos agentes e autores históricos através da reconstrução do contexto que tornava possível – e de certo modo inevitável – que acreditassem no que acreditavam.⁹ A consciência etnológica, como herdeira de Viena e Cracóvia, não é senão um avatar dessa falsa consciência histórica e a antropologia, sem o saber, deixou-se guiar pelas mesmas questões e estratégias do historicismo – termo que designa aqui o arco que vai de Schleiermacher e Dilthey a Collingwood e Croce. As questões e a estratégia inaugurada por Espinosa, que procurava descobrir o *sentido*, que não a *verdade*, do que é considerado como não moderno.¹⁰

Não é difícil reconhecer o quanto a curiosidade etnológica seguiu os mesmos passos – como diz Ingold, recitando a máxima das máximas da curiosidade antropológica, “a primeira preocupação do antropólogo não é julgar a *verdade* de uma proposição mas compreender o que ela *significa* dado o contexto da sua produção” (2000:14, itálicos nossos). A segunda preocupação é, como vimos, *justificá-la* tomando como guia uma das teorias disponíveis no mercado, para assim cumprir o mandamento anti-etnocêntrico de levar a sério o que, na verdade e a sermos autênticos, não podemos considerar como tal.

A tese a que queremos chegar é a seguinte: em certo sentido, a teoria e o método são como uma ponte que pretende ligar os dois lados de uma distância e de uma alienação *que eles próprios criam*. Como se cada avanço da construção da ponte, e avançado tem ela pela mão de gerações de engenheiros, correspondesse a um aumento da distância que ela visa transpor e, assim, a contínua revelação da impossibilidade de alguma vez unir as duas margens – ou melhor, as quatro, porque se pretende ligar também Cracóvia a Viena. O que alimenta esse empreendimento quimérico e o que o vota intrinsecamente ao fracasso é a ideia mesma que o funda, segundo o qual existe um fosso a transpor, uma necessária cegueira compreensiva entre presente e passado e entre nós e o que

é culturalmente outro – essa ideia sumamente Moderna que se manteve firme mesmo sob os ventos pós-modernos e que se tornou, aliás, tanto mais central na antropologia quanto mais o relativismo descritivo foi dando lugar ao relativismo normativo e ao pressuposto inerente sobre a incomensurabilidade entre as ideias de mundos históricos e culturais diferentes.¹¹

Mas os mundos humanos e as ideias que os definem e lhe dão um cunho e um carácter próprio não nos são acessíveis apenas na condição de os inquirirmos a partir de uma perspectiva imanente, como se fossem entidades apenas transparentes a partir do seu próprio interior e opacas para o olhar que permanece fora delas. A história oferece talvez milhões de desmentidos dessa ideia de que a diferença cultural na ausência da “teoria” e do “método” se constituiu como um obstáculo compreensivo e como invariavelmente conducente a uma incompreensibilidade primordial e, em última análise, ao etnocentrismo. Afinal, árabes e persas traduziram para as suas línguas os textos da antiguidade grega, os mesmos textos que ao longo dos séculos XI e XII foram traduzidos pelos europeus para o latim; os chineses traduziram as *Categorias* de Aristóteles para chinês no século XVII, um século depois de os europeus terem feito o mesmo ao Corão e às obras de Confúcio e depois aos textos da tradição védica e bramânica – meros episódios de algo que percorreu e permeou a história das sociedades humanas desde sempre. Se é verdade que a diferença cultural é por vezes o lugar do etnocentrismo, também é verdade que é desde sempre o quadro de uma curiosidade ávida – de que a própria antropologia é testemunho – pelo modo diferente como os outros pensam e fazem. E as ideias, desde sempre na história humana, viajaram mesmo mais do que os homens, numa imensa rede de trocas intelectuais (e tecnológicas) que se fez acompanhando as migrações, o comércio e os exércitos. O único que crê na opacidade dos mundos culturais é o antropólogo, esse filho da cesura moderna entre modernidade e tradição, pois como não crer nisso se é essa a razão do modo como se entende e ao seu papel no mundo?

Em suma, o esvaziamento da autoridade e valor cognitivo da história é o correlato da assunção moderna do primado epistemológico da teoria e do método. Desse modo, os modernos atiraram-se para a busca de produzir a verdade *sobre* a história (ou *sobre* a arte, ou *sobre* a cultura), no passo em que, orgulhosa e confiantemente alcandorados na teoria, perderam o rasto da verdade *da* história, *das* culturas e *da* arte. Como se fosse tanto mais imperativo obter ou decretar uma verdade sobre essas coisas quanto mais elas deixaram aprioristicamente de ser reconhecidas como fontes possíveis de educação e de verdade – a ideia que está por detrás de que a compreensão de Homero ou Virgílio exige uma teoria da literatura, ou pior ainda, uma teoria semiótica, a compreensão da história da

arte uma teoria económica ou das classes, e, no caso vertente, que a fecundidade cognitiva e educacional da diversidade cultural tenha por condição alguma forma de teoria ou metateoria antropológica.

A teoria é uma ponte que liga os dois lados de uma distância que ela própria criou e que abre tanto mais as margens que pretende unir quanto mais enviesa a curiosidade dos seus praticantes para o que vai exigindo a própria intervenção da teoria e do método. Nesse círculo vicioso, não há meio de nos libertarmos de um enviesamento fundamental da curiosidade – e de cada vez que nos interrogamos sobre se os pecaris são humanos o que afirmamos sem o sabermos é o carácter espúrio da curiosidade antropológica quando assim conduzida. E, nunca é demais lembrar, como modo de devolver autenticidade à curiosidade antropológica, a ideia segundo a qual o sentido de um testemunho do passado e de um qualquer mundo-outro supõe mais e outra coisa que a identificação de sentidos das ideias e ações por via da reconstrução do contexto que as enquadra, porque antes e mais do que isso supõe a partilha de uma compreensão e de um acordo sobre a relevância do assunto assim em discussão. Como diz Gadamer,

to understand [a historical text] does not mean primarily to reason one's way back into the past, but to have a present involvement in what is said. It is not really a relationship between persons, between the reader and the author (who is perhaps quite unknown), but about sharing in what the text shares with us (1961:391).

Reconhecer esta evidência que sempre se prefere ignorar à luz de uma mais ou menos postiça presunção relativista, não é abraçar o facilitismo alter dos guerrilheiros da anti-ciência – aí é que não há mesmo nada com que valha a pena perdermos tempo. É antes reconhecer que, por muito “simétrica” que a antropologia tenha querido e se tenha proclamado ser, ela nunca o será verdadeiramente enquanto não deixar para trás a herança que recebeu de Viena, i.e., enquanto não deixar de tomar por guia a teoria e por deleite a metateoria e o seu vocabulário tão cada vez mais especializado e “reconceituado”, tão cada vez mais narcisicamente fechado sobre si próprio e mais ambicioso e crente na possibilidade de “construir mundos” – não basta o mundo rico e complexo, e existente, que temos?

Mas a antropologia também não será simétrica enquanto não deixar para trás Cracóvia e a sua presunção relativista, à luz da qual os julgamentos de valor e os juízos cognitivos devem terminar onde termina o nosso próprio mundo e onde tudo o que está para além dele tem portanto de ser “levado a sério” – na verdade, nada levado a sério, porque o ato mesmo de o explicar é sintoma de que não o podemos levar assim. Nessa prisão relativista, não é possível dizer naturalmente

que não, “claro que não” acreditamos numa ideia que encerra uma imputação causal aberrante ou uma confusão categorial, como não há lugar para um crivo cognitivo que distinga o que é espúrio e autêntico na nossa curiosidade, que defina critérios de relevância na relação que mantemos com o que é histórica ou culturalmente distante – na medida em que de facto o respeitemos e deixemos para trás todas as formas de paternalismo que inevitavelmente informam os construtores e fiéis discípulos da teoria. Enquanto acreditarmos que é nossa tarefa “levar a sério” a ideia de que os pecaris são humanos, que aquilo que os nativos nos têm para dizer de mais importante são ideias desse tipo e, por fim, que elas têm o condão de iluminar e aperfeiçoar essa mesma teoria, não nos libertaremos dos “epistemocídios” que tal crença, contra as suas intenções professadas, acaba por causar, nem tão pouco da mentira e da hipocrisia que, meritoriamente, Viveiros de Castro quer libertar o empreendimento antropológico sem que, no entanto, e por radical que tenha sido o seu esforço, o tenha conseguido.

Fiel à premissa moderna de que os nativos “não pensam *como* o antropólogo” (2002:119), que os “conceitos e descrições que produzem são muito diferentes dos nossos e portanto descrevem um mundo que é muito diverso” (2002:124), que têm um ponto de vista sobre a realidade que é “completamente heterogêneo” (2002:123) e apresenta uma “divergência irreduzível” (2002:138) por relação ao nosso, Viveiros de Castro reitera o pressuposto de uma alienação primordial entre nós modernos e os mundos não modernos e dá a esse falso problema a mesma resposta que a antropologia anda a dar desde há cem anos – a produção de uma elaborada, complexa e muito abstrata teoria e metateoria que, por simétrica que pretenda ser, é mais um lanço da ponte que nós construímos e não leva senão a estender da distância que, assim, sempre nos separa do “nativo relativo”. Em nome do “conceito” e de qualquer mundo a assim criar, continuamos a matar o saber nativo, como se o que ele tivesse de importante a dizer-nos fosse a sua crença de que os pecaris se veem como humanos; e, por tabela, também a matar o saber antropológico, como se o que tivesse de importante para fazer fosse mais uma “reconceitualização” da estafada antinomia da natureza e da cultura (à escolha agora, de acordo com a perspectiva, qual é plural e qual é singular).

Outro jogo, que não o comum

Seja o que for que os nativos nos ensinem, só nos ensinam – só nos dão – na medida em que os tornemos nossos interlocutores, parceiros de uma relação que, evidentemente, não é outra coisa do que um *diálogo* entre sujeitos – e com eles entre *tradições*. Não entre “sujeitos” animais-humanos ou humanos-animais perdidos numa relatividade pronominal insanável que cruza as vagas fronteiras

do que se possa entender por “natureza” e “cultura”, mas entre sujeitos que participam desse diálogo a partir das suas perspectivas *antropológicas* e *culturais* específicas, como interlocutores de uma dialética sempre inacabada de questões e respostas que, enquanto existirem, o mantêm vivo – e, hipoteticamente, nos vai educando e edificando. Algo que, mais uma vez, a história humana testemunha e ilustra continuamente.

Deixando para trás a miragem da produção de verdades teóricas que se espremidas se revelam secas e duras como uma noz – e cujo tempo de vida nos círculos acadêmicos é, com sorte, o de uma ou duas gerações –, não há como não reconhecer que o horizonte da fecundidade do conhecimento antropológico (como do conhecimento histórico, quando não se perde ele próprio no enlevo pela teoria) é o de uma verdade não metodológica, mas humanística, dialógica e pragmática. Uma verdade que se nos revela como tal enquanto adequada para, cientes da nossa finitude e falibilidade, pensarmos crítica e realisticamente as questões que, a partir da nossa posição situada, o mundo, e esses outros, nos sugerem. E se não é uma verdade que advém de alguma teoria, não pretende também ser uma verdade *sobre* eles, mas antes uma verdade *deles*, no sentido em que é deles que a recebemos, porque é através deles que a chegamos a conhecer.

O que o desenrolar histórico do projeto objectivista e metodológico, por um lado, e o acirrar do relativismo cultural, por outro, determinaram na antropologia, como em geral nas ciências sociais quando se guiaram por eles, foi que se deixasse para trás a mais humana, complexa e necessária das noções: a noção de verdade. Uma noção ao mesmo tempo tão inequívoca e tão indefinível – talvez porque, como disse Yeats, “man can embody the truth, but he cannot know it”. Procurar os critérios gerais do verdadeiro, ironizava Kant, é como tentar ordenhar um bode sabendo que, no entanto, independentemente da impossibilidade de definir esses critérios, é muitas vezes possível dizer sobre algo que “sim, é verdade”.

Sim, é verdade que as experiências estéticas nos movem e transformam o modo como nos compreendemos; sim, é verdade que o carácter é uma virtude; sim, é verdade que a justiça é um ideal humano; sim, é verdade que nenhum ser humano pode dispensar a referência, uma referência contínua, ainda que tantas vezes no *background*, à própria verdade. Não assumindo a verdade, nesta sua dimensão pragmática, como o horizonte crítico do conhecimento que procurou produzir, a antropologia, como toda a reflexão humanista que pretendeu tornar-se teórica e científica, caiu no que Barzun, a partir da sabedoria dos oitenta anos, chamou de falácia da *misplaced significance* (2000:607), ou seja, num enviesamento sistemático da curiosidade em direção a planos de irrelevância e de inautenticidade (ou, nos termos de Viveiros de Castro, de “mentira” ou “hipocrisia”). É essa falácia que

leva a conversas como aquelas que narra ter mantido com a estudante, em que esta, ainda não contaminada com a ideologia profissional da disciplina, e por isso ainda com a sabedoria virtuosa do senso comum, na perplexidade sobre as crenças do seu professor, ecoava nas suas perguntas algo que Goethe expressou melhor que ninguém: “uma ação ou evento detêm interesse não porque podem ser explicados mas porque são verdadeiros”. Como, de facto, levar a sério aquilo em que se só finge acreditar?

Essa falácia da significância deslocada condicionou demasiadas vezes a natureza dos encontros que os etnógrafos tiveram pelas aldeias do mundo. Certamente tornou a antropologia globalmente menos fecunda e com menos valor prático do que poderia ter tido. Sem dúvida tornou-a demasiado teórica. Porventura em algumas dessas aldeias onde se acredita que os homens são araras, os gémeos pássaros, ou os pecaris humanos, havia ideias, costumes, crenças, especulações, a que valia e vale a pena prestar mais atenção do que a que se prestou. Se libertos do entendimento espúrio de que a sua tarefa é a de oferecer interpretações verdadeiras de falsidades, ou a explicação teórica e metateórica sofisticada de absurdos, os antropólogos estariam também libertos do seu nefasto e tantas vezes irresponsável preconceito justificatório e, quem sabe, teriam de responder por menos “epistemocídios” do que aqueles que acabaram por ser cometidos.

É o erro fundamental de perspectiva que conduziu a esses epistemocídios que a tradição humanística permite contornar. Ela permite-nos considerar a nossa relação com o que é culturalmente outro pelo ângulo da ideia simples e evidente de que só é possível ter uma curiosidade *genuína* pelo que é outro na medida em que o saibamos também como um *mesmo*, e portanto como um interlocutor ocasional de uma troca de ideias que se tece em torno de questões, dilemas, contradições e finalidades que nos são comuns. Uma troca de ideias que se deve suportar, que tem por condição, um mútuo comprometimento com a possível verdade do que se diz e do que se escuta, a verdade que é portanto o crivo crítico que nos permite distinguir entre as situações em que vale ou não vale a pena travar esse diálogo – como é aliás também o crivo crítico das interpretações que através dele tecemos sobre os assuntos e temas em discussão.¹²

É desse diálogo que pode resultar o que Gadamer chama de “fusão de horizontes”, a metáfora que descreve o que um dialogo genuíno faculta: a extensão e aprofundamento do campo do visível, do compreensível, do entendimento do que é ser humano e das questões – éticas, políticas, epistemológicas, religiosas, estéticas – em que essa condição se expressa. Como diz Gadamer, “o reconhecimento de nós mesmos no que nos é estranho e a capacidade de tornarmos esse estranho na nossa casa são o movimento básico do espírito, cujo ser consiste apenas em retornar

a si a partir do que é outro” (1961:50). Uma frase que descreve o movimento que está por detrás da consciência histórica e da curiosidade humanística, que sempre se alimentaram desse movimento – desse diálogo – que, ao transportar-nos para lá do horizonte limitado da nossa situação existencial, nos faz mover, nos educa e nos forma – o que os alemães chamaram de *Bildung* e conceberam como o desígnio último da educação humanística. Os românticos viram a história, a arte e a viagem como fontes e condição dessas experiências formativas, que a antropologia o seja também, quando e se o conseguir ser, e só o conseguirá quando, de facto, mudar de “jogo”.

Ter da antropologia um entendimento humanístico e não teórico e metodológico significa deixar para trás noções como explicação, estrutura, função, sistema, causa, necessidade (e os seus avatares mais modernações e cada vez mais bizarros, foucaultianos, deleuzianos ou outros), e substituí-las pelas categorias (que permanecem e devem permanecer no *background* tácito de qualquer diálogo genuíno, digamos que como seu “utensílio” que não requer ser tematizado) de senso comum, juízo e gosto – e num segundo plano, de aplicação e *phronesis*. São essas dimensões *não metodológicas* que *sempre* nos guiam quando lidamos com as entidades como as que, como antropólogos, inquirimos. Entidades institucionais, ontologicamente subjetivas, i.e., que existem na e pela interpretação, em razão de um consenso intersubjetivo sobre o seu sentido e finalidades. Entidades que, portanto, são sempre elas próprias na medida e na condição em que o sejam sempre diferentemente – e que assim evadem toda a tentativa de pensar o conhecimento que delas podemos ter, ou que elas nos possam facultar, nos termos dualistas e viciados da oposição entre objectivismo e relativismo.

Deixar para trás esse último lastro da modernidade permite-nos compreender algo que, mais uma vez, é da ordem do evidente e só tem de ser dito aos que permanecem fechados em algum quarto de espelhos: que, naturalmente, é possível que haja uma pluralidade de interpretações *verdadeiras* de algo – de um texto, instituição, obra de arte, forma de vida –, e que isso não é contraditório com o facto óbvio de que ele pode ser mal, e às vezes muito mal, interpretado. Todos nós, como seres humanos e por sermos seres humanos (essa entidade a que Heidegger chamou *Dasein* e se define por manter uma relação interpretativa consigo própria e que, dessa forma, é os modos como se compreende), somos, quando a nossa curiosidade é genuína e não meramente nocional, compulsivamente movidos pela procura de compreender e interpretar *bem* – o que necessariamente implica que temos, como não?, a noção que se pode interpretar *mal*. Mas não vale a pena perguntar ao leitor de um livro ou poema, ou ao espectador de uma peça de teatro, ou ao ouvinte de uma sinfonia, ou ao autor ou leitor de uma etnografia,

qual o algoritmo ou sistema de regras em função do qual ele chega a um juízo sobre o valor de uma dada interpretação. Isso pertence ao *je ne sais quoi* que sempre acompanha o juízo do gosto ou, se se quiser, o juízo estético que, como mostrou Gadamer, é o modelo mesmo do conhecimento humanístico.¹³

Ter da antropologia um entendimento humanístico e não teórico e metodológico significa também deixar para trás o sacrossanto princípio de que “a primeira preocupação do antropólogo não é julgar a verdade de uma proposição, mas compreender o que ela significa dado o contexto em que é produzida” e de o trocar pelo seu simétrico: não é apenas possível como também *desejável* tornar a primeira preocupação do antropólogo julgar a verdade (ou não verdade) da proposição, independentemente do contexto em que é produzida e em função de julgamentos e critérios que são irrevogavelmente – como poderia ser de outra maneira? –, os seus e os do seu mundo. Uma antropologia assim guiada é uma antropologia que pode ser descrita e entendida do modo como Nagel, a partir do pragmatismo, descreve a ética:

não há axiomas, apenas questões que procuram ser o mais amplamente compreensíveis possível, e respostas de crescente sofisticação que atraem um campo amplo de acordo e desacordo, seguidas de novas questões. A finalidade é construir gradualmente uma perspectiva que todas as pessoas razoáveis possam ser convidadas a partilhar (1995:206).

A antropologia seria, assim, um diálogo com a diferença cultural sempre democraticamente aberto ao futuro e aos modos forçosamente diferentes como este o for travando, na certeza de que, como vimos, é possível interpretar de forma multiplamente verdadeira sem que isso implique que não haja e não seja possível identificar o que são más interpretações – uma ideia que os herdeiros e partidários mais ou menos apóstatas da polaridade moderna entre objectivismo e relativismo manifestamente não conseguem entender. Não explicação em termos extrínsecos, mas diálogo e interpretação; não contextualização explicativa do falso, mas integração, assimilação e *aplicação* do verdadeiro como meio de promover uma fusão de horizontes; não litero-filosofia-confuso-radical, mas fenomenologia existencial séria e doses reforçadas de pragmatismo; não abstrações teóricas e metateóricas, mas inocência e cultura, muita cultura humanística – porque é esta, isto é, o convívio com a história, com a arte e com o que é culturalmente outro que vence o paroquialismo e afia as faculdades da interpretação.

Esqueça os pecaris

Imaginando que uma estudante entrava no meu gabinete para me dizer que estava a ler os textos perspectivistas e perguntar se eu, como antropólogo, acredito que os pecaris são humanos, o que lhe responderia? Que esses textos, na sua voluntária opacidade e radicalismo, são incitadores para pensar as questões que a antropologia há muito, com prejuízo próprio, evita confrontar, mas que não apontam caminhos para sair do quarto de espelhos onde se fecharam. Por vezes certos no diagnóstico, falham dramaticamente na terapêutica proposta – não é preciso sangrar mais o doente com as agulhas da teoria ou sequer da metateoria porque se calhar está quase cadáver por causa de todas as sangrias feitas.

Dir-lhe-ia também que perguntar sobre as crenças e descrenças dos nativos e dos antropólogos não é um *category mistake* porque essas crenças e descrenças *são tudo o que importa* e, de certa forma, são o que faz a antropologia, no sentido em que são o que lhe dá existência e em que são (algumas, só algumas delas) o possível solo sólido de um crivo crítico de que nenhuma proclamação de conhecimento pode deixar de colocar. Em última análise, são as crenças do antropólogo que determinam as suas *escolhas* sobre *o que* interrogar e *como* o interrogar. Algumas dessas crenças levam-no a interrogar ideias como a que os pecaris são humanos e a envolver-se num desígnio teórico que ganha aparência de sofisticação e poder intimidatório pela adopção de um jargão abstrato onde as ideias perdem clareza sem que algo se ganhe no plano da relevância. Outras crenças podem levá-lo a interrogar aquilo que nesses mundos com quem escolhe dialogar se lhe apresenta, como dissemos, como algo que considere como plausível, realista, instrutivo, em suma como verdadeiro, no sentido pragmático em que seja integrável no entendimento do mundo que vai guiando os seus projetos e ações – e que desta forma assume uma *autoridade efetiva* sobre si, afinal, a condição única e elementar da simetria que a antropologia tantas vezes procura e proclama. É esta última forma de curiosidade que permite, porque aliás tem por condição, colocar em risco e sob desafio as certezas que o nosso mundo paroquial nos convida a ter sobre a condição humana e aquilo que a faz e em que se traduz – em hábitos, preferências, gostos, crenças, valores, mitos, rituais, arte, cosmologias.

Temos pouco a aprender com as cosmologias que nos dizem que a Terra tem a forma de um disco, afinal também não há nada de realista a aprender com a cosmologia ptolomaica ou até a kepleriana; teremos também pouco a aprender – porque sobre isso já aprendemos demasiado e tudo o pouco que há para saber – sobre feitiçaria, xamanismo, oráculos e adivinhação, esses temas que apaixonam e tantas vezes esgotam e condenam à irrelevância a curiosidade antropológica; mas temos muito a aprender nesses outros domínios que são a moral e a ética, a

especulação metafísica e ontológica e, com um lugar estratégico e aglutinador, a arte. Não para afirmar algo *sobre* esses assuntos ou sobre o que dele pensam os nossos interlocutores por via de algum jargão que apenas os iniciados podem entender, mas simplesmente para podermos ser educados por eles, permanecendo o que somos de uma forma que não éramos, porque em diálogo com eles aprendemos e chegamos a conhecer algo que de outra maneira não chegaríamos sequer a conceber. Novamente a *Bildung*, essa veneranda finalidade da educação humanística que se fecha de cada vez que um antropólogo se tranca no quarto de espelhos e começa a jogar o jogo comum da antropologia.

Mas, antes de lhe pedir para não me importunar mais com questões disparatadas, far-lhe-ia uma sugestão: leia também *O mármore e a murta*, que mostra de forma admirável como, apesar dos seus equívocos, a antropologia, nos seus melhores momentos *descritivos* e *interpretativos*, e tantas vezes nas entrelinhas de textos de que já nem lemos ou consideramos as partes teóricas, nunca deixou de fazer: *mostrar* e dar a *compreender* mundos e, no ato de o fazer, de transformar a forma como os vemos e a nós próprios. E a antropologia – ou talvez mais a rigor a etnografia – fê-lo tanto melhor e de forma tanto mais fecunda e rica quanto maior essa coisa radicalmente não metodológica que é o talento – a cultura e sensibilidade humanística, o gosto, o tacto, o bom senso e a imaginação literária – do seu autor-etnógrafo. Infelizmente, Viveiros de Castro a esses talentos deixou-os para trás, talvez por nunca ter chegado a perceber que o obstáculo a ser vencido não é o da diferença, mas o da miragem moderna e metodológica que torna essa diferença obstáculo e pretexto de metateoria.

E quando a aluna estivesse a sair do gabinete, talvez lhe dissesse ainda: se quer ser uma boa antropóloga, leia literatura, pode começar pelo começo mesmo, por Homero, e leia historiadores e classicistas e orientalistas, e também filosofia e história de arte. Na antropologia, leia etnografias, há-as magníficas, e são janelas para mundos que assim poderá descobrir como fascinantes e, quem sabe, de alguma forma, como seus. Se isso acontecer, e acontecerá tão mais facilmente e instrutivamente quanto maior for a sua educação humanística, eles ensinar-lhe-ão algo que se tornará parte de si, algo que reconhece como verdadeiro. Poderá então convidar os outros a partilhar o que encontrou, sem que se outorgue da capacidade de produzir uma palavra ou interpretação final – isso, naturalmente, fica a cargo da história, que, apesar dos sonhos da modernidade, permanece, saudavelmente, aberta e sempre capaz de desfazer ortodoxias.

E, por favor, dir-lhe-ia por último, esqueça os pecaris, porque perguntar por eles é ficar preso do estéril “jogo comum” da antropologia. Para evitar a suspeição de hipocrisia, há que ser genuíno e autêntico. O primeiro passo para isso é não pôr os outros a responder a questões ou a dizer verdades que não temos – nem eles.

Recebido em 30/1/2017

Aprovado em 22/5/2017

Filipe Verde é autor de *O homem livre: mito, moral e carácter numa sociedade ameríndia* (Angelus Novus 2008); *Explicação e hermenêutica* (Angelus Novus, 2010); *Exploradores africanos e reis portugueses: viagens ao coração de África no século XIX* (em coautoria com Frederico Rosa. Esfera dos Livros, 2013).

Notas

1. Os mais significativos e equilibrados comentários e apreciações críticas sobre o perspectivismo parecem-me ser Turner (2009), Calavia Saéz (2012), Halbmayer (2012), Ramos (2012) e Rival (2012).

2. Como todo exercício de contextualização, o esforço supõe a referência a um todo, genericamente concebido como uma “sociedade” ou “cultura”, que foi ao longo da história da disciplina analogicamente compreendida como um organismo (funcionalismo), personalidade (culturalismo norte-americano), sistema semiótico ou cognitivo (estruturalismo e suas derivações não semióticas e cognitivistas), ou como um texto (a chamada antropologia interpretativa ou pós-moderna).

3. Assim, o colocar em equivalência epistémica o perspectivismo (deles) e o naturalismo (nosso) implica, a seguirmos Viveiros de Castro, conferir afinal um privilégio epistemológico ao primeiro – com efeito, apenas à luz do “monoculturalismo” ameríndio é possível defender a ideia de que não há visões (plurais) do mundo – dado que aí, lembremo-nos, há várias naturezas e apenas *uma cultura*.

4. Boudon expressou a ideia de forma crua: a teoria (subsumida como “o freudismo, o culturalismo ou o marxismo”) teria “erigido o profissional das ciências humanas em visionário num mundo de cegos” (2009:42).

5. Como disse Benedict Anderson (2016), “the 35 years I spent as a professor of government at Cornell taught me [...] interesting lessons about US academia. The first was that theory, mirroring the style of late capitalism, has obsolescence built into it, in the manner of high-end commodities. In year X students had to read and more or less revere Theory Y, while sharpening their teeth on passé Theory W. Not too many years later, they were told to sharpen their teeth on passé Theory Y, admire Theory Z, and forget about Theory W.

6. Pela mão de Viveiros de Castro, que parece encontrar em cada simetria e antítese um sinal de iluminação, nada tem o sentido que habitualmente lhe damos. Desde logo a antropologia que teria por objecto a “variação das relações sociais” de uma perspectiva

que inquire “todos os fenómenos possíveis enquanto relações sociais: todas as relações como sociais”, mas que “apenas tem uma vaga ideia do que seja uma relação” (2002:122); cultura, por seu turno, seria “o nome que se dá à variação relacional” (2002:120); “natureza o conjunto das transformações requeridas para se descrever as variações entre as diferentes configurações relacionais conhecidas” (2002:121); corpo “não é sinónimo de fisiologia distintiva ou de morfologia fixa mas um conjunto de afecções ou modos de ser que constituem um *habitus*” (1996:128); “experiência de pensamento não tem o sentido usual de entrada imaginária na experiência pelo (próprio) pensamento, mas o de entrada no (outro) pensamento pela experiência real: não se trata de imaginar uma experiência mas de experimentar uma imaginação” (2002:123).

7. Ver o ensaio clássico de Berlin (1974).

8. Ingold notou-o bem, mostrando ainda o modo de articulação da polaridade entre tradição e modernidade com a de natureza-animidade e cultura-humanidade: “in short, just as humanity – in this discourse – marks the triumph of reason over animal instinct, so does modernity mark its triumph over learned tradition. The two arguments are of course related, the link between them being the old evolutionary premise that the modern West represents the culmination of the development of intellectual potentials common to the species. If humans are distinguished by the capacity to reason, it is in the West that reason has taken the upper hand in the direction of human affairs. We would be advised to treat both these arguments with equal caution. In particular, we should guard against the temptation to insert a temporal distance between ourselves and others [...]. Anthropological fieldwork is not, as many of our predecessors believed, a form of time travel” (1993:216-217).

9. Isto apesar de a história, como disciplina, ter sempre mantido uma marcada reserva e distância da teoria. Como diz Judt, “a História é uma disciplina particularmente impermeável a grandes especulações teóricas: quanto mais a teoria se intromete, mais a história retrocede” (2005:460). Trata-se de um contraste fundamental com a antropologia, onde a sempre intrometida teoria fez retroceder o nativo para algum e menorizado plano de irrelevância.

10. A crítica do historicismo e da hermenêutica romântica, que foram elementos centrais dessa estetização da história, fez-se no quadro da tradição fenomenológica pela mão de Heidegger e Gadamer, que nesse passo, e sempre por referência a Hegel, mostraram como ela é artificial e empobrecedora da relação que podemos manter com o passado (ou com o que é culturalmente outro, no caso vertente da antropologia): “we think we understand when we see the past from a historical standpoint – i.e., transpose ourselves into the historical situation and try to reconstruct the historical horizon. In fact, however, we have given up the claim to find in the past any truth that is valid and intelligible for ourselves. Acknowledging the otherness of the other in this way, making him the object of objective knowledge, involves the fundamental suspension of his claim to truth” (Gadamer, 1961:303-304). Ou ainda: “Hegel was essentially right:

the only way to understand a historical expression truly is by leaving its truth claim intact, not by reconstructing its past, re-placing it in its original context, in the manner of Schleiermacher and Dilthey. It can be understood only if it is understood not only as an expression of life but also as an expression of truth; and to do so it must also be integrated with one's own thought, with the present and the future" (Weinsheimer, 1985:151).

11. Essa incomensurabilidade que a antropologia teoricamente guiada tem sempre por horizonte é simplesmente incoerente, e o seu único fundamento é a radicalidade e artificialidade das cesuras modernas: "Radical incommensurability and radical untranslatability are incoherent notions, for in order to be able to identify a form of thought, a language—and we may add: a culture—as the complex meaningful human systems of action and signification that they are, we must be in a position at least of recognizing that concepts, words, rituals, and symbols in these other systems do have a meaning and reference which we can specify, select, and describe in a manner intelligible to us. This implies that there cannot be radical incommensurability and untranslatability: if radical incommensurability were the case, we would not even be able to identify certain units of thought in other cultures as being concepts [...]. If radical untranslatability were true we could not even recognize the other set of utterances as part of a language, that is, a practice that is more or less rule-governed and shared in fairly predictable ways by a certain group of humans. Likewise, if cultures were so radically divergent, we would not be in a position to isolate complex human activities with their myths, rituals, and symbols as meaningful and intelligible wholes and describe these as a marriage ceremony, a feast, or a prayer" (Benhabib, 1999:48).

12. Scruton, a propósito da história da filosofia, afirma algo que tem um valor geral, pois expressa aquela que é a condição última da pertinência do diálogo com o que é histórica ou culturalmente outro: "a fim de participar da história da filosofia, uma ideia deve possuir uma significância filosófica intrínseca, capaz de despertar o espírito de pesquisa de um contemporâneo e afigurar-se como algo que poderia ser sustentável e até mesmo verdadeiro" (Scruton, 1981:18).

13. Como diz Weinsheimer, "there can be no determinate criterion of interpretation. Yet it also the case that *every interpretation strives to be true*. Many succeed, many fail. But how is it possible to make or recognize a true interpretation when the criterion of truth is not and cannot be given? Decision on the basis of a non-given rule is the function of taste, judgment, and common sense as Gadamer has explicated them. They operate precisely where no determinate rule of operation can be adduced, where procedures cannot be programmed, and where common sense is required to make judgments that cannot be decided by reasons alone. Whether an interpretation is true is a matter of taste. If this seems to denigrate truth, that is only because we have denigrated taste as a cognitive capacity able to arrive at the truth. It is only because we have thought truth is exclusively something that has been or can be proven. Since Gödel and Gadamer, that conception is no longer tenable" (1985:112).

Referências

- ANDERSON, Benedict. 2016. “Frameworks of comparison”. *London Review of Books*, 21 Jan: 15-18.
- BARZUN, Jacques. 2000. *From dawn to decadence – 500 years of cultural history – 1500 to the present*. New York: HarperCollins.
- BENHABIB, Seyla. 1999. “‘Nous’ et ‘les autres’: the politics of complex cultural dialogue in a global civilization”. In: Christian Joppke & Steven Lukes (eds.). *Multicultural questions*. Oxford: Oxford University Press.
- BERLIN, Isaiah. 1974. “The divorce between the sciences and the humanities”. In: _____. *Against the current – essays in the history of ideas*. Princeton, Princeton University Press, 1979. 80-110
- BOUDON, Raymond. 2009. *O relativismo*. Lisboa: Gradiva.
- CALAVIA SAÉZ, Oscar. 2012. “Do perspectivismo ameríndio e o índio real”. *Campos*, 13(2):7-23.
- GADAMER, Hans-Georg. 1961. *Truth and method*. London: Sheed & Ward.
- GELLNER, Ernest. 1995. *Anthropology and politics – revolutions in the sacred grove*. Oxford: Blackwell.
- GELLNER, Ernest. 1998. *Linguagem e Solidão – uma interpretação do pensamento de Wittgenstein e Malinowski*. Lisboa: Edições 70, 2001.
- HALBMAYER, Ernst. 2012. “Debating animism, perspectivism and the construction of ontologies”. *Indiana*, 29:9-23.
- HOLLIS, Martin. 1994. *The philosophy of social science – an introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.
- INGOLD, Tim. 1993. “The art of translation in a continuous world”. In: **Gísli** Pálsson. *Beyond boundaries – understanding, translation and anthropological discourse*. Oxford: Berg, 210-230.
- INGOLD, Tim. 2000. *The perception of environment – essays on livelihood, dwelling and skill*. London: Routledge.
- JUDT, Tony. 2005. *Pós-guerra – história da Europa desde 1945*. Lisboa: Edições 70.
- MacINTYRE, Alasdair. 1982. *After virtue: a study in moral theory*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

NAGEL, Thomas. 1995. *Other minds – critical essays, 1969-1994*. Oxford: Oxford University Press.

NUSSBAUM, Martha. 1986. *The fragility of goodness – luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

RAMOS, Alcida Rita. 2012. “The politics of perspectivism”. *Annual Review of Anthropology*, 41:481-494.

RIVAL, Laura. 2012. “The materiality of life: revisiting the anthropology of nature in Amazonia”. In: Graham Harvey. *The handbook of contemporary animism*. Durham: Acumen. 92-100.

SANDEL, Michael. 2009. *Justice: what’s the right thing to do?* New York: Farrar, Straus and Giroux.

SCRUTON, Roger. 1995 *A Short History of Modern Philosophy*. London, Routledge.

TURNER, Terence. 2009. “The crisis of late structuralism: perspectivism and animism: rethinking culture, nature, spirit, and bodiliness”. *Tipiti*, 7(1):3-40.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1996. “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio”. *Mana*, 2(2):115-144.

_____. 2002a. “O nativo relativo”. *Mana*, 8(1):113-148.

_____. 2002b. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify.

WEINSHEIMER, Joel. 1985. *Gadamer’s hermeneutics: a reading of truth and method*. New Haven: Yale University Press.

WILLIAMS, Bernard. 1981. *Moral luck: philosophical papers 1973-1980*. Cambridge: Cambridge University Press.

_____. 1993. *Shame and necessity*. Berkeley: University of California Press.

Resumo

Este artigo estabelece um diálogo crítico com a corrente teórica que hoje domina os estudos etnológicos, o perspectivismo. Situando-o como uma manifestação tardia do projeto moderno, é posta em causa uma ideia que a antropologia herdou deste e que o perspectivismo toma também como sua: a assunção de uma descontinuidade, quando não mesmo irreducibilidade fundamental, entre modernidade e tradição. Contra essa assunção – que põe em causa as intenções de uma relação *simétrica* entre nativo e etnólogo –, propõe-se uma redefinição humanística da disciplina que toma por guia a ideia segundo a qual os planos relevantes da reflexão etnológica são aqueles onde é possível identificar uma comensurabilidade entre os planos da verdade de diferentes culturas.

Palavras-chave: perspectivismo, teoria antropológica, historicismo, interpretação, verdade.

Abstract

This article establishes a critical dialogue with perspectivism, the theoretical current which now dominates ethnological studies. Placing it as a late manifestation of the modern project, the idea that anthropology inherited from this project and that perspectivism incorporates is called into question: the assumption of a discontinuity, when not even irreducibility, between modernity and tradition. Against this assumption – which undermines the intentions of a *symmetrical* relationship between native and ethnologist –, this article proposes a humanistic redefinition of the discipline according to which the relevant grounds of ethnological reflection are those where it is possible to identify a commensurability between the domains of truth of different cultures.

Keywords: perspectivism, anthropological theory, historicism, interpretation, truth.

Legislação indigenista canadense e poder tutelar: o caso atikamekw

Lívia Dias Pinto Vitenti
Ministério da Saúde

No presente artigo, apresento alguns aspectos das relações entre o Estado-nação canadense e as Primeiras Nações.^{1,2} Discuto, principalmente, a legislação indigenista canadense, denominada Indian Act,³ e as redefinições das normas que regem as relações entre indígenas e não indígenas no contexto canadense, e debato o estabelecimento do sistema educacional de escolas residenciais, que teve sua criação e atuação integradas à lógica de um poder tutelar.⁴ Ademais, discuto a história do contato e da colonização dos Atikamekw – povo do tronco algonquino, habitante do leste canadense – e enfatizo a importância da crítica em relação à história oficial do contato. Em outras palavras, é pelo reconhecimento e análise da história da criação de um poder tutelar – ainda que originalmente não leve esse nome – imposto aos povos indígenas do território, hoje chamado canadense, e ainda com a ajuda do exemplo dos Atikamekw, que analiso o processo de assimilação, integração e pacificação vivido pelas Primeiras Nações e, ainda que brevemente, suas atuais lutas por soberania.

Proponho ainda levantar dados da história oficial escrita sobre os Atikamekw, no intuito de reputar as experiências de contato destes últimos como um exemplo viável da relação entre os membros das Primeiras Nações e o Estado-nação canadense. Finalmente, questiono algumas teorias que negam a persistência, como povo, dos Atikamekw. Esse questionamento deriva, em parte, do trabalho que realizei com eles na comunidade de Manawan. Tal experiência foi única e imprescindível, pois através dela conheci de perto algumas facetas da realidade desse povo, tive acesso a uma história “não autorizada” e pude desenvolver uma mirada menos deformada pela história oficial. O contato com os membros dessa sociedade me ajudou a compreender o sentido que eles dão às noções de soberania, autonomia e autodeterminação. Dito isso, realizo uma breve descrição do histórico das políticas indigenistas canadenses, para em seguida passar à análise crítica da criação e conformação da legislação indigenista canadense, ou o Indian Act.

Políticas indigenistas canadenses: uma introdução

Segundo Edward Hedican (1995), foi a partir da Proclamação Real de 1763 que se iniciou um período de protecionismo da política colonial britânica em relação aos povos indígenas. Este documento pode ser considerado como a base dos direitos indígenas, posto que reconhece que os povos das Primeiras Nações eram os habitantes originais e soberanos antes da invasão europeia. Entretanto, foi somente a partir dos anos que seguiram o período da confederação (1867)⁵ e até 1960 que se viveu o que se denomina “a era da assimilação” da política indigenista canadense (Baines, 1997). No mesmo período, iniciou-se uma era de tratados (1871) que terminou em 1923. Durante esses anos, a colonização do território tomou um ritmo acelerado. Os tratados de 1 a 11 obrigavam os povos indígenas a ceder seus territórios e ir viver nas reservas, sendo essa a única possibilidade que tinham de receber suas indenizações, que consistiam em roupas para os chefes, munição e corda, entre outros. Somente no tratado 12 o abastecimento de medicamentos foi agregado. Entre 1871 e 1877, sete tratados foram assinados, os quais implicavam a cessão de grandes espaços territoriais para os povos indígenas e, conseqüentemente, o reagrupamento, em reservas fixas administradas pelo governo, de comunidades até então vivendo dispersas. Quatro tratados fazendo referência ao norte do país foram assinados ao longo de 1899, 1905, 1906 e 1921.⁶

Segundo Stephen Baines (1997), desde o fim do século XIX, as atividades políticas dos povos indígenas do Canadá demonstravam a vontade de organizar associações políticas que se estabeleceriam para além dos bandos, com o intuito de defender os interesses comuns a todas as Primeiras Nações.⁷ A criação do Grande Conselho Geral dos Índios de Ontário foi o resultado dos esforços dos missionários que queriam estabelecer um conselho das nações Ojibwés antes da Confederação. Existindo entre 1870 e 1938, um de seus objetivos era o de conciliar seus interesses com aqueles dos administradores governamentais. Foi somente durante a Primeira Guerra Mundial que os povos indígenas de Ontário e de Quebec começaram uma organização política nacional das Primeiras Nações. Em 1918, a Liga dos Índios do Canadá e a Fraternidade Nacional dos Índios foram criadas em Ontário. Esta última se tornou a atual Assembly of First Nations (Baines, 1997:5-6).

As conquistas das Primeiras Nações do Canadá continuaram e aumentaram, e em 1969 o governo federal iniciou um processo de oposição ao que se denomina “paternalismo”, promovendo o financiamento de organizações indígenas a partir de 1970. Nessa mesma década, pela exigência da autodeterminação dos povos indígenas, as igrejas foram retiradas do sistema de educação indígena e as escolas residenciais foram fechadas, o que será abordado mais detidamente adiante.

Programas especiais foram criados com o objetivo de promover uma educação baseada nos valores e nas tradições indígenas e, a cada etapa da luta pelos direitos das Primeiras Nações, os povos indígenas foram ganhando reconhecimento (Governo do Canadá).⁸ Atualmente, segundo o Statistique Canada, quase 70% da população indígena vive em comunidades afastadas dos centros urbanos, comparativamente a 25% da população canadense total.⁹ Houve um aumento demográfico importante, o que significa que a superfície por pessoa nas reservas diminuiu, e somente 16 possuem uma população de mais de 2.000 indivíduos. Entretanto, a taxa de natalidade é maior entre os indígenas que entre os não indígenas, o que acarreta um aumento nas demandas por educação, saúde e outros serviços sociais. Ainda, a migração das reservas em direção às cidades é grande, e quase 30% dos indígenas que vivem fora de uma reserva não possuem emprego e dependem do serviço de assistência social dos governos federal e provincial.

Os povos indígenas têm o índice de desenvolvimento socioeconômico mais baixo da sociedade canadense. Tudo isso demonstra que, apesar das vitórias conquistadas, ainda existe muita resistência da sociedade não indígena canadense em aceitar a presença real e cotidiana de indivíduos membros das Primeiras Nações. A situação contemporânea dos grupos indígenas no Canadá apresenta uma grande complexidade em relação às questões de definição e de autodeterminação. Como povos que “coabitam” um mesmo território com não indígenas, um paradoxo importante se estabelece: aquele que aponta para o fato de que, embora sejam tratados como cidadãos desse país, os membros de sociedades indígenas são entendidos como cidadãos pertencentes a categorias diferenciadas. Dada tal diferenciação, esses indivíduos podem, com limites, exercer certo número de direitos que lhes são próprios. Entretanto, esses direitos ainda são muito restritos, e muitos povos indígenas reivindicam – em escala internacional ou nacional – que sejam reconhecidos os direitos ao autogoverno e de ocupação de seus territórios ancestrais.

As questões acima levantadas remetem à discussão sobre o uso do termo “usos e costumes” ou “direito consuetudinário”. Nos países multiétnicos e pluriculturais, como o Canadá, as comunidades e os povos indígenas mantêm com persistência instituições e práticas de resolução de conflitos reconhecidas no léxico jurídico positivista como “direito consuetudinário”. Este termo não é abrangente o suficiente para permitir uma compreensão substancial, posto que carrega consigo uma definição de ordem colonizadora, generaliza e retira peso dos direitos próprios, além de remeter a uma realidade histórica que pode estar profundamente alterada. No marco dos contextos socioculturais, a expressão

“direito consuetudinário” limita a compreensão de especificidades de cada organização sociopolítica e suas mudanças, e por isso insisto sobre a procedência dos sistemas próprios de administração de justiça, enfatizando as particularidades sociais, econômicas e culturais de onde eles emergem.

Segundo Raquel Fajardo (1999), os direitos de decisão autônoma ou de livre determinação de desenvolvimento, de participação, de consulta e de consentimento prévio, livre e informado fazem parte de um *corpus* de direitos coletivos enquadrado nos novos princípios da relação entre os Estados e os povos indígenas, os quais rompem com a tradição tutelar anterior. Antes deste novo marco de direitos, definidos na Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT),^{10,11} os Estados consideravam que os territórios onde habitavam os povos originários estavam sob sua dominação e sua tutela e, por consequência, sob sua decisão plena. Nas relações interétnicas estabelecidas historicamente entre os Estados-nação e os povos indígenas que foram submetidos à colonização e cuja relação com o colonizador foi repleta de assimetrias, a questão central reside nas leis de assimilação e de integração forçadas.

Indian Act

Antes de iniciar uma descrição mais pormenorizada do Indian Act e discutir suas implicações na realidade das Primeiras Nações, proponho uma breve crítica à historiografia oficial produzida sobre a colonização e a conformação do Estado-nação canadense. Se lançamos mão da vasta bibliografia já produzida sobre o tema, encontramos facilmente dados estatísticos, ainda que suspeitáveis, assim como registros escritos. Em contrapartida, os dados provenientes da tradição oral, da história concebida localmente por um determinado povo, são frequentemente invisibilizados. O silêncio sobre a história dos Atikamekw – utilizados aqui como exemplo etnográfico – já vem sendo quebrado há algum tempo. Entretanto, o fato de que ainda haja silêncio sobre o tema revela a resistência das sociedades não indígenas em aceitar os povos indígenas como partícipes ativos e protagonistas das passagens da história e da formação dos Estados-nação desde a colonização.

Para discutir a situação dos Atikamekw faz-se necessária, antes, uma análise da prática historiográfica realizada sobre eles. Para chegar a esse ponto, farei uma breve introdução sobre a maneira como entendo que é relatada a história da colonização do Canadá, a partir dos registros oficiais, pois, ao investigar tal literatura, me deparei com a ausência dos povos indígenas nas guerras, nas grandes empreitadas econômicas, assim como na conformação da população canadense atual como um todo. Segundo Norman Clermont,

todas as sociedades possuem uma história que desafia o registro. Ninguém se lembra de tudo o que viveu e nenhuma sociedade saberia registrar todos os gestos nem todas as ideias de seus membros. A autobiografia e a história social não fazem mais que sublinhar alguns aspectos percebidos como significantes e organizados de maneira inteligível. Toda história é, pois, uma reconstituição estancada de subjetividade que confere valor e toda a inteligibilidade dos fenômenos históricos não pode ser mais que parcial (1977:3, nossa tradução).

Me parece razoável afirmar que a história que hoje conhecemos do Canadá provém dos relatos oficiais dos colonizadores ingleses e franceses. Estes foram considerados conquistadores e senhores das terras invadidas, assim como promotores da ocupação e do desenvolvimento do país que nascia. Igualmente, propondo aqui um resumo do conjunto da literatura a qual se tem acesso, afirmo que a história oficial do Canadá é aquela que considera a ação da Coroa Britânica e da Igreja católica; que versa sobre o desenvolvimento da construção naval e da navegação, sobre a vida militar e sobre o comércio, e sobre a vida intelectual europeia que aos poucos ajudou a formar o país. Ainda, é importante ressaltar que tal história oficial do século XIX menciona os povos indígenas, mas lhes atribuindo sempre um lugar de selvagens ou de crianças que precisam de salvação. Por isso, é possível identificar duas tendências: à exterminação completa das populações indígenas e à assimilação. Finalmente, enfatizo que, durante todo o processo de colonização, os membros da nascente sociedade canadense quiseram ser os representantes do progresso, da razão e da civilização. Pode-se inclusive afirmar um afã em conservar uma identidade europeia e rejeitar uma possível herança indígena, algo que vemos perdurar até os dias de hoje.

Consequentemente, a herança indígena deveria ser esquecida ou não deveria influenciar na construção da identidade dos cidadãos canadenses. Ao contrário, deveria ser entendida como modelo a não ser seguido. Assim, entre os estudos historiográficos dessa época, aqueles consagrados aos indígenas tinham como objetivo elogiar a capacidade do colonizador de suplantar as influências selvagens dos povos originários. Além disso, os colonizadores eram retratados como os benfeitores dos indígenas, posto que conferiam a si mesmos o dever de adotá-los, defendê-los, tutelá-los e cristianizá-los.

Segundo Lima, é importante discutir as formas de relacionamento entre as populações indígenas e os aparatos de poder originários da invasão europeia ao continente americano (1995:61). O estudo das ações estatais que tiveram maior incidência sobre as populações indígenas implica também uma ruptura com a história oficial, dominante e reproduzida sem crítica em diferentes domínios

acadêmicos e sociais. Igualmente, segundo o antropólogo, os indígenas eram vistos como fragmentos sociais transitórios, indivíduos em devir, a ser incorporados à categoria de trabalhadores nacionais quando tiverem adquirido os costumes dos agricultores de origem europeia (Lima, 1995:120).

A seguir, levantarei e discutirei diferentes aspectos da legislação indigenista canadense – uma política de formação e engessamento de autorreconhecimento e denominação que respondeu, e ainda responde, muito mais às questões nacionais internas do Estado-nação canadense que aos problemas políticos e jurídicos das populações indígenas. Através dessa análise, será possível detectar uma tentativa de avanço hegemônico, que utiliza as diferenças internas do país a fim de estabelecer soluções práticas, oportunas para a lógica de produtividade do mundo globalizado. A análise baseada sobre tal premissa visa compreender a lógica do sistema tutelar canadense, ainda que o mesmo não exista de forma oficial.

Histórico do Indian Act

O Indian Act foi promulgado em 1867 e pode ser considerado uma forma de poder tutelar.¹² Em outras palavras, trata-se de um poder estatal, exercido sobre as populações indígenas e seus territórios, que procura assegurar o monopólio dos procedimentos de definição e controle sobre os mesmos. Assim, a formulação de um código jurídico para as populações indígenas do Canadá e a implementação de um tecido administrativo que constitui um *governo dos indígenas* são produtos de tal poder. Seu exercício sobre os indígenas possui características específicas que não devem ser confundidas com outras formas de poder aplicadas a tais sociedades. Falo então em tutela, pois, segundo Lima (1995), o poder tutelar é entendido como uma forma reelaborada – em uma continuidade lógica e histórica – da guerra de conquista. Como um modelo analítico, segundo a definição do autor, a conquista é uma empresa que possui dimensões distintas: fixação dos conquistadores nos novos territórios a dominar, redefinição das unidades sociais conquistadas, promoção de fissões e de alianças no contexto das populações locais e objetivas (Lima, 1995).

Ainda que o Indian Act tenha sido promulgado em 1867, o poder do Estado começou, a partir de 1850, a se expandir sobre os territórios indígenas, com o argumento de protegê-los para seu próprio benefício, através do Act for the Better Protection of the Lands and Property of the Indians in Lower Canada. Este decreto visava também definir quem poderia ser considerado “índio” aos olhos da Coroa, afirmando que todas as pessoas que possuem “sangue indígena puro”, assim como seus descendentes, poderiam ser designadas como tais.¹³ Além disso, qualquer

pessoa que se casasse com um “índio” – assim como seus descendentes – era considerada “índia”, e todos os indígenas eram considerados menores pela Coroa britânica. Finalmente, o Gradual Civilization Act de 1857 foi promulgado a fim de acelerar a assimilação dos indígenas, anulando, sob certas condições, todas as distinções jurídicas entre aqueles que eram considerados “índios” e os “brancos”.¹⁴ Entretanto, o Indian Act concedeu um estatuto distinto aos indígenas, com o objetivo de protegê-los, assim como a seus territórios (Dupuis, 1991:20). Após 1867, foi atribuída ao Parlamento federal a jurisdição sobre “os indígenas e as terras reservadas aos indígenas”. A primeira lei federal canadense, o Aliens and Naturalization Act, foi promulgada em 1868, e algumas das leis derivadas desta primeira encorajaram a assimilação dos povos indígenas à sociedade nomeada, à época, euro-canadense. A partir desse momento – e vale enfatizar que os povos indígenas eram considerados como um bloco homogêneo sem maiores distinções entre as sociedades –, algumas práticas reconhecidas pelo Estado como marcas culturais, como a dança do sol e o *potlatch*, passaram a ser oficialmente interdidas.¹⁵

Em 1869, foi promulgado o Gradual Enfranchisement Act, que estipulava que, sob algumas condições, e de forma voluntária ou não, homens indígenas obtinham os mesmos direitos que os outros sujeitos britânicos. A emancipação de um homem indígena acarretava automaticamente a emancipação de sua mulher e de seus filhos, a despeito de suas vontades. Ainda, um cônjuge não indígena não era necessariamente branco, ou seja, ele poderia ser um indígena que perdeu seu *status* contra sua vontade, ou que renunciou voluntariamente a seu *status*, por razões de ordem financeira ou material, mas também para evitar que seus filhos fossem, mais tarde, retirados e enviados para as escolas residenciais. Contrariamente aos homens indígenas emancipados, as mulheres indígenas emancipadas permaneciam consideradas como menores. Foi esta lei que impôs às mulheres indígenas que se casassem com um não indígena uma série de penalizações: a perda do *status* de indígena, a interdição de transmitir seu *status* de indígena a seus filhos e a obrigação de deixar suas comunidades para seguir seus maridos, perdendo assim seus direitos atrelados a seu bando de origem e passando a ser consideradas, assim como seus filhos, pertencentes ao bando de seus maridos. As disposições do Gradual Enfranchisement Act de 1869 permaneceram as mesmas até 1985 e podem ser consideradas o veículo principal do processo de assimilação forçada.¹⁶ A primeira revisão completa do Indian Act data de 1880, somente quatro anos após a adoção da primeira lei. Como explica John Milloy:

em 1869, a colonização das Primeiras Nações pelo Canadá não se constituía como uma manobra inteiramente nova; ela repousava em parte sobre a herança da política imperial. Assim, mesmo se o Indian Act original abandonava claramente certos elementos da política britânica anterior, ela mantinha outros. A política britânica se apoiava sobre a proclamação histórica de 1763. Os princípios que ela promulgava relativamente às terras, e seu respeito inerente à “nacionalidade” das Primeiras Nações constituíam o essencial das relações entre os Britânicos e os Índios; esses princípios voltam a emergir no fim dos anos 1970, como fundamento das relações entre o Canadá e as Primeiras Nações. Eles estão seguramente na origem dos aspectos fundamentais da relação contemporânea: o reconhecimento de direitos ancestrais, o sistema canadense de tratados e, bem entendido, as questões judiciais constantes visando precisar a natureza de “direitos existentes” encastrados na Constituição repatriada em 1982, uma constituição que reconhece expressamente a existência e a significação contínua da Proclamação e de seus princípios (2008:2-3, nossa tradução).

Entre 1946 e 1948, um comitê misto especial do Senado e da Câmara dos Comuns examinou o Indian Act assim como a administração do Department of Indian Affairs (hoje Indigenous and Northern Affairs Canada) em geral. Esta lei foi então analisada pelo comitê, por associações ditas “de índios”, por representantes dos bandos indígenas e por grupos e particulares que se interessavam pelo “bem-estar dos índios”, e o Parlamento decidiu adotar, em 1951, o novo Indian Act. Esta reformulação mantém a cláusula de emancipação involuntária dos indígenas assim como a perda do *status* das mulheres indígenas. Na mesma ocasião, o comitê misto recomenda que se crie uma comissão sobre as reivindicações dos indígenas e sobre a aplicação dos tratados. Foi através da emenda de 1951 que se permitiu aos indígenas perseguir na justiça as autoridades canadenses, o que abriu as portas para suas reivindicações.¹⁷ Segundo Coates, o governo do Canadá, dirigido à época pelo primeiro-ministro Pierre Elliott Trudeau, reexaminou o Indian Act. Ao término de um exame aprofundado e após ter rejeitado as recomendações de um relatório Hawthorne – que se referia a buscar e determinar as causas subjacentes da não participação dos indígenas na sociedade canadense –, o governo publicou o Statement of the Government of Canada on Indian Policy (ou The White Paper, publicado em 1969). Tal livro propunha a supressão das reservas indígenas, o fim do *status* único dos índios inscritos aos olhos da lei e a transferência dos serviços aos índios do governo federal aos governos provinciais. Brevemente, o White Paper preconizava a substituição dos direitos coletivos dos índios inscritos por uma integração mais sistemática à sociedade canadense (Coates, 2008:7).

Igualmente, no texto do White Paper, define-se o Indian Act em três componentes: “um regime jurídico particular, um regime especial de ocupação do solo e uma administração distinta”. Ressalta-se que a lei em questão define quem é elegível ao título de índio, o que é um bando e quem pode compô-lo, quem pode ser e deve ser inscrito no registro sobre os índios e como membro de um bando. A definição legal do *status* de índio permitiu ao governo impor uma separação entre o “índio puro” e o “miscigenado”.^{18,19}

A seção 35 do Constitution Act de 1982 reconheceu e confirmou os “direitos existentes – ancestrais ou procedentes de tratados – dos povos indígenas do Canadá” (nossa tradução). Nela, estavam incluídos “Índios, os Inuit e os Métis do Canadá”. A palavra “existentes” obrigou a Corte Suprema a definir os direitos indígenas, posto que, antes de 1982, a mesma ditava que os direitos indígenas existiam em virtude do direito consuetudinário e que este podia ser mudado por uma simples lei. Por isso, antes de 1982, o parlamento federal podia eliminar direitos indígenas. Em contrapartida, os direitos existentes a partir de 1982 deveriam ser conservados.²⁰ Além disso, a Constituição de 1982 rompeu a tradição assimilacionista, reconhecendo pela primeira vez certos direitos indígenas. Este ato constitucional abriu a possibilidade de uma ruptura dos sistemas políticos e jurídicos que diziam respeito às Primeiras Nações, Inuits e Métis, e propôs a construção de um novo paradigma na relação entre o Estado-nação canadense e esses grupos (Maclure, 2005).

As modificações de 1985, que conferiam aos bandos uma maior liberdade de regulamentação em relação ao consumo de álcool e o direito à residência nas reservas, estão, porém, muito distantes da forma de autonomia que os indígenas reivindicavam. Outras modificações à lei, em 1988, conferiram aos bandos maiores poderes relativos à arrecadação de impostos sobre as propriedades em suas reservas, permitindo aos inquilinos hipotecar suas propriedades alugadas. A interdição geral de dispor de uma propriedade em uma reserva – propriedade que poderia ser utilizada como caução para garantir um financiamento bancário, por exemplo – foi vista como um obstáculo ao desenvolvimento econômico em muitas coletividades.²¹

No plano da identificação, o estabelecimento de um “*status* indígena” ressalta a forma como o governo procede. Através da definição de um *status*, é possível nomear “índios com *status* ou inscritos” os indivíduos que, em virtude do Indian Act, aparecem ou têm o direito de aparecer no Indian Register.²² Segundo essa legislação, existem duas categorias de indígenas que correspondem a duas situações definidas pelos parágrafos 1º e 2º do artigo 6. É um índio dito “6.1” (parágrafo 1f) aquele cujos pais possuem ambos o direito de ser inscritos ou, se eles são

falecidos, que possuíam este direito no momento de suas mortes. Igualmente, um índio “6.1” é um índio que não é mestiço – no sentido biológico – e que tem, conseqüentemente, a possibilidade de transmitir seu *status* a seus filhos, mesmo que os mesmos provenham de uma união com uma pessoa não indígena.

Em contrapartida, um índio “6.2” é uma pessoa cujo um dos pais não possuía o *status* de índio. Se ele tem filhos com uma pessoa que não possui o título de índio, seus filhos não poderão ter acesso ao *status*. A união de um “6.2” e de um “6.1” dará nascimento a uma criança que terá acesso ao *status* em virtude do artigo 6.1 da legislação. Esta regra explicita que certos indivíduos, ainda que possuam um grau de mestiçagem biológica que supere aquele que é imposto por lei, podem ter o *status* de índio. Muitos índios ditos “6.2” viram durante muito tempo seu *status* ser recusado.²³ Ora, esta maneira de definir quem pode ou quem não pode ser um indígena desempenha um papel decisivo na relação entre os aparatos do Estado e os povos indígenas, posto que o pertencimento a um grupo étnico se encontra sujeito a uma definição legal, que não se expande para além do entendimento biológico.

Finalmente, em 11 de março de 2010, o governo do Canadá apresentou um projeto de lei para aumentar a equidade entre os sexos nas disposições relativas à inscrição presentes no Indian Act. Assim, o projeto de lei C-31 assegurou que os netos admissíveis de mulheres que perderam seu *status* de indígenas após terem se casado com homens não indígenas teriam o direito a se inscrever no Indian Register em conformidade com a legislação indigenista. As modificações não acarretariam perda do *status* de índio.²⁴

Apesar dessas mudanças – e considerando que o governo federal é ainda a esfera de poder que designa quem é ou não indígena –, até hoje o Indian Act regulamenta quase todos os domínios da vida individual e coletiva das Primeiras Nações. O Indian Act estabelece igualmente regulamentos sobre o plano territorial e político. Em relação ao plano territorial, esta lei determina que as reservas são colocadas à disposição dos “índios”, sem, entretanto, deixar de ser território federal. Em consequência, os territórios indígenas são objeto de espoliação, tendo em vista que o governo é livre para decidir quando e como dispor dos recursos naturais e do subsolo.²⁵ No plano político, a lei em questão regulamenta os parâmetros do conselho de bando e a elegibilidade ao posto de chefe de bando e de conselheiro. Através dessa lei, o governo gere igualmente os testamentos e a sucessão, a administração da economia e a regulamentação das reservas.²⁶ Reiterando a posição de Lima, a história das ações governamentais em relação às Primeiras Nações revela a concentração de serviços nas mãos de instituições estatais, ou seja, de dispositivos administrativos de poder destinados

a anular a heterogeneidade histórica cultural, submetendo-a a um controle, com certo grau de centralização, fornecendo assim uma imagem de homogeneidade fornecida pela ideia de uma nação (Lima, 1995:129).

Quando nos propomos analisar a conformação de sociedades – sobretudo daquelas originadas em um processo histórico no qual as guerras de conquista foram determinantes –, é importante considerar que a redução da diversidade dos povos presentes em um mesmo território tenha se apresentando como um objetivo primordial para as administrações coloniais, e que o mesmo mecanismo se perpetua na contemporaneidade. A redução da diversidade possibilita que se governem esses povos através de uma tentativa de homogeneização, igualando-os em uma diferença genérica, que desfigura as tradições, os complexos culturais e os projetos históricos específicos de cada um e inculca valores da sociedade colonizadora, impostos e disseminados pela via administrativa. Igualmente, pela via administrativa se confere a esses povos um *status* específico, que os integra a um sistema codificado de atribuições positivas e negativas. Trata-se de um modelo de procedimento cujos princípios hierárquicos estão profundamente enraizados pela organização de um universo social com posições bem marcadas e onde o igualitarismo, ainda que exista, está restrito à dimensão social dominante (Lima, 1995:198-199). Em consequência, a tutela, por ser o instrumento por excelência da missão civilizadora do colonizador euro-canadense – e hoje do Estado-nação canadense –, visa assegurar o bem-estar desses ditos “menores”. O discurso dos juristas, do governo e de outros segmentos da sociedade não se modifica: afirma que a tutela e a relativa incapacidade civil devem ser consideradas uma proteção aos indígenas.

O fenômeno das escolas residências no Quebec e no Canadá

O sistema de educação indígena presente no contexto canadense constitui exemplo marcante do processo de assimilação forçada e do poder do sistema tutelar. Os dados sobre tal sistema, o qual foi estabelecido a partir de 1880 pelo governo do Canadá, são amplamente difundidos e conhecidos. Neste artigo optei pelas informações provenientes do relatório de 1996 da Comissão Real sobre os povos indígenas (Rapport de la Commission Royale sur les Peuples Autochtones, CRPA).²⁷ Segundo o relatório, os internatos indígenas (*pensionnats indiens* ou *residential schools*) foram estabelecidos e administrados pelo governo canadense com diversas organizações religiosas.²⁸ As escolas residenciais foram instituídas em todas as províncias e todos os territórios do Canadá, com exceção de Terre-Neuve, Nouveau-Brunswick e Île-du-Prince-Édouard. Em seu apogeu, nos anos de 1930, a rede de escolas residenciais contava com 80 estabelecimentos.

Ainda que a instauração desse sistema derivasse de uma medida legislativa votada pelo governo federal, eram diferentes igrejas cristãs que administravam essas escolas: a Igreja católica, especialmente a ordem dos Oblatos,²⁹ administrava três quintos desse total de 80 escolas, enquanto a Igreja anglicana administrava um quarto, e a Igreja Unida³⁰ e as igrejas presbiterianas administravam o resto. A maior parte delas foi fechada em meados dos anos de 1970 e a última escola residencial administrada pelo governo federal fechou em 1996. Cerca de 150.000 alunos foram colocados à força nessas instituições (Commission Royale, 1996). Segundo o relatório, as escolas residenciais ensinavam história do Canadá, geografia, inglês, francês, matemática e religião. Os alunos eram divididos em seis grupos e três categorias de idade: os menores (7 a 9 anos), os do meio (10 a 11 anos) e os grandes (12 a 16 anos). Os jovens de um mesmo grupo não tinham nenhum contato com os de outros grupos. A disciplina imposta pelos professores era muito rígida e os “maus comportamentos” eram com frequência punidos severamente. Além disso, os internados indígenas não tinham o direito de falar suas línguas; irmãos e primos enviados ao mesmo internato não podiam manter contato entre si; e todos os jovens indígenas eram obrigados a ir às escolas residenciais, sendo assim afastados de seus pais, de sua parentela e de sua sociedade.

No começo, as escolas residenciais estavam situadas perto das reservas, mas em 1900 o Indian Act foi modificado a fim de autorizar a retirada forçada das crianças de 5 a 16 anos. As escolas residenciais passaram então a ser localizadas longe das reservas. Outras mudanças ocorridas na legislação evidenciam uma aplicação mais estrita da política de assimilação, como a lei que sancionava os pais cujos filhos não haviam sido enviados ou levados às escolas residenciais. A política governamental dava a guarda jurídica das crianças às escolas e às igrejas. Ademais, tudo o que as comunidades religiosas podiam fazer era sancionado pela lei. Entretanto, as direções das igrejas, com o aval do governo, cometiam muitos atos considerados ilegais. A título de exemplo, nas escolas residenciais era proibido às crianças exercer sua espiritualidade de origem, posto que, segundo os religiosos, as religiões de sociedades indígenas eram diabólicas. Em consequência, a partir do momento em que as crianças entravam nas escolas, eram punidas e exorcizadas. As crianças de 5 anos eram frequentemente confinadas no interior das escolas. Punições corporais eram infligidas, as cabeças eram raspadas e os que tentavam escapar eram confinados em armários escuros e alimentados com pão seco e água. Os sentimentos de dignidade e autoestima eram rapidamente transformados em falta de confiança em si e desespero (Commission Royale, 1996).

As consequências das escolas residenciais são numerosas e, segundo muitos ex-internos com quem conversei, sempre nefastas. As crianças eram espancadas e frequentemente violadas. As famílias eram privadas da presença de suas crianças, e a transmissão de tradições, história e outros aspectos culturais específicos a cada sociedade foi prejudicada pelo advento das escolas residenciais. Afirmo que, entre as políticas governamentais canadenses de assimilação, as escolas residenciais constituem uma das mais eficazes. De um lado, o estabelecimento dessas escolas teve como objetivo a formação de um Estado nacional coesivo e uniforme, no intuito de assegurar a soberania do Estado. De outro lado, visava à assimilação das sociedades indígenas, considerando sempre que a integração seria ideal para o seu bem-estar. Em contrapartida, as ações do governo tiveram como consequência uma profunda ruptura na transmissão entre gerações e a manutenção das comunidades. As repercussões do regime de escolas residenciais e outras medidas sistemáticas de tentativa de supressão de aspectos culturais e sociais, bem como de assimilação forçada, são flagrantes na fala dos indivíduos atikamekws, sobretudo no que diz respeito aos sistemas familiares.³¹

Aspectos históricos dos Atikamekw

Iniciarei, como proposto anteriormente, uma discussão acerca de alguns aspectos da história própria aos Atikamekw e o Indian Act, à guisa de exemplo etnográfico. Vale a ressalva: quando utilizo o termo “história própria aos Atikamekw”, faço alusão a um fenômeno relacional. Não procuro descrever uma suposta história legítima, contada de forma tradicional e anterior ao contato com os colonizadores; viso antes explicar a definição atikamekw de sua história em relação àquela contada pelo colonizador.

Segundo Claude Gélinas, os Atikamekw (em francês) ou Nehiraw-iriniw (em atikamekw) são os habitantes originários do território denominado por eles Nitaskinan (traduzido como “nossa terra”), situado na parte superior do vale do Rio Saint-Maurice, na província de Quebec. O nome Atikamekw designa *peixe branco* ou *grande corégono*. Nitaskinan recobre também as regiões de Abitibi, Lac Saint-Jean, Centre-du-Québec e Lanaudière. Em 1650, estima-se que cerca 500 a 600 Atikamekw viviam na região de Haut-Saint-Maurice, sendo que o território cobria cerca de 80.000 km² e era dividido por núcleo familiar; as superfícies concedidas a cada núcleo familiar variavam segundo o número de membros. Os Atikamekw mantinham comércio com os Cri, os Anishnabek, os Abénaqui e os Innu. A língua atikamekw faz parte do *continuum* cri-naskapi-montagnais (Gélinas, 2003).

Muito embora haja relatos e documentos que atestam a existência e permanência dos Atikamekw em seu território original, existe ainda uma discussão acerca da origem e continuidade desse povo (Davison, 1928; Dawson, 2003; Gélinas, 2000). Em tal discussão se sugere que os Atikamekw não seriam hoje os mesmos que antigamente, tendo se fusionado com outro grupo, denominado pelos colonizadores euro-canadenses como Tête-de-Boule (ou cabeça de bola, devido ao formato da cabeça de seus bebês). O autor que mais se inclina sobre tal discussão é o historiador Nelson-Martin Dawson – que representa o que venho chamando “historiografia oficial”. Segundo ele, os Atikamekw de hoje não fazem parte do grupo que se denominava “Attikamègues” no momento dos primeiros contatos com os colonizadores, afirmação que vai ao encontro daquela de Claude Gélinas, que sublinha que a interação com os euro-canadenses foi benéfica, pois a participação dos Atikamekw nas atividades econômicas dos invasores lhes assegurou uma relativa prosperidade. Nas palavras do autor,

em suma, para os Atikamekw, o período de 1870-1940 não foi nem desolador nem trágico. Ele foi, sobretudo diferente. [...] O que constatamos antes de tudo, até 1940, são os esforços que os Atikamekw empregaram para se adaptar e tirar proveito máximo de todas as possibilidades que se ofereciam a eles para assegurar sua subsistência, seguindo estratégias que respondiam a seus valores, em um meio ambiente físico e humano em plena transformação (Gélinas, 2003:224-225, nossa tradução).

Para tecer sua argumentação sobre o suposto desaparecimento dos Atikamekw, Dawson lança mão de diversos escritos e fatos considerados históricos. Explica, por exemplo, que em 1613 o tenente Samuel de Champlain foi o primeiro a escrever sobre esse grupo, apresentando-o oficialmente aos colonizadores. Porém, a identidade daquele grupo, que dominava um território particular, não foi determinada por Champlain, sabendo este somente que se tratava de um grupo diferente daqueles encontrados em Trois-Rivières e em Tadoussac. Alguns anos mais tarde, em 1636, os missionários que se estabeleceram no vale do Saint-Laurent entraram em contato com os Atikamekw, denominados à época “Attikamegouekhi”. Em 1639, o padre Paul Le Jeune traduziu o etnônimo “Attikamegouekhi” ou “Attikamègues” como “peixes brancos”. Este povo foi igualmente chamado de Têtes-de-Boule nos anos de 1700 a 1800. Os missionários sugeriam que os Atikamekw eram os mais numerosos entre as nações ameríndias do norte de Quebec. Entretanto, como eles percorriam outras regiões além de seu território tradicional, tal fato poderia produzir equívocos entre os missionários (Dawson, 2003:17).

A despeito desses dados, os documentos oficiais que fazem referência aos Atikamekw, ou Tête-de Boule, não são suficientes para fazer uma descrição mais precisa até 1820-1821, quando foi fundado um posto da Hudson's Bay Company em Weymontachie. Foi somente em 1837 que missões regulares começaram a se instalar na região, ocasionando uma maior produção de registros escritos. Segundo Sulte,

são exatamente estes que eram os Attikamègues ou Poissons-Blancs que permaneciam nos mesmos lugares e visitavam timidamente Trois-Rivières, de 1637 a 1680. Após esta última data não se encontra mais menção aos Attikamègues, ou Poissons-Blancs, mas há Tête-de-Boule em toda parte. No meu entendimento, é uma mudança de nome inventada pelos Canadenses do país (apud Clermont, 1977:17).

O antropólogo afirma ainda que, entre 1670 e 1680, as populações indígenas que “ocupavam as bacias hidrográficas que corriam em direção ao Saint-Laurent a oeste de Saguenay” foram fortemente atacadas pelas invasões iroquesas e sofreram, concomitantemente, epidemias de varíola, dois eventos que quase as dizimaram. Nos anos de 1700, o território, antes reconhecido como pertencente aos Atikamekw, seria ocupado por um grupo de Têtes-de-Boule (Clermont, 1977:17).

A correlação entre as epidemias, as guerras iroquesas e a marcada diminuição da frequência indígena nos territórios citados fornece uma espécie de prova oficial do suposto desaparecimento dos Atikamekw, e nessas supostas provas diferentes pesquisadores se baseiam. Em contrapartida, e a partir de minha própria experiência de campo, este tipo de afirmação produz um certo eco entre as pessoas de Manawan, sem ocupar, entretanto, um lugar central. Em algumas ocasiões, fui indagada da seguinte forma: “nós somos Atikamekw ou Tête-de-Boule?” Pessoalmente, afirmo que esta questão não é fruto de uma falta de conhecimento ou de uma relação assimétrica. Ao contrário, é uma forma de interpelar a história, deixando os marcadores factuais não tão relevantes.

Existem muitas querelas em relação à denominação e persistência dos Atikamekw e, ainda que considere de suma importância continuar a discussão, não posso, neste artigo, me deter mais. Meu objetivo, aqui, é enfatizar a autodeterminação dos Atikamekw atualmente, ainda que seja notável como, até hoje, eles são frequentemente compelidos a afirmar sua existência perante certas teses que a negam, e que colocam em questão a permanência da ocupação e da utilização do Nitaskinan.

Com efeito, os Atikamekw ainda reconhecem como seu o território que eles ocupavam no momento da chegada dos colonizadores europeus. Desde o fim do século XIX, eles vivem principalmente no seio de três comunidades, sendo a mais antiga Wemotaci, ou “a montanha de onde se observa”, criada em 1851. Situado às margens do Rio Saint-Maurice, esse lugar era antes um ponto de encontro e de troca. Foi somente alguns anos mais tarde, em 29 de agosto de 1906, que a segunda comunidade atikamekw, Manawan, ou “onde se encontram os ovos”, foi oficialmente reconhecida. Finalmente, entre 1910 e 1914, uma população permanente se estabeleceu na Opiticiwan, ou “corrente do estreito”, a terceira e a mais nórdica e isolada das três.³² Segundo Maurice Ratelle, a região de Manawan – também nomeada Manouane – era frequentada durante o inverno por grupos de famílias locais que haviam se reunido durante o verão com aquelas de Weymontachie. A partir de 1870, com a chegada das indústrias madeireiras, que ofereciam trabalho a um certo número de Atikamekw, assim como a partir da instalação de um posto da Hudson’s Bay Company, Manouane se tornou um ponto de acampamento habitual. Em seguida, os Oblatos se instalaram quase em permanência e, em 1904, a primeira capela foi construída. Enfim, com o auge da indústria madeireira e a abertura de barragens hidroelétricas, eventos que provocaram uma drástica diminuição nos animais de caça, os Atikamekw se viram obrigados a procurar emprego na indústria madeireira (Ratelle, 1987).

Ainda segundo Ratelle, em 1860, as famílias que exploravam a região do Lago Manouane se separaram do grupo de Weymontachie e se fixaram em Metabeskega, criando assim o “bando de Manouane”. O governo concedeu aos Atikamekw que habitavam este território o direito ao usufruto da terra em um terreno de 1906 acres. Tal terreno foi então dividido em territórios de caça entre famílias. Os Atikamekw ficavam entre sete e oito meses nesses territórios e os acampamentos principais eram levantados nas margens dos lagos, compreendendo geralmente uma construção por família. As peles que eles obtinham da caça eram vendidas à Hudson’s Bay Company.

A criação das primeiras reservas atikamekws não ocasionou, para o conjunto de famílias, uma sedentarização imediata. Por outro lado, de 1870 a 1950, muitos fatores influenciaram a redução da prática do nomadismo. O primeiro desses fatores foi a assistência governamental, praticada de diferentes formas: alimentar, residencial e médica. Tal assistência promovia a permanência nos lugares onde era oferecida (Ratelle, 1987:274). Como já foi mencionado, o governo federal reconheceu Manouane como uma reserva em 1906. A primeira escola foi aberta em 1926 e, durante os anos 1950, com a construção de muitas casas, a comunidade começou a tomar a forma que tem hoje.

A partir de 1950, as temporadas que as famílias passavam fora das reservas começaram a diminuir consideravelmente, e passou a ser mais difícil para um caçador permanecer em seu território de caça desde o outono até a primavera. Tais eventos acarretaram expedições extemporâneas, que se davam conforme a disponibilidade dos recursos faunísticos ou do trabalho assalariado, realidade que se mantém até hoje (Ratelle, 1987:260).

Em 1951, as crianças atikamekws passam a ser enviadas forçosamente às escolas residenciais de Pointe-Bleu (Masteuhiash, comunidade Innu) e de Amos. Entre essas crianças, se contavam de 125 a 150 meninos e cerca de 150 meninas. Segundo ex-alunos com os quais tive contato, eles eram enviados para longe de suas comunidades a fim de que não pudessem escapar. Em setembro, deixavam suas famílias e passavam 10 meses sem ter nenhum contato com elas. O único modo de transporte era o trem e, em lugar de viajar com os outros passageiros, viajavam nos vagões para os animais.

Em 1974, o grupo até então denominado Tête-de-Boule retomou o nome Atikamekw. Outros eventos importantes ocorreram ao longo dos anos, mas nos interessam aqui os que tiveram maior impacto no aparato estatal. Posto isso, em 1982, as três comunidades atikamekws criaram, com seus próprios recursos, um organismo regional localizado em La Tuque, o Conseil de la Nation Atikamekw (CNA), a fim de regularizar serviços comuns como educação, saúde, serviços sociais e desenvolvimento econômico (Sarrasin, 1994:166-167).

Manawan foi a reserva onde realizei um trabalho de campo de 12 meses, entre 2010 e 2011, e onde aprendi mais sobre a tradição oral dessa sociedade. Trata-se de um grupo fortemente engajado no entendimento de aspectos de sua ancestralidade, sem opor-se à presença importante de traços da cultura canadense. Na reserva em questão, tive a oportunidade de me encontrar com pessoas dedicadas ao bem-estar da comunidade, assim como ao ensino da língua atikamekw e ao ensinamento de tradições anteriores ao contato e às escolas residenciais. Finalmente, em 2014, os Atikamekw, cumprindo com a lógica do princípio de autodeterminação, declararam sua soberania sobre o território ancestral, Nitaskinan, demonstrando assim sua forma aguerrida de se opor à lógica monojurídica e monocultural do governo canadense.³³

Conclusão

Este artigo examinou os poderes, as leis, as declarações e outras técnicas estatais criadas à intenção dos povos indígenas canadenses, tomando a história oficial dos Atikamekw com os colonizadores euro-canadenses como exemplo. Consciente da importância de ter um senso crítico no momento em que relato aspectos de uma

história vivida por outros, enfatizo que meu propósito é o de contribuir para uma contextualização do passado e da contemporaneidade atikamekw, a fim de oferecer uma leitura de sua relação com o Estado-nação canadense e participação nele.

Parece-me pertinente aqui insistir na ideia de que os grupos étnicos – fonte de heterogeneidade nos Estados-nação – emergem com força na vida social, política e cultural, reivindicando o reconhecimento de outras formas de organizações políticas, jurídicas e sociais, entre outras. Entretanto, como o direito ocidental moderno é instaurado em uma situação de poder, outras disciplinas e mesmo muitos setores da sociedade não indígena acreditam que qualquer saber proveniente de um meio considerado subalterno, como é o meio indígena, carece de autoridade empírica e científica. Esta forma de reduzir uma sociedade a uma condição de inferioridade impede que a voz de seus membros seja escutada de maneira respeitosa e atenta. Assim, afirmo que a imposição de um saber único e reconhecido como oficial conduz alguns pesquisadores a se colar a uma retórica neocolonialista disfarçada de humanitarismo.

Por outro lado, insisto que não devemos persistir no discurso colonialista que, baseado na história oficial, nas guerras e nos mecanismos econômicos de marginalização, tira proveito da redução da legitimidade e da validade dos sistemas indígenas, limitando sua liberdade de ação. Finalmente, minha pretensão é a de colaborar com uma revisão de muitos dos fatores que englobam as ações dos Atikamekw hoje perante o Estado canadense, colocando em evidência alguns fatos do contato entre povos detentores de visões de mundo tão diferentes, considerando um desequilíbrio na correlação de forças que interagem nessa relação, sem limitar a amplitude da presente investigação por conclusões ou explicações provenientes de agentes não membros da nação atikamekw.

Os Atikamekw e outras Primeiras-Nações reconhecem sua capacidade de se autogerir e querem lutar por sua autodeterminação e sua autonomia em relação ao Estado-nação. Se hoje os povos indígenas do Canadá gozam de uma autonomia relativa em relação a seus direitos e à ocupação de seus territórios, é porque viveram um longo processo de lutas e de reivindicações, que os fizeram passar da posição de vítimas e de crianças em relação ao Estado a um reconhecimento como cidadãos e membros ativos de suas sociedades, e ainda partícipes da sociedade canadense como um todo.

Recebido em 3/2/2016

Aprovado em 2/5/2017

Livia Dias Pinto Vitenti é mestra em antropologia pela Universidade de Brasília (UnB) e PhD em antropologia pela Universidade de Montréal, Canadá. Realizou estágio pós-doutoral na Cátedra Unesco de Bioética, na UnB. Tem desenvolvido sua pesquisa na área de etnologia indígena, com ênfase no tema do suicídio indígena, saúde, gênero e relações entre povos indígenas e Estado. Atualmente, faz parte do grupo de pesquisa Antropologia e Direitos Humanos, investigando o tema do pluralismo bioético e bem viver. É autora do livro *Los pueblos indígenas americanos y la práctica del suicidio: una reseña crítica*, publicado pela Editora Prometeo, da Argentina. Contato: livia.vitenti@gmail.com

Notas

1. *First Nations* em inglês e *Premières Nations* em francês. Optei por deixar em português.

2. Termo reivindicado pela Assembly of First Nations com o objetivo de dar aos povos indígenas que lutam pela autodeterminação e autonomia governamental o *status* de “primeiros entre os iguais” ao lado dos povos colonizadores: os ingleses e os franceses. Disponível em: <http://www.afn.ca/index.php/fr/a-propos-apn/une-declaration-des-premieres-nations>. Acesso em: 7/6/2017.

3. É importante ressaltar que todos os documentos oficiais do governo canadense estão escritos em inglês e francês. O *Indian Act* seria *La Loi sur les Indiens* em francês.

4. Utilizamos a expressão “poder tutelar” como ferramenta para apresentar algumas das características da Lei sobre os Índios, ficando claro que o tomamos emprestado da análise realizada pelo antropólogo Antônio Carlos de Souza Lima em seu livro *Um grande cerco de paz*, de 1995.

5. A Canadian Confederation foi o processo pelo qual as British Colonies of Canada, Nova Scotia e New Brunswick se unificaram para formar o Dominion of Canada. Entrou em vigor em 1º de julho de 1867. Disponível em: <http://www.encyclopediecanadienne.ca/fr/article/confederation/>. Acesso em: 30/6/17.

6. Disponível em: <https://www.aadnc-aandc.gc.ca/fra/1100100032291/1100100032292>. Acesso em: 8/6/2017.

7. Bando é a expressão utilizada pelo *Indian Act* para designar um grupo de indivíduos indígenas.

8. Disponível em: <https://www.aadnc-aandc.gc.ca/fra/1314977281262/1314977321448>. Acesso em: 9/6/2017.

9. Disponível em: <http://www5.statcan.gc.ca/subject-sujet/themetheme.action?pid=10000&lang=fra&more=0>. Acesso em: 8/6/2017.

10. Em 1989, na 76ª Conferência da OIT, foi aprovada a Convenção 169 sobre Povos Indígenas e Tribais em Países Independentes. Tal convenção é o instrumento internacional vinculante mais antigo que trata especificamente dos direitos dos povos indígenas e tribais no mundo. Disponível em: http://www.socioambiental.org/inst/esp/consulta_previa/?q=convencao-169-da-oit-no-brasil/a-convencao-169-da-oit. Acesso em: 26/6/2017.

11. Segundo a página oficial da OIT, o Canadá ainda não ratificou a Convenção 169 sobre Povos Indígenas e Tribais em Países Independentes. Disponível em: http://www.ilo.org/dyn/normlex/en/f?p=NORMLEXPUB:11310:0::NO:11310:P11310_INSTRUMENT_ID:312314:NO. Acesso em: 13/6/2017.

12. Disponível em: <http://laws-lois.justice.gc.ca/PDF/I-5.pdf>. Acesso em: 10/6/17.

13. Utilizaremos o termo “índio” nesse ponto a fim de manter o teor dos escritos da época.

14. Disponível em: <http://thecanadianencyclopedia.ca/en/article/indian-act/>. Acesso em: 28/6/2017.

15. Disponível em: <http://www.thecanadianencyclopedia.com>. Acesso em: 28/6/2017.

16. Disponível em: https://www.aadnc-aandc.gc.ca/DAM/DAM-INTER-HQ/STAGING/texte-text/a69c6_1100100010205_eng.pdf. Acesso em: 28/6/2017.

17. Disponível em: <http://thecanadianencyclopedia.ca/en/article/indian-act/>. Acesso em: 28/6/2017.

18. Disponível em: <http://www.aadnc-aandc.gc.ca/fra/1100100010189/1100100010191>. Acesso em: 28/6/2017.

19. Em francês, a expressão aparece como *demi-sang* e, em inglês, *half-blood*, algo como “meio-sangue”. Optei pela palavra “miscigenado” por não encontrar melhor tradução.

20. Disponível em: <http://laws-lois.justice.gc.ca/eng/Const/page-16.html>. Acesso em: 28/6/2017.

21. Disponível em: <https://lop.parl.ca/Content/LOP/ResearchPublicationsArchive/bp1000/bp433-f.htm#E.Modificationstxt>. Acesso em: 28/6/2017.

22. O Indian Register é uma lista, mantida pelo Indigenous and Northern Affairs Canada, com os nomes de todas as pessoas que têm o direito de ter o *status* de índio (*status* indians) em virtude das disposições do Indian Act. Disponível em: <https://www.aadnc-aandc.gc.ca/eng/1100100032475/1100100032476>. Acesso em: 29/6/2017.

23. Disponível em: <https://www.aadnc-aandc.gc.ca/eng/1100100032475/1100100032476>. Acesso em: 29/6/2017.

24. Disponível em: <https://www.aadnc-aandc.gc.ca/eng/1100100032475/1100100032476>. Acesso em: 29/6/2017.

25. Disponível em: [https://lop.parl.ca/Content/LOP/ResearchPublicationsArchive/bp1000/bp433-f.htm#\(7\)txt](https://lop.parl.ca/Content/LOP/ResearchPublicationsArchive/bp1000/bp433-f.htm#(7)txt). Acesso em: 29/6/2017.

26. O Conselho de Bando é um organismo privado, inteiramente autônomo, que deve respeitar certos regulamentos e disposições da Lei sobre os Índios. Alguns poderes lhe são conferidos, entre outros, nos domínios da educação, dos serviços sociais e da saúde. Esses poderes tocam igualmente a adoção de regulamentos administrativos em diversos domínios. Disponível em: <http://www.thesaurus.gouv.qc.ca/tag/terme.do?id=3117>. Acesso em: 28/6/2017.

27. Disponível em: <http://data2.archives.ca/e/e448/e011188231-01.pdf>. Acesso em: 29/6/2017.

28. Em inglês, tais internatos eram chamados *residential schools*, pelo que optei por traduzir para o português como escolas residenciais.

29. Os missionários Oblatos de Maria-Imaculada constituem uma ordem religiosa da igreja católica romana fundada em Aix-en-Provence em 1816. Disponível em: http://www.ainc-inac.gc.ca/ai/rqpi/nwz/2008/20080425a_is-fra.asp. Acesso em: 28/6/2017.

30. Antes de 1925, a Igreja metodista administrava também as escolas residenciais. Entretanto, após a fundação da Igreja Unida do Canadá, em 1925, a maior parte das escolas presbiterianas e todas as escolas metodistas se tornam escolas da Igreja Unida.

31. Em 2008, o então primeiro-ministro canadense Stephen Harper, em conjunto com todas as igrejas responsáveis pela administração das escolas residenciais, no contexto da Truth and Reconciliation Commission, apresentou suas desculpas às Primeiras Nações pelas atrocidades cometidas contra elas através dessa “política educativa”. Em 2015, o primeiro-ministro Justin Trudeau reiterou o pedido de desculpas.

32. Disponível em: <http://www.collections.ic.gc.ca/manawan.index.html>. Acesso em: 29/6/2017.

33. Disponível em: http://www.atikamekwsipi.com/fichiers/File/declaration_souverainete_signe.pdf. Acesso em: 29/6/2017.

Referências

BAINES, Stephen Grant. 1997. “Tendências recentes na política indigenista no Brasil, na Austrália, e no Canadá”. *Revista de Estudos em Relações Interétnicas*, 1(1):1-11.

CLERMONT, Norman. 1977. *Ma femme, ma hache et mon couteau croche. Deux siècles d’histoire à Weymontachie*. Ministère des Affaires Culturelles. Série Cultures Amérindiennes.

COATES, Ken. 2008. *La Loi sur les Indiens et l’avenir de la gouvernance autochtone au Canada*. Document de recherche pour Le Centre National Pour La Gouvernance des Premières Nations. Disponível em: http://fngovernance.org/enfrancais/page_recherche/la_loi_sur_les_indiens_et_lavenir_de_la_gouvernance_autochtone_au_canada. Acesso em: 28/9/2015.

COMMISSION ROYALE SUR LES PEUPLES AUTOCHTONES. 1996. *Choisir la vie: un rapport spécial sur le suicide chez les autochtones*. Groupe Communication Canada.

DAVIDSON, S. 1928. "Notes on Tete de Boule Ethnology". *American Anthropologist*, 30(1):18-46.

DAWSON, Nelson-Martin. 2003. *Des Attikamègues aux Têtes-de-Boule. Mutation ethnique dans le Haut Mauricien sous le Régime français*. Québec: Les éditions du Septentrion, Québec.

DUPUIS, Renée. 1991. *La question indienne au Canada*. Montréal: Boréal.

FAJARDO, Raquel. Y. 1999. "Principales características del derecho consuetudinario". *Revista Artículo Primero*, 7.

GÉLINAS, Claude. 2000. *La gestion de l'étranger: les Attikamekw et la présence euro-canadienne en Haute-Mauricie, 1760-1870*. Sillery: Les Éditions du Septentrion.

_____. 2003. *Entre l'assommoir et le godendart: les Attikamekw et la conquête du Moyen-Nord québécois 1870-1940*. Les Éditions du Septentrion.

HEDICAN, Edward J. 1995. *Applied anthropology in Canada: understanding aboriginal issues*. Toronto: University of Toronto Press.

LIMA, Antônio Carlos de Souza. 1995. *Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil*. Petrópolis: Vozes.

MACLURE, Jocelyn. 2005. "Définir les droits constitutionnels des peuples autochtones. La 'nouvelle' approche du Québec". *Éthique Publique*, 7(1). Disponible em: <http://ethiquepublique.revues.org/1995> DOI: 10.4000/ethiquepublique.1995

MILLOY, John. 2008. *Le colonialisme selon la Loi sur les Indiens: un siècle de déshonneur, 1869-1969*. Document de recherche pour Le Centre National Pour La Gouvernance des Premières Nations. Disponible em: http://www.fngovernance.org/ncfng_research/milloy_fr.pdf. Acesso em: 28/9/2015.

RATELLE, Maurice. 1987. *Contexte historique de la localisation des Atikamekw et des Montagnais de 1760 à nos jours*. Gouvernement du Québec.

SARRASIN, Robert. 1994. "Bilinguisme et biculturalisme chez les atikamekw". *Revue Canadienne de l'Éducation*, 19(2):165-181.

Resumo

Neste artigo proponho apresentar uma análise de alguns aspectos da relação entre as Primeiras Nações e o Estado nação canadense, utilizando à guisa de exemplo a Primeira-nação Atikamekw, habitante do norte da província de Quebec. Para tanto, iniciarei o artigo com uma explanação seguida de crítica sobre o Indian Act, instrumento legal concernente aos direitos dos povos indígenas habitantes do território canadense. Meu intuito é o de demonstrar como muitos dos aspectos de dita lei podem ser entendidos como um poder tutelar. Além disso, debatarei o estabelecimento do sistema educacional de escolas residenciais, que teve sua criação e atuação integradas à lógica de um poder tutelar. Finalmente, analisarei alguns aspectos históricos do contato dos Atikamekw, e a forma atual como este povo atua em relação ao Estado canadense.

Palavras-chave: Indian Act, Atikamekw, poder tutelar, legislação indigenista canadense.

Abstract

Based on the examples of the Atikamekw, First-nation inhabitant of the province of Quebec, I propose an analysis of some aspects of the relationship between First Nations and the Canadian Nation State. For this purpose, I will begin with a critical explanation of the Indian Act, a legal instrument concerning the rights of indigenous people of the Canadian territory. My aim is to demonstrate how different aspects of this law can be understood as tutelage. In addition, I will discuss the establishment of the educational system of the residential schools, which were created and integrated into the logic operation of tutelage. Finally, I will analyze some of the historical aspects of the contact between the Atikamekw, and the current way these people deal with the Canadian state.

Key-words: Indian Act, Atikamekw, tutelage.

Etnopolítica e Estado: centralização e descentralização no movimento indígena brasileiro

Andrey Cordeiro Ferreira
UFRRJ

A política e o “político” como objeto: da naturalização do Estado à etnopolítica

O que entendemos pelo conceito de política? A pergunta, aparentemente de resposta simples quando recorremos à definição etimológica (“atividade de gestão da *polis*”), ganha contornos completamente distintos quando lembramos que a palavra recobre múltiplos significados dentro de diferentes teorias e sociedades. O conceito de política, gerado ele mesmo na história e nas formações sociais do “Ocidente”, leva uma carga de eurocentrismo, já que a política, nascendo no âmbito da cidade-Estado, fez com que sua própria definição colocasse como seu centro a noção de Estado. Sendo a política definida como atividade que supõe o Estado, todas as formas que não são estatais são “não” ou “pré” políticas. Esse foi o ponto de partida das grandes narrativas filosóficas dos séculos XVIII e XIX, nas quais se elaboraram as teorias sobre o Estado moderno e se definiram conceitos como sociedade civil e política, ocorrendo o que poderíamos chamar de naturalização do conceito do Estado, que passou a ser um ente necessário e dado (Balandier, 1969; Poulantzas, 1977; Weffort, 2001).

Essa definição estrita de política foi problematizada de diferentes maneiras na teoria antropológica. A antropologia política teve uma longa tradição de desnaturalização dos conceitos de Estado e política, especialmente pelo fato de se defrontar com uma multiplicidade histórica de formas de política, no estudo das chamadas sociedades primitivas, tradicionais ou pré-capitalistas (Balandier, 1969; Clastres, 2003; Evans-Pritchard, 1978; Leach, 1995; Radcliffe-Brown, 1981). A antropologia operou o que podemos chamar de ampliação do conceito de política para abarcar as formas e os sistemas das sociedades da periferia (tanto os chamados Estados tradicionais quanto as sociedades sem Estado). Essa ampliação do conceito de política para expressar atividades societárias, e não meramente estatais, foi sucedida pelas críticas pós-estruturalistas, que pluralizaram de forma definitiva o conceito de política, permitindo o surgimento de conceitos como o de micropolítica (como política dos grupos e das instituições) e o de infrapolítica (política invisível de resistência prática e simbólica), que antes eram negados como tais (Foucault, 1979; Scott, 2000). Nicos Poulantzas (1977) criou, tomando por

base essas críticas da antropologia, a distinção entre o “político”, como instância ou aparelho especializado de exercício do poder político (no qual se enquadra, por exemplo, o Estado), e a “política”, como atividade social englobante de manifestações históricas diversas, inclusive de sociedades sem estado. Podemos afirmar, então, que a principal contribuição da antropologia foi redefinir o conceito de política, que passou a englobar uma pluralidade histórica, sendo assim um conceito relativo, não absoluto, e restrito ao de Estado. Trata-se não somente de uma multiplicidade semântica, mas de uma multiplicidade de formas históricas reais de objetivação da política.

O estudo dos chamados Estados primitivos ou tradicionais, das sociedades sem Estado e segmentares, antecederam e, em certa medida, fundaram o que estamos chamando aqui de etnopolítica, ou seja, um objeto distinto do estudo (diferente do “político” como sinônimo de atividade especializada do Estado moderno).¹ Enquanto a sociologia e a ciência política se debruçaram normalmente sobre o estudo do político, a antropologia social se debruçou sobre o estudo dos tipos de etnopolítica. Obras como *Sistemas políticos africanos, Os Nuer* (Evans-Pritchard, 1978) e *A sociedade contra o Estado* (Clastres, 2003) são fundadoras dessa abordagem. O estudo do sistema político, nessas obras, tinha algumas características emblemáticas: a) a descrição dos modos de subsistência e das condições ecológicas das sociedades africanas e como estas condições estavam associadas ao sistema político e à estrutura social; b) a oscilação da política nas sociedades africanas em função do que denominaram de princípio de fusão (união dos grupos) e fissão (divisão dos grupos) dos grupos de linhagem; c) a existência, no caso da tese de Clastres sobre os índios sul-americanos, de uma profunda desconfiança dos grupos em relação aos chefes indígenas e vários mecanismos de regulação social do seu poder.

Como observaram autores como Leach (1995), esta abordagem, entretanto, pecava por ser essencialmente “estática”, pois se concebia que a unidade do grupo estava dada *a priori* pelas regras funcionais, de forma que os conflitos e o processo de divisão nunca exacerbava os limites da unidade e coesão do grupo, ou ainda, na tese da sociedade contra o Estado, se tendia a diminuir as ambiguidades das relações dos povos indígenas com o Estado, idealizando uma espécie de anarquia primitiva (Ferreira, 2011). Nessas abordagens, os sistemas políticos africanos seriam exteriores à modernidade (apesar de escritas sob o colonialismo, as etnografias desconsideravam a situação colonial) ou, no caso dos indígenas das terras baixas sul-americanas, sua condição de indígena estava associada à sua filosofia antiestatista, que os deixava, assim, fora do Estado (apesar de igualmente estes povos terem sido englobados pelos Estados modernos nas Américas).

Foram obras como *Local level politics* (Swartz, 1968) que promoveram uma profunda revolução no estudo da antropologia política, e autores como Fredrik Barth, Max Gluckman, Edmund Leach e Victor Turner² que contribuíram para uma visão dialética da etnopolítica. Todos eles chamaram atenção para o fato de que o que foi chamado de dinâmica fissão/fusão eram processos sociais competitivos e desarmônicos, ou seja, os conflitos que tinham o poder de transformar a estrutura social.³ Por outro lado, uma importante crítica sintetizada no conceito de nível local da política era de que as instituições “indígenas e tradicionais” pertenciam ao mesmo campo de atividade que instituições coloniais e estatais, se interpenetravam, conformando uma rede que ia do local ao mundial, não fazendo sentido pensar os sistemas políticos assim, em condição estática ou de insulamento cultural e histórico (Gluckman & Swartz, 1966; Swartz, Turner & Tuden, 1966).

Turner avançou ainda mais e elaborou a ideia de uma dialética entre estrutura social (que tinha propriedades hierárquicas e centralizadoras) e antiestrutura (formas emergentes de conflitos sociais que negavam os aspectos da estrutura social, mesmo que de forma temporária, afirmando os aspectos horizontais das relações sociais), concebendo que a dialética era característica da política em geral, e não apenas da etnopolítica. Assim, em grande medida, acontecimentos históricos que envolviam ações coletivas, movimentos sociais e revoluções poderiam ser pensados como uma dialética ou luta entre a estrutura social (ou seja, a cultura, a economia e o sistema político dominantes na sociedade global) e a antiestrutura, como ele realizou para análise das insurreições mexicanas no século XIX (Swartz, 1968; Swartz, Turner & Tuden, 1966; Turner, 2008). Essas elaborações retomaram vários aspectos da teoria da política,⁴ como a dialética, que estabeleceu que toda atividade política pode ser pensada pela oscilação entre duas categorias, autoridade e liberdade, que são as bases da atividade política, dos regimes e das formas de governo (Ferreira, 2014b; Proudhon, 1986, 2001). Todas as formas concretas da política seriam expressões da tensão entre estes princípios e de equilíbrios concretos entre eles, tratando-se então, para o estudo da política, de compreender as formas concretas da relação entre autoridade e liberdade ou centralização e descentralização.

A antropologia social deu, então, uma importante contribuição para a construção de um conceito amplo de política. Ao mesmo tempo, lançou algumas hipóteses sobre a dinâmica dialética que rege o que estamos chamando aqui de etnopolítica. É exatamente essa abordagem que iremos desenvolver.

A antropologia estabeleceu também algumas das principais bases das teorias da etnicidade. E não é possível falar de etnopolítica sem definir, minimamente,

etnicidade.⁵ Aqui, tomamos como pressuposto as elaborações de autores como Barth (1976), Sider (1993), Oliveira Filho (1999) e Adams e Bastos (2003). Na abordagem de tais autores, a etnicidade deve ser pensada em função de algumas considerações fundamentais. Primeiro, que as identidades e os grupos étnicos são formas de organização social, não unidades biológicas ou culturais pré-determinadas. Isso significa que os grupos étnicos não são unidades sociais pré-históricas, pré-capitalistas ou primitivas, ao contrário, são formas de organização historicamente determinadas, que surgem, se transformam, eventualmente desaparecem e ressurgem. Os grupos étnicos existem sempre dentro de um sistema social abrangente, no qual se dá a interdependência de grupos, e não o isolamento cultural e natural – perspectiva expressa na ideia do sistema poliétnico “integrado no âmbito do mercado e dominado por um sistema estatal controlado por um dos grupos” (Barth, 2000:35).

Segundo, que os sistemas interétnicos são sempre o produto da interação de uma hierarquia de classificações simbólicas; da existência de uma hierarquia entre esferas econômicas (mercado mundial, circuitos de reciprocidade); e de uma hierarquia do poder político (estatal ou não) que regula o conjunto das relações interétnicas. Deste modo, quando falamos em etnicidade, que qualifica a etnopolítica, estamos falando necessariamente de uma região em que essas hierarquias simbólicas, econômicas e políticas se entrecruzam. A etnicidade não é um fenômeno exclusivamente cultural, mas é concebida aqui como uma construção histórica que remete aos fundamentos ecológicos, políticos e culturais. Desse modo, quando falamos que a etnopolítica está embebida na organização social, significa que para compreendê-la é preciso compreender a história de transformações dos grupos e sistemas interétnicos, especialmente sua posição na situação colonial (Balandier, 1993; Oliveira Filho, 1999), suas formas de organização interna e sua posição nas relações ou sistemas interétnicos.

Podemos definir a etnopolítica como conceito que demarca um objeto específico: a atividade política de grupos étnicos (ou de sistemas interétnicos) que contém marcas de sua experiência histórica, organização social, cultura e base material-ecológica. Mas essa definição, por si mesma, é tautológica. Podemos dizer então, de forma mais precisa, que a etnopolítica abrange, por um lado, o estudo da micropolítica (as relações de poder internas às instituições e grupos sociais, bem como as regiões não exclusivamente políticas, como parentesco, cosmologia etc.), da infrapolítica (ou da atividade que, sem lentes etnográficas, seria invisível, de resistência e conflitualidade dos grupos em face das estruturas de poder) e do nível local da política (das redes de instituições e poderes estatais e coloniais integrantes de um sistema mundial). Desse modo,

seguindo essa tradição de desnaturalização do conceito de política, propomos distinguir o estudo do “político” (como sinônimo de estudo das atividades do Estado) e o estudo da “política” (como uma pluralidade de formas históricas), sendo a etnopolítica o conceito que demarca como objeto um modo específico de fazer política, a de grupos e sistemas interétnicos, embebida nas estruturas sociais e simbólicas da etnicidade.

A experiência do movimento indígena: micropolítica, centralização e limites da unidade

É com base nesses pressupostos que iremos estudar a história do movimento indígena e das lutas entre centralização e descentralização em seu interior, como um tipo de micropolítica de uma organização. Essa micropolítica, por sua vez, é condicionada pelas formas de infrapolítica e a posição destas no nível local da política.

Para falar do movimento indígena no Brasil, é preciso distinguir os sentidos do termo. A categoria “movimento” não figura apenas na teoria sociológica e política. É uma categoria etnográfica. Entre os indígenas, trabalhadores rurais e urbanos, é comum usar o termo “movimento”. Movimento, do ponto de vista dos atores, como categoria êmica, significa algum tipo de ação reivindicatória, ampla e difusa, e todos que participam dessas ações. O termo “movimento indígena” comporta a mesma ambiguidade. Pode designar ativistas isolados, pessoas comprometidas moralmente com uma causa, organizações formalmente estruturadas e suas principais táticas de ação.

De maneira geral, a ideia de movimento evoca a imagem de uma unidade transcendente; todos que integram o movimento compartilham uma ética, uma identidade, objetivos, ou todas essas coisas ao mesmo tempo. Como forma discursiva e de organização social, o movimento indígena gera uma associação de identidades étnicas específicas à identidade genérica de índio⁶ e leva à constituição de unidades de mobilização que reorganizam relações familiares, territoriais e étnicas, visando à intervenção num sistema político englobante. O movimento indígena, nesse sentido, compreende diferentes formas organizativas – desde organizações locais, formas associativas culturais e produtivas, assembleias indígenas, até organizações de abrangência nacional com pretensão de articulação política (Oliveira Filho, 2006).

Entendemos o movimento indígena de duas maneiras: como categoria êmica, é uma forma discursiva de produzir a unidade, de ajudar a gerar um sistema interétnico e constituí-lo como ator político; em termos sociológicos, é um

conjunto mais ou menos difuso de formas organizativas e de ação, que tenta reunir grupos étnicos integrados em diferentes situações e sistemas interétnicos.

Analisaremos o movimento indígena a partir de uma de suas expressões possíveis, as organizações indígenas de caráter nacional, que pretendem instituir o que poderíamos chamar de uma centralização organizacional. Para isso, situaremos o surgimento do movimento indígena, das experiências de construção de organizações indígenas, e descreveremos como este processo de centralização organizacional é marcado por contradições, especialmente oriundas dos sistemas interétnicos regionais onde se encontram os grupos indígenas.

Focalizamos as organizações indígenas nacionais, da qual a principal é a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (Apib), criada entre 2005 e 2006. A Apib é composta pela Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (Apoime), pela Articulação dos Povos Indígenas do Pantanal e Região (Arpipan), pela Articulação dos Povos Indígenas do Sudeste (Arpinsudeste), pela Articulação dos Povos Indígenas do Sul (Arpinsul), pela Grande Assembleia do Povo Guarani (ATY GUASSÚ) e pela Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (Coiab), tendo uma comissão permanente, que funciona em Brasília, e o Acampamento Terra Livre como espaço deliberativo.

No sentido aqui empregado, o movimento indígena pode ser considerado uma forma organizativa intercultural surgida nos anos 1970 na América Latina (Batalla, 1978; Oliveira, 2013; Oliveira Filho, 2006). No Brasil, entretanto, a maioria das organizações indígenas surgiram depois da democratização e da Constituição de 1988 (Oliveira, 2013; Shróeder, 2013). Ele é, assim, um tipo de sistema interétnico, que institui um processo de centralização organizacional, de que falaremos adiante. Podemos, seguindo a periodização proposta por alguns autores (Bicalho, 2010; Oliveira Filho, 2006), falar de dois ciclos: o primeiro abrange os anos 1970 e 1980, as primeiras assembleias indígenas e a mobilização contra as políticas da ditadura militar, bem como a mobilização pela inclusão de direitos indígenas na Constituinte de 1987/1988. O segundo ciclo pode ser definido como o das lutas contra os efeitos do neoliberalismo, pós-redemocratização, sendo marcado pelas mobilizações de protesto contra os 500 anos de descobrimento, em 1999-2000, e pela realização do Primeiro Acampamento Terra Livre em 2004, que se tornou o principal espaço de mobilização do movimento indígena no Brasil (Bicalho, 2010; Oliveira, 2013; Pacheco de Oliveira; Rocha Freire, 2010).

O quadro a seguir sintetiza a história da formação das organizações indígenas nacionais e de algumas organizações indígenas no Mato Grosso do Sul. Desde o primeiro momento, os povos indígenas sul-mato-grossenses cumpriram um

importante papel no movimento indígena, já que várias lideranças expressivas das primeiras organizações indígenas eram da etnia Terena. Por isso, indicamos na cronologia o processo de formação das organizações indígenas nacionais e algumas regionais, incluindo o Mato Grosso do Sul. A cronologia nos mostra que existiram pelo menos três grandes experiências de construção de organizações indígenas, que iam da escala nacional à local: nos anos 1980-1990, a tentativa da União das Nações Indígenas (UNI/Unind); a criação do Conselho de Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (Capoib), em 1995, que perdurou até o movimento Brasil Outros 500; e, finalmente, a constituição da Apib em meados dos anos 2000.

Quadro 1 – História da formação das organizações indígenas nacionais e sul-mato-grossenses

	1980	1990	2000	2010
Brasil	União das Nações Indígenas	Criação do Capoib (1995)	2000 – Crise interna do Capoib 2005-2006 – Criação da Apib	
Mato Grosso do Sul	Criação do Conselho Aty Guasu (Assembleia Guarani)	Criação de inúmeras associações civis	Criação de inúmeras associações civis	2011/12 – Criação e crise da Arpipan 2012 – Criação do Conselho do Povo Terena
Amazônia e Nordeste	1989 – Criação da Coiab	1990 – Criação da Comissão de Lideranças Nordeste 1995 – Transformação da comissão na Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (Apoimne)		

Fonte: Elaboração própria.

O primeiro ciclo de tentativas de constituição de uma organização indígena nacional se deu entre 1980 e 1990. Elas eram iniciativas que envolviam líderes indígenas de Mato Grosso do Sul (Terena e Guarani) e estudantes indígenas radicados em Brasília. A Unind surgiu em Brasília, pela articulação de um grupo de estudantes indígenas que se organizou para cobrar recursos da Fundação Nacional do Índio (Funai). Outro grupo, formado por lideranças tradicionais locais, levou o nome de UNI, sendo criado em Campo Grande (MS). Numa reunião em 1980, essas duas formas associativas teriam se fundido, mas mantendo uma profunda tensão entre si (Bicalho, 2010:270). Emblematicamente, as duas primeiras presidências da entidade foram dos Terena Domingos Veríssimo Marcos⁷ e Mariano Marcos. A trajetória da UNI foi marcada por diversas contradições que levaram à sua extinção, no início dos anos 1990, especialmente problemas oriundos da centralização de poder e recursos,⁸ acentuada pelo fato de diversas políticas terem induzido à descentralização do Estado e à formação de associações como pré-condição para acesso a recursos (Jackson & Warren, 2005). Desse modo, a centralização organizacional, representada pela experiência da UNI, foi sucedida por uma nova descentralização organizacional, com a explosão de um grande número de associações indígenas locais e regionais.

O segundo ciclo começou com as lutas por demarcação de terras indígenas, nos marcos da Constituição Federal de 1988 e contra o neoliberalismo (anos 1990-2000). Nesse segundo ciclo, temos alguns processos fundamentais. O principal foi o esforço de “regionalização”, com a criação de organizações como a Coiab e a Aпойnme, entre 1990 e 1995. Essas duas organizações regionais, bem como o Conselho Indigenista Missionário (Cimi), foram essenciais para criar uma nova proposta de organização indígena nacional, o Capoib. A tentativa de criação do Capoib gerou um deslocamento em relação à experiência da UNI/Unind, que teve um papel destacado nas figuras dos líderes indígenas do Mato Grosso do Sul. A emergência das organizações e lideranças do Nordeste e da Amazônia trouxe ao centro do movimento indígena as contradições vivenciadas pelos povos indígenas do Brasil: sua divisão em povos com terra (especialmente aqueles localizados na Amazônia legal) e povos sem terra, em luta por demarcação (como é o caso no Nordeste).

Essa e outras contradições manifestaram-se na experiência de construção do Capoib e no movimento Brasil Outros 500, que resultou na realização da Conferência dos Povos e Organizações Indígenas e na Marcha Indígena 2000. A Conferência dos Povos e Organizações Indígenas deveria ser a ocasião da consolidação da Capoib, entretanto, isso não ocorreu. Houve uma luta interna entre setores do movimento indígena durante os protestos dos 500 anos de Brasil,

o que fez com que a proposta da Capoib entrasse em crise (Bicalho, 2010; Ferreira, 2008). A principal acusação era de centralização de poder e recursos.⁹ A segunda experiência de construção de uma organização indígena nacional fracassou. Mas os esforços para tal construção continuaram.

Entre 2005 e 2006, formou-se outra organização indígena nacional, por ocasião do Primeiro Acampamento Terra Livre. A constituição da Apib foi um marco histórico importante, pois ela criou novas organizações regionais e locais. O segundo ciclo do movimento indígena consolidou o processo de centralização organizacional com a constituição da Apib e de suas estruturas regionais, a Arpinpan e a Arpinsudeste, tentando replicar a experiência da Capoib e da Apoinme. Entretanto, tal modelo de expansão encontrou novamente dificuldades de se consolidar no Mato Grosso do Sul. É aqui que iremos centrar nossa análise: na tentativa de construção da Apib-Arpinpan e na replicação do modelo de organização regional no Mato Grosso do Sul.

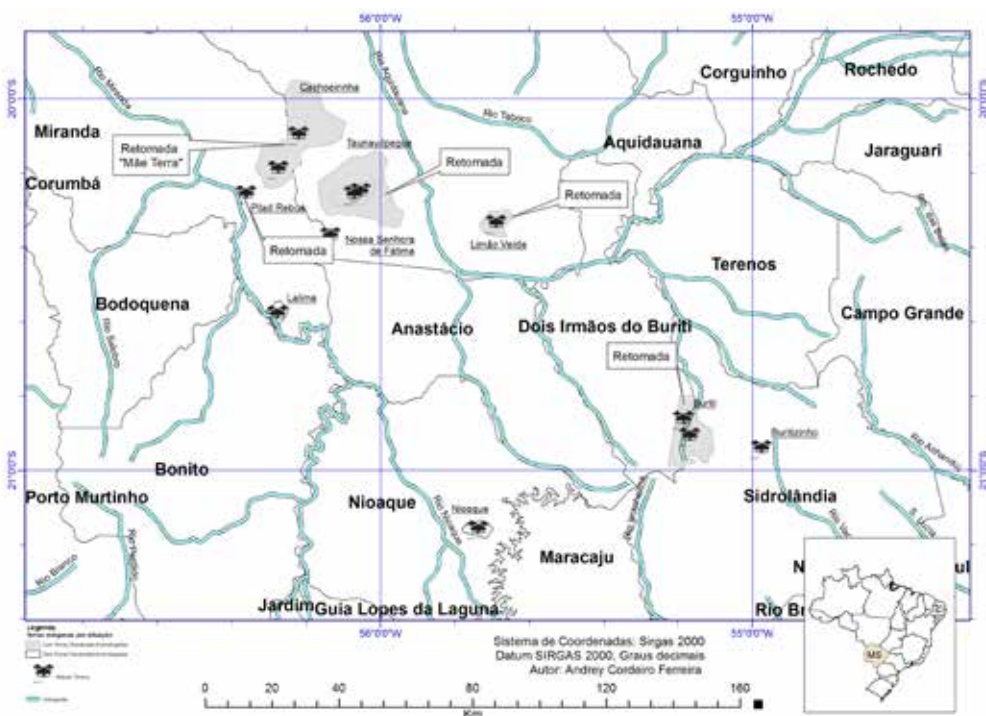
A hipótese que iremos desenvolver, a partir da análise da formação das organizações indígenas do Mato Grosso do Sul, é de que a experiência do movimento indígena é profundamente condicionada pela luta entre dois sistemas políticos:¹⁰ um sistema de centralização organizacional com descentralização do poder; e um sistema de centralização organizacional com centralização do poder. Eles expressam diferentes posições no sistema interétnico, bem como diferentes estratégias e visões de mundo dos segmentos dos povos indígenas. O processo de centralização do poder, entretanto, tende a provocar a descentralização ou fissão organizacional. A história e a experiência do movimento indígena podem ser entendidas desse modo, já que os processos de centralização organizacional que tentaram estabelecer uma centralização do poder em nível nacional resultaram sempre em descentralização e fissão (as experiências da UNI/Unind e da Capoib sinalizam para isso).

Desse modo, a multiplicidade de organizações indígenas não é apenas um fenômeno quantitativo, mas qualitativo. Os diferentes tipos de organização indígena podem ser vistos como a expressão de uma contradição entre um projeto de centralização organizacional com centralização do poder e um projeto de centralização organizacional com descentralização do poder. Iremos analisar, a partir da tentativa de construção da Apib no Mato Grosso do Sul, como se deu a luta entre estes dois tipos de centralização e de sistemas políticos.¹¹

Estrutura *versus* antiestrutura: os conselhos-assembleias indígenas e as insurgências regionais

Faremos, a seguir, a descrição etnográfica de duas assembleias indígenas (uma assembleia da Apib e uma Assembleia do Povo Terena) usando o método da análise situacional. Consideraremos as assembleias como situações sociais e adotaremos a técnica de análise de casos desdobrados ou dramas sociais (Gluckman, 1987; Oliveira Filho, 1988; Turner, 1974; Van Velsen, 1988). O mapa a seguir apresenta algumas informações gerais sobre as terras indígenas Terena, necessárias ao entendimento da situação social aqui descrita.

Mapa 1 – Terras indígenas Terena



Fonte: Elaboração própria.

Em 2012, durante as atividades da pesquisa de campo, tivemos a oportunidade de participar de uma assembleia da Arpipan. Acompanhamos um grupo de lideranças da Retomada Mãe Terra (uma das mais importantes do Mato Grosso do Sul, localizada na cidade de Miranda), que participaria da assembleia na Aldeia Lalima, nas margens do Rio Miranda. Nessa assembleia, entraram em choque dois grupos: o grupo organizado em torno da Retomada Mãe Terra e um grupo de antigos administradores e funcionários da Funai. Alguns líderes da

Retomada Mãe Terra nos relataram conflitos envolvendo o grupo da retomada e o grupo de indígenas, que eles identificavam como antigos funcionários da Funai, referentes à participação deles no movimento indígena nacional. Eles afirmaram categoricamente que a Arpipan nasceu “dentro da Mãe terra, que a Mãe Terra é a maior expressão da Luta do Povo Terena”. Segundo essas lideranças, o grupo de funcionários de Funai, ligado a Marcos Terena, organizou uma assembleia da Arpipan – grupo que estaria próximo do governador André Pucinelli, um dos maiores articuladores das campanhas contrárias às demarcações das terras indígenas no Mato Grosso do Sul. Existia também, segundo eles, uma disputa pela representação internacional (contaram que Marcos Terena dizia que “não existia organização indígena no Brasil” em eventos internacionais). Segundo esse grupo, organizado em torno da retomada, “a Arpipan foi tomada por peixes da cidade, que têm discurso, falam bonito, mas não devem nos representar. Hoje quem tá na direção da Arpipan é o PPS (Partido Popular Socialista). Não passou pela base, pela comunidade...”

A assembleia que acompanhamos foi convocada para eleger a diretoria da Arpipan. Em meio a debates acirrados, o grupo de oposição questionou a realização da assembleia da Arpipan e sua legitimidade, inclusive para escolher a diretoria. Um dos presentes lembrou a história da Capoib, “em que um diretor presidente centralizava o recurso”. Um ponto interessante foi colocado por Lindomar Ferreira,¹² um dos líderes da retomada, questionando um documento elaborado por um dos diretores da Arpipan e enviado à Funai, solicitando que esta “excluisse ele da representação na Apib na assembleia dos povos”. Lísio Lili, um dos diretores da Arpipan, falou que “é bom que as lideranças reclamem... Nós nunca dissemos que representamos as lideranças. Para nós a liderança indígena é uma coisa e Arpipan é outra. A Arpipan foi constituída na época da construção do CNPI – ela não é uma organização indígena. O ministério pediu a criação da organização. Não é verdade que a Arpipan é uma entidade fechada”.

O dissenso se expressou numa profunda diferença quanto à própria concepção da organização: os então diretores da Arpipan apontavam que ela era uma organização criada para ser interlocutora do Estado na gestão de ações e políticas públicas; os opositores entendiam que ela deveria ser uma articulação das lutas coletivas dos povos indígenas do Mato Grosso do Sul. O resultado é que o grupo de opositores se retirou da assembleia, por não reconhecer a legitimidade dela, e para tentar inviabilizar a votação por falta de quórum.¹³

O conflito nessa assembleia da Arpipan foi apenas parte do início de outro processo organizativo. Os líderes e caciques indígenas ligados às retomadas de terras e ações coletivas organizaram as Grandes Assembleias do Povo Terena

(Hánaiti Ho'únevo Terenoe) a partir de 2012. Entre 2012 e 2014, foram realizadas cinco assembleias e constituídas novas organizações indígenas, o Conselho do Povo Terena e o Conselho do Povo Kinikinau. Além disso, as assembleias indígenas passaram a reunir representantes das retomadas e caciques, sendo espaços em que se organizavam ações políticas coletivas e também onde se dava a articulação com a Apib e o movimento indígena nacional. O documento de resolução da primeira assembleia do Povo Terena, por exemplo, indica como sua última resolução: “Fica decidido também, que a partir dessa data, apenas **conselho da hánaiti ho' únevo têrenoe** (grande assembleia do povo terena) e **conselho da aty guasu** (assembleia do povo guarani/kaioiwá) podem falar em nome dos povos indígenas de Mato Grosso do Sul”. Desse modo, a criação do Conselho do Povo Terena, sem se restringir a ser uma contraposição à Arpipan, materializou uma luta de sistemas políticos, como ficará claro mais adiante. A criação do Conselho do Povo Terena marcava, assim, o esvaziamento da representatividade da Arpipan.

O conselho do povo Terena tomou por modelo o Conselho Aty Guasu Guarani, sendo, em certa medida, uma fissão da Arpipan, aglutinando todos aqueles que não reconheceram a legitimidade dela. Por outro lado, essas organizações, especialmente o Conselho do Povo Terena, formulou uma etnopolítica determinada: unificar as aldeias e demandas do povo Terena; unificar as demandas e lutas dos Terena com os Guarani e demais povos indígenas do Mato Grosso do Sul; unificar as ações com a Apib e o movimento indígena nacional. Dessa forma, a base objetiva dessa organização surgiu de experiências de retomadas (ação coletiva de retomada, decisão coletiva em reuniões comunitárias, trabalho em roças coletivas) e deu um sentido de associar uma aliança interétnica à identidade genérica de “indígena”.

Em 2014, acompanhamos uma das assembleias do Povo Terena, que, com o Conselho do Povo Terena, constituíram um novo sistema político de organização e ação indígena no Mato Grosso do Sul. A Grande Assembleia do Povo Terena (ou Hánaiti Ho'únevo Terenôê) expressa também muitas das ambiguidades que marcaram a assembleia da Arpipan e que configuram o choque de sistemas políticos.

A Grande Assembleia do Povo Terena chegou à sua quinta edição em maio de 2014. Realizada na Aldeia Babaçu, Terra Indígena Cachoeirinha, teve início em 8 de abril, com a apresentação cultural dos povos indígenas. Das 27 aldeias Terena existentes em 8 terras indígenas do Mato Grosso do Sul, 10 caciques estavam presentes ou representados, ou seja, 1/3 dos caciques. Vários líderes de retomadas também. No primeiro dia, a assembleia previa uma mesa com o tema “Territórios Tradicionais: desafios e perspectivas”, com a participação do Ministério Público Federal, do Departamento de Proteção Territorial da Funai, da Apib, do Cimi,

da Secretaria de Articulação Social da Presidência da República (SDH) e da Justiça Global.¹⁴ Ao fim da mesa, ocorreria o debate com as lideranças indígenas. Nos demais dias estavam previstas outras mesas, sendo que, no segundo dia, foi realizado um ato político, o bloqueio da rodovia BR 262, como parte dos protestos contra a PEC 215 e uma audiência pública na Assembleia Legislativa do Mato Grosso do Sul (Alems) sobre o tema.

Iremos centrar a descrição e análise no primeiro dia, pois todos tinham a mesma estrutura. A primeira mesa foi marcada pelo clima de tensão e comoção, devido a acontecimentos que envolviam a luta pela terra, especialmente, a realização da audiência pública na Alems sobre a PEC 215. O informe da realização dessa audiência foi acompanhado pelas advertências de que havia “espíões” na Assembleia Terena (que gostariam de levar informações e fazer com que os índios participassem da audiência com a finalidade de legitimá-la). Dessa forma, a Assembleia Terena estava sendo realizada numa relação de polarização com a “audiência pública de parlamentares e ruralistas”, uma iniciativa do Estado do Mato Grosso do Sul.

Além disso, a violência contra os povos indígenas marcou e deu uma dimensão emocional à abertura do evento. Cartazes em homenagem a Marçal de Souza (Guarani) e Oziel Gabriel (Terena, morto em 2013) estavam atrás da mesa onde eram realizadas as apresentações dos componentes. Uma faixa da grande Assembleia Terena e do Conselho do Povo Terena compunham o espaço principal da assembleia, realizada em um barracão construído para receber reuniões comunitárias. Na abertura foi feito um pequeno rito, com a leitura de uma lista com dezenas de nomes de indígenas assassinados no Mato Grosso do Sul; a cada nome lido, o plenário respondia “presente”, um sinal de respeito e reconhecimento da importância histórica dessas pessoas.

A mesa inicial contou com a participação de representantes de Estado que atuam diretamente nos processos de demarcação territorial e/ou na defesa e articulação de direitos sociais indígenas. Depois da mesa com as autoridades, foi dada a palavra aos líderes indígenas. A fala de Lindomar, pela Apib, foi no sentido de marcar a constituição de um movimento indígena:

numa larga caminhada, não deixamos companheiros caídos ou deixados para trás. Essa nossa caminhada começou na Terra Taunay. As pessoas diziam “mais uma organização perdendo tempo, fazendo politicagem”. A Assembleia do Povo Terena não é para fazer politicagem, mas para lutar pelos direitos indígenas e retomar as terras que estão com fazendeiros produzindo para sustentar os europeus com soja, milho...

Uma liderança indígena também se posicionou, afirmando que o elemento principal do dia era decidir se os indígenas participariam da audiência pública e que “um deputado estaria enviando um ônibus para levar índios com a finalidade de legitimar a Audiência”. Essa preocupação com a participação na audiência pública estava relacionada ao problema da “representação” e ao direito legítimo de falar em nome dos povos indígenas. A audiência pública pretendia deslegitimar o Conselho do Povo Terena. Outra liderança falou que não adiantava escolher pessoas ou procurar indivíduos, pois “nossas decisões são tomadas coletivamente”. E assim foi informado que a Apib não estava participando destas audiências nacionalmente. Os representantes do MPF e da Funai falaram que estas instituições não enviariam representantes, respeitando a decisão do movimento indígena. Esta tensão expressava o posicionamento de lideranças indígenas contrárias à PEC 215 e também sua estratégia de “pressionar” os representantes de Estado. Dessa forma, as intervenções e falas foram perpassadas pelo tema da demarcação de terras e da violência e também pela contraposição à audiência pública organizada pelos ruralistas. À tarde, a plenária deliberou pela aprovação de uma nota de repúdio e também pela realização de um ato no dia seguinte, em protesto contra a audiência pública. A nota foi lida e aprovada por aclamação.

Ao final da fala das lideranças e dos integrantes da mesa, ocorreu um ato político comandado por uma liderança da Retomada da Aldeia Moreira e por moradores de três aldeias (Moreira, Passarinho e Lalima, todas de Miranda). O grupo se concentrou em frente à mesa, e o líder, em tom imperativo, depois de bater na mesa (o que fez com que os representantes da Funai se levantassem, assustados), começou a cobrar uma posição de esclarecimento sobre a estagnação do processo de demarcação. Este ato de cobrança da Funai foi seguido pela cobrança dos moradores da Retomada Boa Esperança sobre a Portaria Declaratória da Terra Indígena Taunay. Em seguida, uma liderança de Dois Irmãos de Buritis relatou que a Administração Regional da Funai tinha auxiliado na sua prisão e de outras lideranças, levando-os para Polícia Federal.¹⁵ Vários outros questionamentos se seguiram, por exemplo, a indicação do administrador regional de Campo Grande, que desrespeitou um acordo feito com os caciques e propôs um nome chancelado pela presidência da Funai. O cacique de Nioaque perguntou: “até quando vamos aceitar enlatado vindo de Campo Grande e Brasília? É preciso fazer retomada, se unir e colocar patricio na Funai”. O ato político encerrou as atividades da parte da manhã. A tônica foi a denúncia e a cobrança da Funai sobre as razões por que ela não encaminha ações de demarcação de terras, descumpra acordos políticos e não permite que os índios influenciem nas decisões do órgão. O fato de lideranças e moradores de terras

indígenas em processo de demarcação ou retomada serem os protagonistas dessa cobrança e crítica está relacionada a dimensões da organização social indígena, como veremos adiante.

A assembleia indígena mostra uma estrutura interna de funcionamento que diz bastante sobre a dinâmica e as ambiguidades da etnopolítica. A assembleia foi dividida em alguns momentos: primeiro, as falas das “autoridades”, em que os representantes do Estado (como MPF e Funai) são dotados do poder da palavra; segundo, a abertura da palavra às chamadas “lideranças indígenas”, expressando-se aí o antagonismo e a contestação da autoridade, pois os indígenas usam da liberdade de fala para refutar as narrativas oficiais ou cobrar a eficácia de suas ações; terceiro, as ações políticas, que são também ações simbólicas, como a pressão sobre os representantes da Funai e o bloqueio das rodovias; quarto, o encerramento, em que acontecem brincadeiras e desafios, inclusive para definir o local das assembleias seguintes, ou em que a palavra é aberta aos indígenas em geral, que não as lideranças.¹⁶

A forma de funcionamento da assembleia-conselho indígena traz muitos aspectos do universo simbólico e ritual Terena. De maneira geral, a assembleia reproduz a estrutura de um dos principais rituais de integração entre os Terena, o Dia do Índio: o momento da fala das autoridades e o encerramento com jogos de rivalidade estão presentes também naquele ritual.¹⁷ Porém, a assembleia introduz dois componentes, a fala indígena de denúncia-cobrança e a ação de resistência ou de força contra os representantes da autoridade do Estado. Essa ambiguidade faz parte da dialética dos sistemas políticos. A ação de exigência-denúncia expressa também a especificidade da etnopolítica indígena: um líder, respaldado por um grupo de indígenas (moradores, homens e mulheres), cerca os representantes do Estado e os coloca perante uma iminente (e imprevisível) ação (que poderia ser o sequestro ou uma agressão), deixando-os assim numa posição de vulnerabilidade, invertendo as posições simbólicas e de poder, mesmo que temporariamente. Ao mesmo tempo, questiona a função da Funai (do Estado) e ressalta o poder de “cobrança” que os índios deveriam exercer (várias vezes isso foi colocado: que “a cobrança” deve ser feita). A ação produz um significado; é um rito, porque mostra como o poder do líder indígena está amparado na comunidade ou grupo indígena que o segue, e que não existe, naquele momento, uma separação entre líder e comunidade. Esta ação política, que pode também ser considerada como rito (porque pode ser lida por sua dimensão simbólico-expressiva), foi reproduzida diversas vezes. Há um padrão de cobrança dos representantes do Estado, tema que perpassou por toda a assembleia indígena.

O sistema político da assembleia-conselho indígena é, assim, centrado sobre três fundamentos: a força coletiva dos grupos indígenas; a conquista da liberdade de palavra diante da autoridade do Estado e a inversão ritual do poder; e o uso da força ou da violência coletiva não letal como forma de resistência, como representado pelas ações de bloqueio de rodovia e pelas cobranças, por meio da intimidação aos representantes de Estado. Por outro lado, a estrutura da assembleia reproduz certa hierarquia, não contemplando a fala da comunidade a não ser no final. Desse modo, a etnopolítica da assembleia Terena toma, em grande medida, como modelo um ritual identitário.

Em resumo, podemos afirmar o seguinte. As duas assembleias explicitaram um conflito organizacional. Idealmente, a Arpipan deveria funcionar como a organização representativa regional da Apib. Mas seu modelo, de associação civil, permitiu que um determinado grupo ou conjunto de ações tomasse o controle da entidade, centralizando o poder decisório. Na visão desse grupo, a Arpipan existia para ser interlocutora do Estado, e não representante dos povos e lideranças indígenas. A criação das assembleias-conselhos indígenas expressou outros segmentos ou grupos da sociedade Terena e, de fato, esvaziou a representatividade da Arpipan na Apib, de modo que, na prática, são os conselhos-assembleias indígenas os reais articuladores da Apib e do movimento indígena no Mato Grosso do Sul. A assembleia-conselho indígena instituiu uma descentralização do poder, pois distribuiu o poder decisório entre uma multiplicidade de caciques e lideranças de retomadas. Nesse espaço, essas lideranças mantêm entre si uma relação horizontal, de igualdade de poder sobre as ações da organização indígena. Ou seja, a mesma dualidade entre centralização organizacional e centralização de poder *versus* centralização organizacional com descentralização do poder se manifestou no Mato Grosso do Sul, ocorrendo um esvaziamento temporário da Arpipan, de suas funções de organização indígena. Ao mesmo tempo, a própria assembleia-conselho indígena tem ambiguidades, pois o Estado se faz presente como um ator central dentro da dimensão ritual ou simbólica da organização, como um interlocutor necessário, mesmo que haja um confronto. Além disso, a própria assembleia-conselho tenta funcionar como um espaço de poder de indicação de representantes de Estado (como de gestores da Funai). A micropolítica da organização indígena se sobrepõe à micropolítica do indigenismo.

A experiência de construção da Apib no Mato Grosso do Sul resultou numa luta de organizações, a Arpipan *versus* os conselhos-assembleias indígenas. Essa foi a luta entre a estrutura ou sistema político centralizador hierárquico e um sistema político descentralizado horizontal. Essas organizações expressam

diferentes sistemas políticos, que são produtos da história colonial, das formas de resistência indígena e dos próprios sistemas interétnicos regionais.

Indigenismo e micropolítica:

a formação de um sistema centralizado segmentar faccional

Para compreender essa situação social, e a polarização entre as organizações indígenas, devemos levar em consideração a história do indigenismo e sua micropolítica. A formação do Estado nacional no século XX no Brasil criou um regime de gestão dos povos indígenas, o regime tutelar. Independentemente da forma de governo (ditadura ou democracia), esse regime de tutela permaneceu inalterado por quase um século, como parte de um modelo hierárquico-assimilacionista que caracterizava a relação dos novos Estados da América Latina com os povos indígenas (Ferreira, 2008; Lima, 1995; Oliveira Filho, 1988). O regime tutelar se materializou na construção do indigenismo, como ideologia e política de gestão territorial dos povos indígenas. O indigenismo levou à construção de um sistema político centralizado nas aldeias e reservas indígenas, que nós denominados de sistema segmentar-faccional (Ferreira, 2013b; Nicholas, 1966). O processo de centralização do poder visava à criação de um único cacique para uma terra indígena. Nesse sistema político, o poder era exercido por meio de um “cacicado” (grupo de líderes e chefes, reconhecidos pelo Estado e umbilicalmente ligados aos seus interesses, que frequentemente eram recrutados entre lideranças tradicionais).

A criação dessa estrutura política tutelar, somada às estruturas diversas de representação e governo, gerou diversos papéis inter-hierárquicos (Gluckman, 1968), ou seja, posições que eram parte não somente da estrutura do complexo mercado-Estado, mas também da própria dinâmica e organização social indígena (Ferreira, 2013b, 2014a, 2015). Estes papéis introduziram ou reforçaram formas de poder coercitivo e centralizado dentro das sociedades indígenas, de forma que diversas facções indígenas se constituíram monopolizando e usando o poder de Estado para subordinar facções e segmentos rivais. Esse sistema político foi aprofundado, quando, seguindo os modelos de tutela internacional da ONU, recomendou-se o recrutamento de indígenas para servir como funcionários de Estado. No Brasil, esse dispositivo foi instituído pelo Estatuto do Índio em 1973 e levou à formação de uma camada de administradores ou burocracia indígena com formação profissional que foi incorporada à gestão no Estado, por meio do órgão indigenista. Logo, várias sociedades indígenas mantiveram relações simbólicas, políticas e orgânicas com o Estado nacional, como os Terena, no Mato Grosso do Sul.¹⁸

Esses papéis inter-hierárquicos negam completamente o dualismo “tradicional/moderno e branco/índigena” e “interno/externo”. O sistema centralizador hierárquico reúne organizações de Estado, mas também organizações e lideranças tradicionais indígenas, que participam dos processos decisórios dentro da aldeia para a escolha de caciques e até de indicações de indígenas para cargos de governo. Essa relação pode ser percebida pelo exemplo citado: um diretor da Arpipan enviou documento à Funai solicitando que esta destituísse Lindomar da representação na Apib. Isso mostra como lideranças indígenas consideram a Funai e o poder coercitivo do Estado como parte legítima da organização social indígena, acionando-a para resolver conflitos.¹⁹ Esse processo é recorrente entre os indígenas e mesmo entre grupos subalternos. É ingênuo conceber então a centralização hierárquica como um fenômeno meramente imposto e exterior, pois ela obedece a lógicas internas ao grupo étnico. Esse poder se estende e se exerce em rede nas aldeias através de uma multiplicidade de papéis inter-hierárquicos. O indigenismo, então, criou uma estrutura organizacional (o SPI, depois a Funai, depois vários outros espaços de poder) que praticamente fundiu a organização social Terena com a micropolítica destas instituições.

O indigenismo e esse sistema político assumiram duas estruturas territoriais ao longo da história: a das reservas (pequenas unidades territoriais dedicadas à assimilação dos indígenas), que coincidiu basicamente com o SPI; e a das terras indígenas, unidades territoriais direcionadas à preservação dos indígenas, que correspondeu à lógica de atuação da Funai na Amazônia legal. As terras demarcadas pelo SPI tinham em média 5 mil hectares, enquanto que as da Funai tinham 181 mil hectares (Ferreira, 2013). Isso significa que o indigenismo criou uma divisão entre povos indígenas com terra e sem terra, de modo que o Mato Grosso do Sul colocou os povos indígenas na condição de sem terra na geopolítica do indigenismo. O sistema político centralizado segmentar-faccional ajudava, assim, a manter essa distribuição territorial, pois funcionava como um sistema que direcionava as ações dos grupos indígenas para a competição por recursos escassos e pela obediência à autoridade.

Por outro lado, desenvolveu-se o que podemos chamar de infrapolítica, uma atividade de resistência de líderes e segmentos indígenas. A busca por autonomia dos grupos domésticos perante o cacicado e o Estado levou a uma multiplicação de lideranças informais ou não autorizadas, que assumiram a forma de faccionalismo religioso, com a multiplicação de igrejas e, depois dos anos 1990, do associativismo. Por isso denominamos o sistema político de segmentar-faccional, pois a centralização estatal gerava, paradoxalmente, uma descentralização organizacional em múltiplas facções. Essa descentralização

segmentar-faccional não representava autonomia ou contestação ao poder de Estado; ao contrário, dirigia as facções para a reprodução do sistema político, pela busca do monopólio e centralização do poder e exercício da dominação sobre as demais facções indígenas, ou pela simples fuga deste. Desse modo, o Estado, por meio do indigenismo, construiu um sistema político segmentar-faccional que era o fundamento local do regime tutelar. A micropolítica do indigenismo supunha, assim, que a própria etnopolítica fosse absorvida por ele. Essa situação só se transformaria com a eclosão do conflito territorial.

O conflito territorial e a insurgência indígena: a infrapolítica e o sistema descentralizado horizontal

As mudanças macropolíticas enfraqueceram ainda mais a tentativa de imposição de um sistema político centralizado e criaram as condições para a emergência de um novo sistema político. A crise do regime militar e do modelo de Estado hierárquico assimilacionista, bem como a entrada em cena das políticas neoliberais e da globalização, provocou uma profunda transformação no indigenismo e no regime tutelar. A emergência de um movimento indígena nacional e a generalização de formas de insubordinação e resistência, durante os anos 1980, convergiram para que o modelo hierárquico assimilacionista de ordenamento jurídico fosse substituído por um modelo isonômico pluralista, consolidado na Constituição Federal de 1988 e num novo ordenamento jurídico internacional, mesmo com todas as contradições (Ferreira, 2008; Figueiredo, 2011). Aliada a tais transformações, no nível local da política, emergiu o que chamamos de insurgência, quando os povos indígenas do Mato Grosso do Sul se valeram de diferentes formas de resistência para lutar por terra, levando à intensificação da conflitualidade territorial.²⁰ Entre 1998 e 2004, foram registradas pelo Movimento Nacional dos Produtores, organização ruralista, 49 ocupações de terras por indígenas no Mato Grosso do Sul, especialmente pelos Guarani (Ferreira, 2013b), sem contar os bloqueios de rodovia, os sequestros e as ocupações de prédios públicos.

O conflito territorial foi central para a emergência de um novo sistema político. Esse conflito acompanhou os ciclos do movimento indígena nacional. Nos anos 1980 e 1990, a principal forma de ação era a reivindicação da demarcação de terras indígenas de acordo com as normas constitucionais. As demarcações de terras realizadas pelo Estado entre os Terena tiveram início em meados dos anos 1990. Três casos foram emblemáticos: Limão Verde (1997), Dois Irmãos de Buritis (1998) e Cachoeirinha (1999). Essas demarcações foram todas obstaculizadas por ações judiciais e morosidade administrativa. De fato, mesmo com processos de

demarcação de terra concluídos, os Terena não tiveram posse e uso efetivo da terra na maioria dos casos. Esses conflitos desencadeariam uma série de ações coletivas, como bloqueio de rodovias e ocupação de fazendas direcionadas para a conquista da posse efetiva da terra. Entre 2003 e 2005, o Cimi incentivou a realização de diversas assembleias indígenas entre os Terena, para organizar a reivindicação da conclusão dos processos de demarcação. Vários caciques Terena tomaram parte nas assembleias e passaram a participar dos eventos nacionais do movimento indígena, como o Acampamento Terra Livre.

O conflito territorial foi um desdobramento do conflito interno nas aldeias, próprio da micropolítica do indigenismo. No âmbito das aldeias, foram desenvolvidas formas de resistência de indígenas diante do poder dos caciques e das facções. Normalmente os caciques participavam de coalizões políticas locais que envolviam proprietários de terras e importantes lideranças políticas regionais, que tinham o interesse em que as demarcações de terras não avançassem. Para que a luta pela terra acontecesse, foi necessária uma luta interna nas aldeias, normalmente contra o poder do cacique geral.²¹ Essa infrapolítica dentro das aldeias, contra a imposição de um sistema político centralizado por meio do indigenismo, foi uma condição para o surgimento de um novo sistema político. Isso ficou explícito no caso de Cachoeirinha, terra indígena onde foi realizada a retomada Mãe Terra e de onde surgiram algumas das principais lideranças da Apib. Entre 2004 e 2005, formou-se um bloco que reuniu lideranças da aldeia Argola, que romperam com seu cacique. Este grupo dissidente uniu-se a dois caciques, das aldeias Babaçu e Lagoinha, e decidiu pela realização de ações de retomada de terras, contra a vontade do cacique geral da aldeia. Em 2006 foi realizada a primeira retomada de terras em Cachoeirinha, a da Fazenda Santa Vitória.

A heterogeneidade do grupo que realizou a retomada é extremamente importante de observar: dois caciques, um presidente de associação e lideranças reconhecidas apenas pela sua atividade de luta geraram um novo tipo de etnopolítica. A ação coletiva de retomada foi um primeiro passo; depois foram instituídas na retomada roças coletivas e uma coordenação composta por 12 membros escolhidos em assembleia dos participantes da retomada. Eles várias vezes rechaçaram a autoridade do cacique geral e sua tentativa de se colocar como representante e líder legítimo. A partir dessa estrutura organizativa, foram feitas diversas ações coletivas (retomadas, bloqueios etc.) Entre 2007 e 2012, este grupo, em articulação com diversos grupos similares constituídos em outras aldeias Terena (especialmente de Dois Irmãos de Buriti e outras retomadas), aprofundou sua participação na Apib.

Esse novo modo de etnopolítica encontrou nas retomadas, nas estratégias de resistência por meio do conflito territorial, um solo fértil de desenvolvimento. Porém, foram as contradições do próprio sistema político segmentar-faccional que forneceram as bases necessárias para tal. Os caciques e as lideranças dissidentes, normalmente aqueles excluídos das relações privilegiadas com o Estado, ficavam na posição de campesinato sem terra e proletariado rural ou urbano pobre, e sem meios de operar como provedores eficientes, em razão dos monopólios exercidos pelos caciques gerais. Estes caciques e outras lideranças constituem a base das retomadas e por isso sua presença nas assembleias-conselhos indígenas é tão destacada.

Por isso, a cisão entre organizações indígenas é expressão de um processo mais complexo. Os sistemas políticos, no sentido aqui empregado, resultam de uma prática e atividade histórica. Para a construção desses sistemas, cabe distinguir a combinação de dois tipos de centralização e descentralização: centralização do poder decisório e centralização organizacional (entendendo-se por isso a criação de uma organização maior que engloba organizações menores); e descentralização do poder decisório e descentralização organizacional (isolamento de organizações que não pertencem a organizações maiores). O quadro a seguir aponta esses tipos de modelo de sistemas políticos e suas contrapartidas históricas.

Quadro 2 – Sistemas políticos no movimento indígena e sistemas interétnicos

	Descentralização organizacional	Centralização organizacional
Centralização do poder decisório	Sistema centralizado segmentar faccional	Organizações indígenas no Estado (UNI, Capoib, Arpipan)
Descentralização do poder decisório	Sistemas segmentares mutualistas e “movimento indígena”	Organizações indígenas contra o Estado (Apib, conselhos indígenas)

Fonte: Elaboração do autor.

O sistema centralizado segmentar faccional praticamente funde a etnopolítica com a micropolítica das instituições estatais, tornando-a um inferior local da política estatal. A centralização organizacional com centralização do poder tem um efeito parecido, e fracassou diversas vezes. É o sistema político que combinou descentralização do poder com centralização organizacional que tem conseguido materializar a unidade interétnica e, igualmente, expressar a reivindicação territorial. Desse modo, é impossível compreender essa etnopolítica do movimento

e organizações indígenas sem compreender esse sistema político descentralizado insurgente, que deriva do conflito territorial, do sistema interétnico regional, e do qual uma das expressões são os conselhos-assembleias indígenas.

A dialética da política: entrando e saindo do Estado

A etnopolítica é um fenômeno fundamental da política contemporânea, especialmente na América Latina. O que podemos chamar de movimentos e organizações indígenas tem influenciado grandes reformas constitucionais (como a da Bolívia e a do Equador, nos anos 2000), movimentos revolucionários armados (como o zapatismo, no México) e experiências de organização internacionalista (como a Ação Global dos Povos, APG). Também tem sido um ator e interlocutor estratégico da gestão territorial e do conflito territorial, como demonstram os casos de interlocução com o Banco Mundial e o indigenismo em escala continental, bem como os conflitos de terras envolvendo povos indígenas. Hoje, mais do que nunca, é impossível pensar o Estado nacional sem pensar a etnopolítica como fator de sua transformação e/ou funcionamento. Inversamente, a etnopolítica não é uma forma exterior à modernidade e ao Estado nacional, ao contrário, está politicamente e ontologicamente permeada por ele (como pudemos observar pela importância simbólica e organizacional do Estado para determinados segmentos indígenas). Desse modo, o estudo do movimento e das organizações indígenas é um aspecto fundamental da política no sentido englobante, amplo e plural, da grande política. Toda teoria que não leve em consideração a etnopolítica é uma forma parcial, e na maioria das vezes reducionista, de política, e vice-versa.

O movimento e as organizações indígenas no Brasil, por sua vez, não podem ser pensados apenas como um movimento social, ou seja, como uma rede de organizações de representação e ação política. Como tentamos demonstrar, a tentativa de construção da Apib no Mato Grosso do Sul acabou produzindo distintas organizações (Arpipan *versus* assembleia-Conselho), que expressam conflitos de sistemas políticos. Os sistemas interétnicos regionais condicionam a própria configuração do movimento indígena nacional, sendo o caso do Mato Grosso do Sul emblemático desse processo. A primeira experiência de formação de uma organização indígena nacional, a UNI, teve um papel destacado de lideranças do Mato Grosso do Sul, e as características da etnopolítica da região se refletiram nos impasses nacionais. O Mato Grosso do Sul representa um caso fundamental para a compreensão do funcionamento das organizações indígenas, pois mostra como a dialética centralização/descentralização pode se manifestar de formas históricas muito variadas. As primeiras tentativas de criar uma organização

indígena nacional fracassaram. Em certa medida, isso expressou a recusa do movimento indígena em adotar um modelo de centralização organizacional com centralização do poder. A criação da Apib tentou instituir um sistema de centralização organizacional com descentralização do poder. Mas a Apib, ao exportar o modelo de organizações regionais para um estado como o Mato Grosso do Sul, acabou gerando os mesmos impasses. As especificidades históricas e do sistema interétnico regional fizeram com que a estrutura da Apib caísse num processo de centralização do poder e fosse abandonada pelos indígenas. No caso dos Terena, eles criaram outro sistema político, descentralizado insurgente, de mobilização e representação, para contrapor a este, tomando por base a experiência da Aty Guassu Guarani.

A antropologia e a etnologia podem, desse modo, dar uma importante contribuição ao estudo da política. Entretanto, a antropologia (nas suas escolas e paradigmas dominantes) estabeleceu como norma que a alteridade dos sistemas políticos tradicionais ou primitivos estava radicada na sua exterioridade em relação ao mundo moderno, colonial e imperial. Ou seja, os sistemas segmentares, os Estados tradicionais e as sociedades sem Estado eram fenômenos pré-modernos, e estes só poderiam manter sua identidade enquanto sistema sendo exteriores ao Estado e à modernidade (como no caso das teses funcionalistas, no estilo de Radcliffe-Brown), ou numa permanente atividade “contra o Estado”, em razão de uma filosofia indígena (como no caso de Clastres).

Essas abordagens, por mais relevantes que tenham sido suas contribuições (e efetivamente o foram), perderam uma dimensão fundamental: o caráter dialético da relação dos sistemas políticos (suas ambiguidades, relações de complementaridade e antagonismo). Foram autores como Turner, Gluckman, Barth, Wolf e Nicholas, entre outros, e mais recentemente Scott, que chamaram a atenção para a necessidade de pensar o Estado moderno e o sistema mundial colonial como um fator organizacional e simbólico dos grupos étnicos. Nesse sentido, as estratégias de centralização organizacional com centralização do poder não são apenas imposições externas, mas dependem de complexos arranjos organizativos e da criação de papéis interculturais e inter-hierárquicos. Do mesmo modo, a “sociedade contra o Estado” não é um *a priori* mental e cultural; as formas antiestatais emergem de uma infrapolítica, historicamente determinada. Existem indígenas atuando no e contra o Estado, e oscilando entre estas posições, a partir das mesmas referências culturais e rituais. A existência de um sistema político centralizado hierárquico e estatal, parte da própria estrutura do Estado nacional, e outro sistema político descentralizado insurgente pode parecer paradoxal, mas não é. Eles mantêm relações de complementaridade, ambiguidade

e antagonismo. É possível “entrar e sair” dos dois sistemas ou atuar em ambos simultaneamente (Leach, 1995).²² No nosso entendimento, os sistemas políticos são criações históricas, e as condições de sua duração e reprodução são complexas. A possibilidade de entrar e sair dos dois sistemas políticos introduz uma grande margem de instabilidade e imprevisibilidade política no Estado e nas próprias organizações e no movimento indígena.

A etnopolítica, no nosso entendimento, não é o resultado do desaparecimento do sistema tradicional em favor de formas “modernas” de movimentos sociais, nem o ressurgimento de tipo “tribalista” do sistema tradicional (como sugerem as teses instrumentalista e primordialista da etnicidade), mas uma permanente criação prática, surgindo em resposta à situação histórica colonial e às assimetrias econômicas, sociais e de poder. Ao mesmo tempo, como vimos, a etnopolítica expressa modos culturais e rituais que lhe conferem sua singularidade. Os sistemas políticos são, desse modo, situacionais. O conflito entre sistemas políticos não pertence ao passado pré-moderno, ao contrário, surge de situações históricas, marcadas por relações assimétricas e de conflitualidade, como modos de ação e organização da atividade política. Por isso a antropologia e a abordagem dialética podem dar grandes contribuições ao estudo do Estado e da etnopolítica.

Recebido em 10/8/2015

Aprovado em 10/10/2016

Andrey Cordeiro Ferreira é doutor em antropologia social pela UFRJ e professor da UFRRJ. Autor do livro *Tutela e resistência indígena* (2013), tem pesquisas nas áreas de política e etnicidade, território, cultura e relações de poder-saber. Contato: andreycf2099@gmail.com

Notas

1. Apesar de ser um conceito empregado de forma relativamente recorrente, não existem muitas definições claras do conceito de etnopolítica. De todo modo, estamos agrupando aqui as teses e análises sobre os chamados “povos primitivos” ou “sociedades tradicionais”, que na realidade foram justamente as bases da elaboração sobre política na antropologia. Desse modo, os estudos sobre sistemas políticos africanos (Pritchard, 1981), os sistemas políticos da alta Birmânia (Leach, 1995), os Estados tradicionais (Geertz, 1991) e as formas de sociedade contra o Estado (Clastres, 2003b), bem como a situação colonial (Balandier, 1993; Gluckman, 1987), têm em comum essa característica: tomam como objeto formas de política marcada por uma profunda alteridade em relação à política entendida como atividade de Estado. O que estamos denominando de etnopolítica engloba todos esses temas, já que são, no limite, a política de grupos e sistemas interétnicos.

2. Cabe destacar a importância de estudos de Roberto Cardoso de Oliveira e João Pacheco de Oliveira, no Brasil, para a construção da análise situacional da política. A própria noção de fricção interétnica, considerada exatamente uma dialética entre “índios e brancos” no Brasil, é fundamental para pensar as relações interétnicas.

3. A dialética do político foi pensada por Evans-Pritchard em termos de fusão/fusão, por Leach como dialética entre sistemas políticos hierárquicos e igualitários e por Turner como dialética entre estrutura e antiestrutura. Todas as elaborações são formas de colocar a dialética entre centralização e descentralização.

4. A teoria sociológica dialética aqui empregada foi particularmente desenvolvida por Pierre-Joseph Proudhon e Mikhail Bakunin, no século XIX, e no século XX por Georges Gurvitch, no qual a dialética aparece ao mesmo tempo como método e como movimento real e concreto (Gurvitch, 1982, 1987; Schwartzman, 1960).

5. As teorias da etnicidade têm, hoje, uma longa história. De todo modo, é preciso lembrar que o conceito de etnicidade entrou no léxico científico pós-II Guerra Mundial, basicamente para recobrir uma multiplicidade de grupos que antes eram enquadrados em categorias como “raça” ou “povo”. Desse modo, a noção de etnia e etnicidade remete a um complexo discursivo que tenta delimitar fronteiras sociais a partir de critérios de origem biológica, histórica e cultural (Glazer, Moynihan & Schelling, 1975; Poutignat & Streiff-Fenart, 1997). As teorias da etnicidade da antropologia social aqui evocadas combateram os determinismos biológico e cultural, formulando um conceito relativo e situacional de grupo étnico.

6. É importante lembrar que a categoria índio é uma categoria da situação colonial e, durante muito tempo, foi recebida pelos grupos étnicos como discriminatória e imposta. A ideia de um movimento indígena supõe, assim, a assimilação e ressignificação de uma categoria simbólica de classificação de origem colonial. Esta categoria gera uma dupla identidade étnica, a identidade genérica de índio (que opera para demarcar o pertencimento a esse universo genérico de povos que foram objeto da colonização),

nos limites de um Estado nacional (e por isso a ideia de índio se mescla com a de nacionalidade), e as múltiplas identidades particulares, como Guarani, Terena, Paresi, Xavante etc. Logo, quando falamos da indianidade, falamos de uma identidade criada pelo Estado e por imposição da situação colonial. Quando falamos de etnicidade, falamos de formas de autoclassificação originariamente exteriores ao Estado, mas interconectadas com a indianidade nos quadros das relações coloniais e dos sistemas interétnicos.

7. Ocorreu um conflito entre Marcos Terena e Domingos, seu tio, em 1982, quando os dois se consideravam presidente da UNI/Unind. Esse conflito, que envolveu financiamento internacional e organismos de apoio, teria terminado com o desligamento de Marcos Terena da organização.

8. “Para Ramos, sua restrita representatividade e a distorção de seu gerenciamento, vindo de cima para baixo, nunca chegaram a ser resolvidos. Além disso, ela nunca conseguiu refletir a realidade de pequenas sociedades dispersas e politicamente desvinculadas entre si. Dificuldades semelhantes, e por razões similares, enfrentou o Capoib [...] com a perspectiva de representar os vários povos indígenas do país” (Bicalho, 2010:270).

9. O nosso artigo “Desigualdade e diversidade no Brasil dos 500 anos: etnografia da conferência e marcha indígena” analisa uma série de fatores da divisão do movimento indígena. Podemos destacar dois aqui: primeiro, existia um setor do movimento indígena cujo projeto principal era a construção de mecanismos de cogestão do Estado e das políticas públicas e do financiamento internacional. Esse grupo não queria uma política de confronto com o governo. E havia outro setor, que estava interessado na mobilização e ação direta de luta por terra. Apesar de conceber também a necessidade de participação dos indígenas nos espaços de poder, esse segundo grupo assumia uma política de resistência e ruptura em relação ao Estado e às elites regionais. O segundo fator é que se manifestou um conflito em torno da definição da “indianidade”, em que o governo de FHC, na época, investiu na imagem do índio puro e autêntico como único interlocutor legítimo do Estado. Isso repercutiu no discurso de várias lideranças e em conflitos cotidianos dentro da conferência, em que indígenas do Nordeste, como os Tuxá, eram questionados acerca de sua autenticidade por índios como os Xavante, por exemplo, dando margem a interessantes diálogos e conflitos interculturais acerca da indianidade (Ferreira; Lima, 2008).

10. Empregamos aqui o conceito de sistema político de um modo distinto da controvérsia clássica. De maneira geral, o conceito de sistema (político, de parentesco etc.) foi empregado para demarcar algumas propriedades: interdependência; regularidade ou capacidade de autorreprodução; território; fechamento em si mesmo. Do modo que estamos empregando aqui, o conceito de sistema é o mesmo sugerido por Barth e outros autores, em que os sistemas são abertos, ou seja, as fronteiras entre um sistema e outro são porosas e ambíguas. Além disso, existia certa controvérsia se os sistemas eram unidades ideais/abstratas ou concretas. Aqui consideramos que os sistemas são objetivos e subjetivos ao mesmo tempo. O sistema político é, assim, um modo de organização

da atividade política composto de unidades interdependentes, autorreproduzido e aberto; ele tem propriedades formais, aqui denominadas de dialética entre centralização e descentralização, que, combinadas, geram sistemas políticos concretos, como demonstraremos adiante.

11. Estamos aqui empregando a distinção entre projetos políticos de “autonomias no Estado” e “autonomias contra o Estado”. A centralização organizacional é uma outra forma de falar de um projeto de autonomia no Estado. É uma forma desenvolvida por certos setores do movimento indígena que acredita na necessidade de construir uma representação indígena no interior do Estado nacional. Os outros creem num projeto de “resistência indígena”.

12. Lindomar Ferreira é hoje uma das mais importantes figuras da Apib e do Conselho do Povo Terena.

13. Seguindo o modelo de organização civil sem fins lucrativos, a Arpipan tinha associados individuais com direito de voto. Essa estrutura colocava a autoridade nas mãos de indivíduos associados e não reconhecia representantes indígenas. Dessa forma, o conflito entre representação coletiva e individual também perpassou pela assembleia, sendo que a estrutura associativa coloca esse dilema.

14. Mesa 2: Saúde Indígena em Mato Grosso do Sul; Funase e DSEI; Secretaria Estadual de Saúde; Secretaria Municipal de Saúde. Mesa 4: Sustentabilidade e Meio Ambiente; Diretoria de Desenvolvimento Sustentável (Funai); MDS; Ministério da Pesca; Conselho Gatti. Debates com as lideranças. Mesa 3: Retomada da Educação Escolar Indígena; Representante Indígena no Conselho de Educação Escolar Indígena no MEC; Representante dos Povos do Pantanal no MEC; Representante Guarani Kaiowá no MEC; Secretaria Municipal de Educação; Secretaria Estadual de Educação. Debates com as lideranças indígenas.

15. O representante da presidência da Funai replicou informando que existe “Funai e Funai” – que, da mesma maneira que ocorreu o fato relatado, existiram outras situações em que a Funai auxiliou as ações do movimento indígena e a proteção de sua vida.

16. O ato de encerramento consistiu de dois momentos. O primeiro foi protagonizado pelo grupo de bate-pau da Retomada Mãe Terra, que fez uma apresentação do rito e marcador diacrítico que simboliza a identidade Terena. Depois se passou a algumas falas e rezas, com apresentação do que seria, talvez, o último *koixomuneti* de Cachoeirinha, que apresentou uma de suas rezas e cânticos, no que foi acompanhado por Nailton Pataxó. A parte final foi dedicada à votação do Conselho do Povo Terena, para a escolha do local da nova assembleia. O processo decisório também foi marcado por características específicas: a votação sobre a audiência na Aלים foi tácita, por exemplo, e a participação mais difusa leva a uma configuração particular – não foi um espaço de disputa pelo voto. A eleição da nova sede consistiu numa disputa entre dois caciques que deveriam apresentar as razões e vantagens de realizar a assembleia nas suas respectivas aldeias (e os moradores também gritavam argumentos, como abundância de peixe, no caso de

Lalima, belezas naturais etc.) O cacique da aldeia Babaçu fez a mediação. Depois de cada cacique apresentar sua aldeia candidata, foi pedido que os presentes se manifestassem, e aquele que fizesse mais barulho (com palmas, assovios e gritos) seria o vencedor. Essa brincadeira também é realizada no Dia do Índio, ao final da dança do bate-pau. Lalima foi eleita (o cacique de Babaçu que coordenava a reunião sugeriu diplomaticamente que havia sido empate, mas os presentes se manifestaram novamente e ele declarou a vitória de Lalima). Foi feito um minuto de silêncio em memória de Oziel Terena, bem como uma reza por Nailton Pataxó, e a assembleia foi encerrada.

17. O Dia do Índio é um ritual que expressa o que chamamos de cosmo-história, ou seja, uma cosmologia indígena transformada pela história é um modo de interpretação dessa mesma história. No caso, os Terena assimilaram o conceito de Nação na sua cosmologia (Ferreira, 2011b, 2013).

18. No caso dos Terena, ocorreu uma transformação histórica da cultura e identidade indígena, como a formação de uma cosmologia que incorporou a categoria “nação” como símbolo e desenvolveu um conceito de autoridade e uma ética de respeito pela autoridade, estendida do âmbito doméstico (da autoridade dos mais velhos e da chefe do grupo doméstico) até as autoridades de Estado. Esse sistema existiu, no Mato Grosso do Sul, de forma praticamente inalterada por 80 anos, entre 1905 e 1990.

19. Esse fenômeno é frequente e estrutural entre os Terena: recorrer ao Estado para eliminar líderes e opositores de posições de poder (Ferreira, 2013; Oliveira, 1976).

20. Estamos denominando de insurgência um tipo de processo político em que grupos subalternos usam formas de violência coletiva não letal para atingir objetivos políticos (Ferreira, 2016). Os povos indígenas do Mato Grosso do Sul, no final dos anos 1990, adotaram táticas de resistência e formas de violência coletiva não letal, como bloqueios de rodovia, ocupação de prédios públicos ou retomadas de terras.

21. A Terra Indígena Cachoeirinha, como ademais diferentes reservas e povos, tem uma estrutura complexa. São cinco aldeias (Cachoeirinha ou Sede, Argola, Babaçu, Morrinho e Lagoinha), cada uma com um cacique. A relação entre as aldeias é tensa, pois a multiplicação das aldeias não foi um processo autorizado e harmônico, mas perpassado por conflitos. Assim, o Estado, através da Funai, criou a figura do cacique geral, que teria autoridade sobre os demais caciques. Essa estrutura centralizada engendrou conflitos cíclicos entre o cacique geral, os caciques e outras lideranças (como presidentes de associações), que passaram a lutar pelo poder de representar os indígenas e gerir recursos.

22. Cremos que essa foi uma das principais proposições de Leach em *Sistemas políticos da Alta Birmânia*: a alternância entre formas políticas *gumla* e *gumsao*.

Referências

- ADAMS, Richard Newbold & BASTOS, Santiago. 2003. *Las relaciones étnicas en Guatemala, 1944-2000*. Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica Guatemala.
- BALANDIER, Georges. 1969. *Antropologia política*. Barcelona: Península.
- _____. 1993. “A noção de situação colonial”. *Cadernos de Campo*, v. 3.
- BARTH, Fredrik. 1965. *Political leadership among Swat Pathans*. London: Athlone Press.
- _____. 1976. *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México: Fondo de Cultura Económica.
- _____. 2000. *O guru e o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria.
- BICALHO, Poliene S. d. S. 2010. *Protagonismo indígena no Brasil: movimento, cidadania e direitos 1970-2009*. Tese de doutorado, UnB.
- BONFIL BATALLA, Guillermo. 1978. “Las nuevas organizaciones indígenas (hipótesis para la formulación de un modelo analítico)”. *Journal de la Société des Américanistes*: 209-219.
- CASTORIADIS, C. 1985. *A experiência do movimento operário*. São Paulo: Brasiliense.
- CLASTRES, P. 2003. *A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac & Naify.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. 1978. *Os Nuer: uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota*. São Paulo: Perspectiva.
- FERREIRA, A. C. 2002. *Mudança cultural e afirmação identitária: a antropologia, os Terena e o debate sobre aculturação*. Dissertação de Mestrado, UFRJ.
- _____. 2008. Desigualdade e diversidade no Brasil dos 500 anos: etnografia da conferência e marcha indígena. *Antropologia e direitos humanos V*. Brasília; Rio de Janeiro: ABA, Bookl.
- _____. 2011. “Etnicidade, territorialização e agronegócio: as frentes de expansão agrícola e as dinâmicas econômicas Terena e Paresi”. *35º Encontro Anual da Anpocs*. Minas Gerais, ANPOCS.
- _____. 2013a. “Economia e organização do território: reciprocidade, redistribuição e troca nas fronteiras do capitalismo flexível”. In: Henri Acselrad (org.). *Cartografia social, terra e território*. Rio de Janeiro: Armazém das Letras. pp. 177-200.

_____. 2013b. *Tutela e resistência indígena: etnografia e história das relações de poder entre os Terena e o Estado brasileiro*. São Paulo: EDUSP.

_____. 2014a. *Acumulação flexível e dialéticas do trabalho: reestruturação produtiva e povos indígenas na cadeia mercantil da agroindústria*. Rio de Janeiro: UFRJ.

_____. 2014b. *Teoria do poder, da reciprocidade e a abordagem coletivista: Proudhon e os fundamentos da ciência social no anarquismo*. Rio de Janeiro: UFRJ.

_____. 2015. *Trabalho, etnicidade e economia-mundo: o papel da ambientalização da política econômica na expropriação moral da condição de trabalhador indígena*. Rio de Janeiro: UFRJ.

FIGUEIREDO, André V. 2011. *O caminho quilombola: sociologia jurídica do reconhecimento étnico*. Curitiba: Appris.

FOUCAULT, Michel. 1979. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal.

GLUCKMAN, Max. 1968. "Inter-hierarchical roles: professional and party ethics in tribal areas in South and Central Africa". In: Marc J. Swartz. *Local-level politics: social and cultural perspectives*. Chicago: Aldine.

_____. 1987. "Análise de uma situação social na Zululândia moderna". In: B. Feldman-Bianco & G. L. Ribeiro. *Antropologia das sociedades contemporâneas*. São Paulo: Global. pp. 227-344.

GURVITCH, G. 1982. *As classes sociais*. São Paulo: Global.

_____. 1987. *Dialética e sociologia*. São Paulo: Vértice.

LEACH, E., R. 1995. *Sistemas políticos da Alta Birmânia*. São Paulo: EDUSP.

LIMA, A. C. d. S. 1995. *Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil*. Petrópolis: Vozes.

NICHOLAS, Ralph W. 1966. "Segmentary factional political systems". In: Marc J. Swartz, Victor W. Turner & Arthur Tuden. *Political anthropology*. Chicago: Aldine. pp. 49-59.

OLIVEIRA, Kelly. 2013. *Diga ao povo que avance! Movimento indígena no Nordeste*. [s.l.: s.n.].

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. 1988. *O nosso governo: os Ticuna e o regime tutelar*. São Paulo: Marco Zero; MCT-CNPq.

_____. 1999. *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. [s.l.]: Contra Capa Livraria. v. 2.

_____. 2006. *Hacia una antropología del indigenismo: estudios críticos sobre los procesos de dominación y las perspectivas políticas actuales los indígenas en Brasil*. Rio de Janeiro: Contra Capa.

SCOTT, James. *Los dominados y el arte de la resistencia: discursos ocultos*. México: ERA, 2000.

SIDER, Gerald. 1993. *Lumbee Indian histories: race, ethnicity and Indian identity in the Southern United States*. Cambridge: Cambridge University Press.

POULANTZAS, Nicos. 1977. *Poder político e classes sociais*. São Paulo: Martins Fontes.

PROUDHON, Pierre-Joseph. 1986. *Críticas às constituições: Proudhon os grandes cientistas sociais*. São Paulo: Ática.

_____. 2001. *Do princípio federativo*. São Paulo: Imaginário.

RADCLIFFE-BROWN, A. 1981. "Prefácio e introdução". In: Meyer Fortes & E. E. Evans-Pritchard. *Sistemas políticos africanos*. Lisboa: Calouste Gulbenkian.

SWARTZ, M. J. 1968. *Local level politics – social and cultural perspectives*. Chicago: Aldine.

SWARTZ, Marc J.; TURNER, Victor W. & TUDEN, Arthur. 1966. *Political anthropology*. Chicago: Aldine.

TURNER, Victor. 1974. *O processo ritual*. Petrópolis: Vozes.

_____. 2008. *Dramas, campos e metáforas: ação simbólica na sociedade humana*. Niterói, EdUFF.

WEFFORT, F. C. 2001. *Os clássicos da política*. São Paulo: Ática.

Resumo

O objetivo deste trabalho é, a partir da apresentação de algumas reflexões sobre o movimento indígena no Brasil, especialmente de uma de suas principais organizações, a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (Apib), desenvolver elementos para uma teoria do que podemos chamar de etnopolítica. Propomos que, no processo histórico de formação do movimento indígena, existe uma luta entre duas tendências contraditórias (uma dialética que rege a etnopolítica), que se manifesta na experiência das organizações indígenas: a de centralização organizacional com centralização do poder e a de descentralização organizacional com descentralização de poder. No caso concreto, iremos estudar como a tentativa de estruturação da Apib no Mato Grosso do Sul se desdobrou num conflito que deu origem a duas organizações, o Conselho do Povo Terena (organização informal) e a Articulação dos Povos Indígenas do Pantanal (Arpipan), organização formal que deveria ser a seção regional da Apib. Essas duas organizações expressam, justamente, essa luta entre formas de centralização e descentralização do poder, bem como as ambiguidades do processo de organização indígena. Esse conflito, interno ao movimento indígena, é na realidade a expressão do conflito entre o que podemos chamar de sistema político centralizador hierárquico estatal (ou estrutura) e um sistema político descentralizador insurgente igualitário (ou antiestrutura).

Palavras-chave: etnopolítica, movimento e organizações indígenas, etnicidade, movimentos sociais, sistemas políticos.

Abstract

The aim of this work is to develop elements for a theory of ethnopolitics based on the presentation of some reflections on the indigenous movement in Brazil, especially one of its main organizations, the Articulation of the Indigenous Peoples of Brazil (Apib). In the historical process of formation of the indigenous movement, we propose there is a struggle between two contradictory tendencies (a dialectic that governs ethnopolitics), which is manifested in the experience of indigenous organizations: that of centralization of organization with centralization of power, and that of organizational centralization with decentralization of power. In this case, we study how the attempt to structure Apib in Mato Grosso do Sul unfolded in a conflict that gave rise to two organizations, the Terena People's Council (an informal organization) and the Articulation of the Pantanal Indigenous Peoples (Arpipan), a formal organization that should be a regional section of Apib. These two organizations rightly express this struggle between forms of centralization and decentralization of power, as well as the ambiguities of the process of indigenous organization. This conflict, internal to the indigenous movement, is in fact the expression of the conflict between what we might call a centralizing hierarchical state political system (or structure) and a decentralized insurgent egalitarian (or anti-structure) political system.

Key-words: Ethnopolitics, indigenous movement and organizations, ethnicity, political systems, social movements.

ensaio bibliográfico

“Aún mi cuerpo aloja una lanza de los peces”: troca e predação no noroeste amazônico

Cayón, Luis. 2013. *Pienso, luego creo: la teoría makuna del mundo*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología y Historia. 464 pp.

Geraldo Andrello
UFSCar

Pienso, luego creo: la teoría makuna del mundo, ganhador do Prêmio Nacional de Antropologia de 2012 na Colômbia e publicado em 2013 pelo Instituto Colombiano de Antropologia e História (ICANH), consiste em uma versão pouco modificada da tese de doutorado de mesmo título defendida por Luis Cayón na Universidade de Brasília em 2010. O longo caminho que levou a este livro merece atenção especial, pois, iniciado em 1995, quando o autor pela primeira vez viajou ao Rio Apaporis para conhecer os Makuna, envolveu outros vários encontros, tão fortuitos quanto significativos, na floresta e em Bogotá. Desses encontros e do intenso trabalho etnográfico, resultou primeiro a tese apresentada no Brasil e depois o livro publicado na Colômbia, uma excepcional monografia cuja densidade e variedade dos materiais explorados faz dela referência obrigatória para os etnólogos que vêm se dedicando aos estudos dos povos indígenas do noroeste amazônico. Antes, portanto, de explorar o formato e conteúdo gerais desse trabalho, que se erguem sobre uma articulação fascinante entre os temas da pessoa, do espaço e do xamanismo, vale uma atenção especial ao contexto no qual ele se originou.

Mais ao final, destacarei certos pontos que fazem da etnografia makuna uma presença marcante nos debates da etnologia contemporânea: aqueles referentes às relações entre humanos e não humanos, entre troca e predação e entre o animismo e o perspectivismo ameríndio. Espero com isso elaborar aqui um comentário que faça jus a esse livro admirável, cuja riqueza etnográfica é notável também nos momentos em que o autor dá mostras do forte impacto emocional que o contato com outro pensamento lhe haveria de causar – em seus termos, com o Pensamento; nos termos makuna, com o *ketioka*. Reitero, portanto, que este livro é essencial para os especialistas na área etnográfica em que se situa, e certamente inspirador para estudantes que estão a se preparar para o campo na Amazônia ou alhures.

O grau de profundidade etnográfica alcançado em *Pienso, luego creo* é, sem dúvida alguma, um dos aspectos mais notáveis do livro. Consciente disso, Cayón afirma que é com essa “lente de aumento” que irá repassar vários pontos dos debates etnológicos que correm hoje em dia. Essa lente começou a ser polida, com efeito, por meio de uma colaboração *sui generis* entre índios e antropólogos, que veio como que por acaso a se configurar em Bogotá em 1998, ainda quando o autor tratava de redigir sua monografia de fim de curso – já sobre os Makuna (Cayón, 2002). Refiro-me ao encontro simultâneo, narrado logo no começo do livro, com Kaj Arhem, pioneiro da etnografia makuna que chegava à Colômbia para um ano na Universidad de los Andes, e Maximiliano Garcia, um jovem professor makuna residente havia alguns anos em Bogotá. Esse encontro ensejou um projeto coletivo e participativo de pesquisa, sugestivamente denominado Makuna Conversations, que resultaria no compêndio *Etnografía makuna*, publicado em 2004, tendo como autores Kaj Arhem, Cayón, Gladys Angulo e o próprio Maximiliano Garcia.

Trata-se de uma impressionante compilação de textos sobre cosmologia, rituais e mitologia, associados a um escrutínio dos conhecimentos makuna sobre o ambiente. Ressalta da leitura desse volume o caráter especializado do conhecimento entre os Makuna – e demais grupos tukano ocidentais –, dada a ênfase do projeto em uma série de entrevistas e coleta de textos orais entre pessoas mais velhas e reputadas grandes conhecedoras de sua cultura. Em várias partes de seu próprio livro, Cayón faz menção ao grande impacto de todo este projeto sobre o jovem makuna Maximiliano. Segundo ele, a estadia durante longo período em Bogotá, o contato intenso com o mundo dos brancos levou Maxi a retomar (ou a desenvolver) um vívido interesse pelos conhecimentos de seu povo, apropriando-se paulatinamente dos procedimentos dos antropólogos (entrevistas, gravadores etc.) para compor um acervo próprio de saberes mítico-rituais. Com tudo isso, Maxi retornou ao Rio Pira-Paraná para se tornar um jovem promissor “dono de maloca” no coração do território tradicional makuna. Desse modo, reuniu condições únicas: pertencente a um clã makuna de alta hierarquia, viria a acrescentar à sua posição de origem uma longa experiência entre os brancos e seu templo do saber, a universidade. Tais circunstâncias ganham expressão no próprio volume *Etnografía makuna*, no qual o conhecimento deste povo aparece como um grande *corpus* canônico de saberes, cujo aprendizado e domínio resultam de longos anos de preparação corporal e aprendizado mental.

Seria interessante, em outra ocasião, cotejar o caráter geral desse volume (com mais de 500 páginas de textos transcritos e traduzidos da língua makuna) com o recente *A queda do céu*, de Davi Yanomami e Bruce Albert. Arriscando

um palpite, eu diria que, para além das enormes diferenças entre os Yanomami e os Makuna, as circunstâncias de contato e produção desses manuscritos determinaram, em certa medida, suas formas distintas. Davi Yanomami, como se sabe, notabilizou-se na defesa de seu povo em um contexto de catástrofe, o da invasão garimpeira iniciada nos anos 1980, que devastou várias partes da região e levou epidemias e morte a milhares de yanomamis. Suas viagens pela Europa e pelos Estados Unidos em campanhas a favor dos Yanomami permitiram alargar seu conhecimento do modo de vida dos brancos, bem como conhecer o quanto de desperdício e depredação ele implica. O metal, colocado das profundezas da terra pelo demiurgo Omama, continua sendo explorado por eles. Apenas dormindo como um machado caído no chão, os brancos, para Davi Yanomami, não sabem sonhar com os Xapire e, assim, não podem ver o iminente desastre a que parecem estar fadados. O mais grave é que podem arrastar com eles outros povos, como os Yanomami.

A parceria com o antropólogo Bruce Albert na produção de *A queda do céu* é um alerta, um recado enviado aos brancos clamando por sensatez. Em *Etnografia makuna*, o intento parece distinto. Aqui, o esforço se concentra em mostrar a extensão, a variedade e a complexidade de um conhecimento arcano, historicamente desvalorizado por comerciantes *caucheros*, mais interessados nos braços indígenas, e condenado por missionários, interessados em suas almas. Se entre os Yanomami há, por certo, muitos jovens ainda hoje a experimentar o intenso processo de aprendizagem que Davi Kopenawa narra em seu livro, entre os povos Tukano, entre os quais os Makuna se inserem, vigora uma apreensão generalizada quanto à continuidade e às possibilidades de transmissão desses saberes, uma vez que aqueles que chegaram a conhecer a vida ritual e o cotidiano das antigas malocas são poucos hoje em dia. Se entre os Yanomami *A queda do céu* é um experimento único, entre os povos Tukano, tanto no Brasil quanto na Colômbia, assistimos há cerca de duas décadas a um verdadeiro *boom* editorial de escritos indígenas, frutos em geral da iniciativa de pessoas mais jovens interessadas em registrar as falas de seus avós.

Há fatores e motivações variados em jogo nesse processo recente (Andrello, 2010; Hugh-Jones, 2010), mas sem dúvida alguma esse movimento é parte importante do crescimento e da renovação a que a etnografia no noroeste amazônico vem assistindo há alguns anos. Isto é, a pesquisa antropológica vem encontrando novas condições de realização e novos problemas a tratar na medida em que passa a se haver com o próprio interesse indígena em proceder ao registro de seus conhecimentos. O caso de Cayón não parece ter sido diferente, e aqui assistimos à formação de uma verdadeira equipe de trabalho, composta por

antropólogos com experiência prévia entre os Makuna e vários narradores; os dois lados conectados por um jovem professor makuna com uma biografia particular. Como insiste Cayón em várias partes de seu livro, tratou-se de uma “etnografia compartilhada”, que foi a base fundamental de *Pienso, luego creo*.

Ao retornar ao território makuna na fase de sua pesquisa para o doutorado, Cayón encontrou Maxi em sua nova maloca. Assim, o trabalho de campo do autor nesta nova fase de pesquisa foi marcado, a meu ver, por uma circunstância especial: configurava-se a possibilidade de observar em ato, por assim dizer, tudo aquilo que fora antes registrado em teoria; todo um conjunto de conhecimentos longa e pacientemente documentado em gabinete dava-se a ver em sua forma ritual e pragmática de expressão. Sem dúvida alguma, uma circunstância da qual o autor soube retirar as melhores consequências. Em campo, essa importante fase preliminar da pesquisa viria a ser complementada por um intenso trabalho de registro da toponímia do território makuna, uma tarefa para a qual Cayón veio a ser recrutado pelos próprios Makuna em razão da necessidade de dispor de mapas detalhados do território para negociar com o Estado colombiano os termos e os recursos necessários para a implantação de planos de manejo de recursos naturais – os *planes de vida*, documento que é a base do relacionamento entre os “resguardos indígenas” e o Estado na Colômbia. O alcance e a profundidade etnográfica do livro resultam, pois, sem a menor sombra de dúvida, dessas diferentes formas e momentos de colaboração.

Todas essas circunstâncias vieram a permitir dar conta com êxito da decisão do autor, ainda ao final do curso de graduação, de realizar pesquisas com um dos grupos da família linguística tukano da Amazônia colombiana. Essa decisão se deveu, em boa medida, à enorme influência de Reichel-Dolmatoff na formação e institucionalização da antropologia nesse país e, em especial, ao interesse de explorar e testar o modelo de equilíbrio energético proposto por esse autor a partir de pesquisas pioneiras entre os Desana – outro dos grupos de língua tukano da fronteira Brasil-Colômbia. Como se lê logo na Introdução (:38-39), adotando uma perspectiva mais ampla, o estudo terminará por se afastar das conclusões do decano da antropologia colombiana e de sua conhecida fórmula da “cosmologia como análise ecológica”: em resumo, a ocorrência entre os povos tukanos de uma concepção de intercâmbio energético entre homens e animais de soma zero, no qual tabus alimentares e sexuais, bem como proibições de caça e pesca em certas épocas e lugares, garantem o equilíbrio ecológico. A ideia básica é que haveria um fluxo de energias finito entre sociedade e natureza, de maneira que noções de doença e morte como roubo de almas praticado por seres espirituais das matas e das águas, como o pai ou a mãe dos animais e dos

peixes, constituiriam reparações pelos excessos humanos (Reichel-Dolmatoff, 1971, 1976). Desse modo, tabus alimentares e sexuais atenderiam à necessidade de regular atividades de caça e pesca, bem como promover controle demográfico, mantendo uma taxa balanceada de uso de recursos naturais.

O livro de Cayón, por sua vez, irá seguir por caminho distinto: aquele que aponta para uma teoria etnográfica acerca desses intercâmbios, isto é, uma teoria propriamente *makuna* que atesta, segundo ele, uma inseparabilidade entre os ciclos do cosmos e as atividades sociais e rituais. A palavra-chave aqui seria “codependência”, um complexo conjunto de relações entre humanos e não humanos mediadas por xamãs e irredutíveis a qualquer conceito de adaptação ecológica. Ou seja, não obstante as explícitas diferenças teóricas de abordagem, não deixa de haver certo grau de convergência entre o modelo que Reichel-Dolmatoff propôs para a cosmologia *tukano* e as interpretações que serão sugeridas por Cayón.

Nesse sentido, Cayón segue os passos de seu antecessor na etnografia *makuna*, o já mencionado antropólogo sueco Kaj Arhem, autor de uma monografia pioneira sobre parentesco (Arhem, 1981), que em trabalhos posteriores tentou deslindar aquilo que chama de “ecosofia *makuna*”, um conjunto de ideias que corresponde a “una actitud moralmente cargada hacia la naturaleza que guía y informa sus prácticas de manejo de recursos” (Arhem, 1993:109). Sabidamente, essa atitude moral veio a ser qualificada por meio da retomada do velho conceito de animismo por Descola (2005), bem como pela proposição do conceito de perspectivismo multinaturalista por Viveiros de Castro (2002), ambos tendo lançado mão do trabalho de Arhem em suas primeiras elaborações (ver também Arhem, 1996), e em particular do modelo de cadeia trófica que este autor extraiu da cosmologia *makuna*: todos os seres se apreendem e se enxergam, como gente (*masã*), veem seus predadores como jaguar (*yai*) e veem suas presas como peixe, o alimento por excelência (*wai*). Este esquema corresponde não exclusivamente ao ponto de vista humano, mas também ao do jaguar e ao do peixe, de modo que, da perspectiva do jaguar, os seres humanos são vistos como peixe, *wai*; e da ótica dos peixes os seres humanos são vistos como jaguar, *yai*. Mas o que mais importa é que todos os três veem a si mesmos como pessoas – possuem em seus próprios domínios malocas, rituais, instrumentos culturais, parentesco, clãs etc., portanto, corpos-almas antropomórficos. Sendo assim, as relações entre humanos e animais devem pautar-se pelos mesmos critérios que governam preferencialmente as relações humanas, isto é, uma reciprocidade balanceada, de modo que a caça, ou a pesca, para além de certo padrão – em particular, nos rituais coletivos que demandam uma quantidade inusual de comida –, supõem uma contrapartida na forma de ofertas de tabaco ou coca aos donos ou mestres espirituais dos animais.

Cayón toma tal formulação como ponto de partida para explorar, a meu ver, quais seriam as condições que permitem a todos, justamente, uma autoapreensão como gente – e isso levará a um extenso escrutínio dos elementos comuns, entre objetos e substâncias, com os quais corpos (e almas) humanos e não humanos são produzidos. Perseguindo um aprofundamento em uma cosmologia exemplarmente caracterizada como animista e/ou perspectivista, buscará apontar aquilo que, de seu próprio ponto de vista, escapa a essas teorias. Assim, sugere que o esquema da cadeia trófica seria apenas “una formulación conceptual que caracteriza y se centra en una parte de las relaciones interespecificas, justamente en las relaciones alimenticias entre especies, ya que no tienen cuenta los intercambios de reciprocidad entre grupos sociales” (:295). A ênfase será posta, portanto, nas relações de troca, sugerindo-se em certo sentido que a relação entre presa e predador – central no âmbito do perspectivismo multinaturalista – seria secundária no contexto das relações interespecíficas, cedendo lugar, entre os Makuna, às relações de negociação entre o xamá humano e os donos espirituais dos animais. Em resumo, tal como se passa no contexto das relações intra-humanas, a chave relacional básica seria uma relação “entre malocas”, já que todos os animais possuem casas em pontos específicos da floresta ou dos rios, que são visitadas pelos xamãs para, via de regra, propor a seus moradores animais um intercâmbio de vitalidades (*usi wasoare*).

O aporte de um novo e extenso conjunto de dados sobre o tema é talvez uma das principais contribuições do livro. Como veremos mais adiante, a noção de pessoa makuna que emerge da descrição de Cayón aponta para uma complexa articulação de corpos e almas, para sua irredutível interdeterminação, absolutamente rebelde à dicotomia aparência-essência, ou exterior-interior. O tema da pessoa permitirá também passar rapidamente pelo tema da troca *versus* predação, ao final, para verificar se tal distinção não é, ela mesma, igualmente problemática.

Após dois capítulos iniciais que formam um bloco histórico-sociológico (o contato e a organização social makuna), o livro apresenta uma extensa parte central, composta por quatro capítulos, na qual são entrelaçados os temas do espaço, do tempo e da pessoa. Um último capítulo irá desenvolver o tema da “cosmoprodução”, que retomará o complexo problema da natureza das unidades sociais no noroeste amazônico tratado no segundo capítulo, mas agora sob a luz do que veio sendo explorado nos quatro capítulos anteriores.

O intento poderia ser caracterizado da seguinte maneira: mostrar que os coletivos locais, em suas diferentes ordens de magnitude – clãs ou sibs, grupos exogâmicos simples e compostos e fratrias –, antes de conformarem uma estrutura estabilizada de relações de descendência e aliança, correspondem a efeitos, por

assim dizer, de ações rituais e xamânicas fundamentadas em conhecimentos especializados, por sua vez desempenhados por diferentes tipos de xamãs, benzedores, cantores e líderes políticos. Se tais unidades costumam ser tratadas usualmente como uma série de níveis consecutivos e encaixados – um conjunto de clãs forma um grupo exogâmico, e um conjunto destes forma uma fratria –, os materiais apresentados por Cayón irão reiterar que tais homologias estariam de fato a expressar uma forma geral, cuja atualização se daria sobretudo no nível do grupo local, pois é a maloca que fornece a imagem que se replica em todos esses planos. É, portanto, o grupo local de parentes agnáticos, nível cuja articulação está ao alcance imediato da ação humana, que concentra (ou deve concentrar) em si o conjunto das capacidades político-rituais e xamânicas –, sempre na forma de uma série de irmãos especialistas nos diferentes papéis imprescindíveis para viabilizar um projeto (político) ritual próprio. A replicação da mesma forma em várias escalas sugere uma relação complexa entre política e parentesco: poderíamos dizer que a política nasce do parentesco, assim como fornece as condições de sua contínua produção.¹ Mas tanto um como outro encontram seus fundamentos no xamanismo e na vida ritual, em cujo centro iremos encontrar o conceito de *ketioka*, o “Pensamento”. É a partir do terceiro capítulo que este tema passa a ser explorado.

Ketioka é, com efeito, uma expressão da língua makuna de tradução extremamente difícil. Literalmente traduzida como “palavra de curação”, ou “língua de cura”,² diz respeito, de modo mais amplo, a uma forma de “conhecimento-agência” xamânico, via de regra materializada em encantações sopradas com fumaça de tabaco (Buchillet, 1983, 1990; Hugh-Jones, 1996; Lolli, 2010), à qual o autor reserva o termo “Pensamento” (a partir do terceiro capítulo, sempre com maiúscula). Como mostram os capítulos seguintes, o pensamento encontra-se infuso no mundo, no espaço (conformando e distribuindo-se pela rede fluvial e seus acidentes), no tempo (constituindo as variações das estações do ciclo anual) e na pessoa (ganhando forma nas substâncias e nos objetos que compõem os corpos humanos e não humanos e suas disposições). Espaço, tempo e pessoa são, assim, indissociáveis na cosmologia makuna.

O modo como se deu esta configuração do universo é narrado no mito de origem da humanidade, isto é, o mundo só se torna o que é em função do propósito de originar pessoas. Não há um ambiente primeiro a ser povoado, pois suas características se constituem no próprio curso das ações dos seres do começo no sentido de fazer aparecer uma humanidade. Na primeira cena dessa narrativa, só há escuridão e fumaça, como também algum som e algum movimento, como o “bater das asas de um morcego numa caverna escura”. Aparece então *Kurikuhino*,

“Anaconda mata de yuca” (anaconda mandioca, ou melhor, anaconda maniva), que flutua como um tronco ou um pau, em *Ide Sohe*, a “porta das águas”, a foz do Amazonas – ou a dos rios Negro ou Apapóris. Sua urina formou o oceano, e com seu cordão umbilical, que era o cipó caapi (ayahuasca), rodeou o mundo de então, originando o rio de leite, e assim separando as águas e as terras, e definindo um eixo para o mundo e seus movimentos. Seus braços são plantas de mandioca; suas pernas, plantas de coca, tal como dito logo de saída, assim como os animais de caça são o seu corpo, as frutas silvestres e cultivadas, seu sangue, e o gorduroso, sua carne, como é dito mais adiante.

Tudo isso era pensamento, não obstante a profusão de imagens sensíveis encadeadas na narrativa. Toda a diversidade do mundo já existe virtualmente, portanto, no corpo de Anaconda Maniva, e o curso subsequente da narrativa mítica segue informando sobre suas formas de atualização, que culminará com o aparecimento de uma verdadeira humanidade – os povos de língua tukano. Antes disso, porém, Anaconda Maniva pensou em uma mulher, originando *Romikumumu*, a “mulher-xamã”, e em seguida em um homem, originando os quatro trovões, os *Ayawa*. Esses são, segundo Cayón, os demiurgos, pois, de seus feitos e intrigas, mundo e humanidade ganharão existência e qualidades.

O motivo central das desavenças entre *Romikumumu* e os *Ayawa* é o controle das flautas de paxiúba, a palmeira que nasceu do corpo incinerado de Anaconda Maniva. A narrativa é extensa e cheia de detalhes, e o próprio autor dá apenas um resumo de seu enredo. Como aponta Cayón, os temas de fundo antecipados aqui dizem respeito a noções de fertilidade e regeneração, tensão entre gêneros, e unicidade e fragmentação-dispersão dos poderes originários. Em princípio, são as mulheres que sabem usar as flautas, guardando-as em sua maloca na Cachoeira Yuisi, localidade do Rio Apapóris conhecida como La Libertad; em seguida, esses instrumentos são apropriados pelos homens, que os depositam na porta das águas. Mas a mulher-xamã conseguiu manter um desses instrumentos, ocultando-o em sua vagina, o que veio a originar a menstruação feminina. Quando novamente os trovões alcançam La Libertad, após longa jornada pelo curso dos rios desde a porta das águas, e através da qual a humanidade já dividida em povos se desloca na forma das *anacondas ancestrales*, a mulher-xamã irá lançar maldições sobre o mundo humano, instaurando a vida breve – a mortalidade – e os rumores e desentendimentos entre as pessoas. Nessa versão, assim como em várias outras das mitologias tukanos, ocorre uma inversão na passagem do mundo pré-humano ao mundo humano: se antes as mulheres controlavam as flautas, e os homens se encarregavam dos trabalhos domésticos, agora são os homens que controlam as flautas, e as mulheres, além de não poder vê-las ou tocá-las, cuidam da produção

dos alimentos. Cada grupo guarda suas próprias flautas, uma parte do corpo decomposto de Anaconda Maniva e fonte de sua vitalidade.

Nesse processo, é o mundo todo que toma forma e ganha qualidades peculiares, de maneira que os rituais de hoje prestam-se não somente a garantir as condições para a produção de pessoas e do parentesco, mas também a “refazer o universo”, proporcionando fertilidade para plantas e animais em suas épocas de reprodução. Proporcionar fertilidade, neste caso, implica um trabalho xamânico: é o Pensamento que entra em ação para suprir as cuias de fertilidade dos seres espalhadas pelo mundo com coca e tabaco em troca da comida necessária para a realização dos rituais. É a chamada *curación del mundo*, *umuari wanore*, em makuna, própria a uma época de chuvas no meio do ano, quando as frutas da mata estão maduras e as atividades de caça e pesca se reduzem. É nesta época do ano que ocorre o principal ritual realizado pelos Makuna, a iniciação masculina, amplamente conhecido na literatura como “culto do Jurupari”. Nessa ocasião, um grupo de neófitos, após um período de reclusão e jejuns sob orientação de um xamã, irá pela primeira vez ver e tocar as flautas do jurupari de seu grupo, que, ao lado dos ornamentos de plumas, compõem o equipamento ritual de uma maloca – sua “riqueza”. Na iniciação, os rapazes são dotados de capacidade reprodutiva, tornando-se adultos e fazendo jus a uma esposa. Em seu livro, Cayón mostra em detalhes aquilo que outras etnografias já haviam sugerido (Andrello, 2006; Hugh-Jones, C., 1979; Hugh-Jones, S., 1979): este ritual é como uma menarca masculina, uma contraparte do episódio mítico no qual as flautas originam a menstruação feminina.

Tudo isso evoca diretamente um tema marcante da etnografia do noroeste amazônico que começou a ser explorado por Stephen Hugh-Jones (1979) em seu estudo já clássico da cosmologia e iniciação entre os Barasana: o conceito de *He*, ou Jurupari. Tal conceito, que em primeiro plano se refere às flautas utilizadas na iniciação masculina, denota em sentido mais amplo o estado anterior à existência humana, o tempo dos demiurgos criadores. Isto é, diz respeito ao tempo do mito, o tempo da comunicação fluente entre os seres, mas que se mantém igualmente como uma contraparte invisível e imaterial do mundo opaco de hoje. O Pensamento seria, assim, a forma pela qual se atua nessa dimensão, afetando os elementos do mundo e as pessoas, colocando-os em relação para diferentes fins, como curar, nomear, maleficar, proteger, reforçar, resfriar, suavizar – em suma, para agenciar transformações. Se Jurupari é um princípio geral, *ketioka*, o Pensamento, corresponde às suas expressões particulares, manifestando-se nas propriedades corpóreas de todos os existentes. No plano do Pensamento, essas propriedades interagem entre si e influenciam-se mutuamente.

Assim, no tempo presente, *He* ou Jurupari mantém-se como uma dimensão de virtualidade, como que colada e dando vida a tudo que há de atual, de modo que todo evento se constitui como uma forma de ação intencional neste plano. A vida ritual e a prática xamânica, bem como os efeitos obtidos com instrumentos e substâncias manipulados nesses contextos, fundamentam-se nesses pressupostos e atuam sobre a vitalidade dos seres em geral por meio da fala, da respiração-sopro (*usi*) e dos sentidos da visão e da audição combinados, o que corresponde a uma capacidade global de apreensão e cognição (*tuóĩãre*) para além, e a partir, do sensível. Esse é o modo de operação do *ketioka*, o que leva o autor a aproximá-lo de noções como “ethos” ou “subjetividade” (:207). Mas, sugerindo ainda tratar-se de “una fuerza que viaja [...] comunicando a todos los poderes chamánicos existentes en el mundo” (:207), termina por defini-lo da seguinte maneira: “pensamiento-conocimiento-poder-habilidad-agencia-multiplicidad-singularidad” (:208). É nesse ponto que Cayón irá sugerir para os Makuna uma alteração da fórmula do *cogito* cartesiano, alçada a título do livro: “pienso, luego siento, existo, hago, creo” (:208) – vale lembrar, em português, “crio”.

Disso resulta que o visível e o invisível encontram-se entrelaçados, exercendo influências recíprocas. Essa afirmação é ilustrada com o exemplo das lascas do tronco da palmeira paxiúba nascida da queima de Anaconda Maniva, que, uma vez derrubada pelos Aiawa, serviu para a confecção das flautas. Essas lascas transformaram-se em peixes, que, dessa maneira, guardam em sua composição corporal uma *lanza de jurupari* – com a qual se pode provocar, invisivelmente, malefícios nas pessoas. Nessa mesma chave, “en *ketioka*”, como propõe o autor, uma pessoa pode se mostrar como uma fila de bancos. *Ketioka* refere-se, assim, a esse lado oculto dos seres, não visível à gente de hoje, cujas imagens apontam para o “segundo movimento de transformação do Pensamento” (:208). Tal movimento diz respeito à subida das anacondas pelos rios até La Libertad mencionado acima, ponto onde deixam a forma réptil e assumem a forma humana. Eis, portanto, que, tal como se passa no caso da inversão de papéis de gênero, na passagem do mundo (e do tempo) pré-humano ao humano, os seres ganham novas aparências corporais, sem que com isso seus componentes originários se percam. Nesse sentido, a alteração da fórmula do *cogito* sugerida pelo autor poderia talvez valer-se ainda de um outro verbo, o de “transformar”, que definiria com igual ou maior precisão os processos internos à teia espaçotemporal que informa a cosmologia makuna. Pois, desde o mundo das virtualidades do jurupari ao mundo atual, tudo parece ocorrer por meio de uma transformação recíproca do então visível em invisível, e do ainda então invisível à visibilidade de hoje.

Nos capítulos cinco e seis (Los componentes del mundo e Personas de verdad), o tema dos componentes da pessoa – e a relação entre suas partes visíveis e invisíveis – é extensamente trabalhado. É nessa parte do livro que o autor irá descartar, justamente, a validade da dicotomia corpo-alma entre os Makuna, sugerindo uma noção de pessoa que poderia, a meu ver, ser definida simultaneamente como partível (Strathern, 1988) e distribuída (Gell, 1998). Isso porque os órgãos internos (*usi oka*, fala, vitalidade) ao corpo exterior (*rubu*) determinam, segundo o autor, os estados dos seres e sua corporalidade específica, bem como são retirados de diferentes pontos da geografia. Ainda que nesta passagem se esteja a tratar de humanos propriamente ditos, tais formulações parecem coextensivas a todos os existentes, pois os componentes invisíveis dos corpos em geral são concebidos como ornamentos rituais, armas de guerra, pinturas corporais e outras substâncias. Por esse motivo, eu agregaria, todos estariam em condições de se apreender como gente dotada de corpos antropomorfos.

As trocas entre humanos e não humanos, cujo modelo geral refere-se à cadeia trófica de presas e predadores, ganha aqui um grau a mais de elaboração. Referindo-se às visitas amistosas do xamã humano às malocas dos donos dos peixes para negociar uma pescaria mais intensa, estes últimos enviam seus trabalhadores para retirar mandioca e frutas cultivadas de seus próprios roçados. E, assim, aquilo que para o pescador é peixe, para estes terá a aparência de massa de frutas e mandioca (:296). Mas talvez seja impróprio dizer aqui “aparência”, pois mandioca e fruta já faziam parte do corpo (antropomórfico) de Anaconda Maniva, o jurupari; e se peixes se originaram das lascas da palmeira paixúba que dele se originou, então frutas e mandioca são igualmente componentes corporais desses peixes. Eis que as vitalidades correspondem a imagens que convergem para o corpo de Anaconda Maniva, e, assim, para as flautas do jurupari. Portanto, os componentes invisíveis da pessoa corresponderiam a uma objetivação da subjetividade ou agencialidade dos seres primordiais (:297; 302), correspondendo a coisas como líquidos, pós, amidos, venenos, objetos rituais e xamânicos, incensos, armas, partes de plantas, argilas, cores e elementos da maloca (:317), que se alojam “dentro” (*gaye*) de corpos exteriores. Trata-se, com efeito, de objetivações dos acontecimentos do tempo mítico, que, ao se marcarem nos acidentes geográficos, operam como instrumentos dos seres de hoje. Assim, as lanças que os peixes guardam em seus corpos podem demonstrar qualidades variadas, tais como “de jurupari, de tristeza da Lua, dos jaguares da inundação, do lago do dia [...]” (:299), determinando aquilo que poderíamos definir como um funcionamento dos corpos. Verifica-se assim, em tudo o que existe, uma relação fundamental

entre substâncias, objetos, lugares, tempo e origem, como propõe Cayón (:301) (ver também Andrello, 2006 e S. Hugh-Jones, 2009).

Tais relações parecem-me originar-se diferentemente quanto a humanos e não humanos, e em certa medida poderíamos afirmar que esse fato define a própria distinção. Isto é, se quanto aos não humanos esta relação demonstra um aspecto incidental, quanto aos humanos propriamente ditos, ela é o objeto por excelência de um minucioso trabalho xamânico, cujo protótipo é o trabalho dos demiurgos do tempo mítico. No primeiro caso, os componentes que definem as disposições dos seres resultam de acontecimentos imprevistos, intrigas, desavenças ou retaliações (consequências da queima do jurupari primordial); no segundo, os componentes que irão permitir o aparecimento de *masã goro*, *personas de verdad*, serão obtidos ao longo da viagem das anacondas desde a porta das águas, passando por La Libertad, onde a pré-humanidade migra do meio aquático ao terrestre, até Manaitara, lugar próximo à foz do Rio Pira-Paraná no Rio Apapóris, casa e destino final de *Idehino*, anaconda-água, o “ancestral” dos Makuna.

Manaitara é o lugar que guarda os nomes secretos das pessoas, aqueles que se reciclam em gerações alternadas, e que com a morte da pessoa retornam a seu lugar de origem. Esses e outros pontos da rede fluvial, em cujas cabeceiras está o centro do mundo, no território tradicional makuna, são casas subaquáticas, em geral situadas em corredeiras espetaculares, onde a pré-humanidade irá adquirir paulatinamente vitalidade, sempre na forma daquilo que acima chamei de instrumentos – seguindo, na verdade, alguns interlocutores tukanos, que costumam empregar para os objetos e substâncias retirados dessas casas a expressão em português “objetos de vida e transformação”. A jornada de origem da humanidade replica-se nos procedimentos xamânicos referentes ao parto, à nomeação e à iniciação, como mostra Cayón (:325ss), isto é, nos processos rituais de composição e recomposição da pessoa, cujo intuito é garantir a um Makuna suas defesas internas e externas (*hoatuti*, *kunigaye*), sua capacidade de adquirir conhecimentos (*gamowito*) e, como suporte disso tudo, seus bancos de pensamento – o assento do pensamento que sustenta os demais componentes (:345).

Como constatará Cayón (:349), os componentes da pessoa, apesar de invisíveis, “tienen una referencia material”, que em situações rituais coletivas ganham visibilidade em pinturas corporais e adornos. Ao mesmo tempo, esses componentes inscreveriam a pessoa no cosmos, assim como o cosmos na pessoa (:353). Isso tudo sugere, a meu ver, que, remontando às imagens do tempo mítico, a força-fala *ketioka* na qual se manejam esses instrumentos opera uma espécie de condensação entre o sujeito e o objeto do pensamento, isto é, parece pôr em suspenso a separação entre as coisas e as ideias acerca das coisas, entre o pensamento e aquilo

que é pensado, entre referente e símbolo, ou entre significante e significado. Uma suspensão, em suma, que desfaz em definitivo a separação precária entre corpo e alma. Assim, não me parece fortuito que alguns de meus interlocutores tukanos não forneçam, em geral, uma palavra de sua língua que corresponda àquilo que chamamos de alma. Fazendo alusão à respiração e à fala, costumam dizer que a alma é um segundo corpo, como que um corpo oculto dentro do corpo exterior. Acerca desse corpo, discorrem lançando mão de imagens de bancos, cuias com suportes, cigarros e assim por diante. Instrumentos do pensar e do agir; ações e disposições corporais, vitalidades continuamente intercambiadas; talvez “símbolos que representam a si mesmos”, na instigante formulação de Roy Wagner (1981).

Símbolos, enfim, com o poder de projetar uma imagem da pessoa sobre outros. Esse ponto fica patente quando Cayón aponta que as pessoas devem cuidar de manter-se invisíveis para os seres potencialmente agressivos (:324). Como fazê-lo? Eis aí a razão que explica toda uma série de dietas e resguardos a serem observados em momentos específicos do ciclo de vida (período pós-parto, menstruação), bem como a evitação mais generalizada de alimentos fritos ou assados, cuja gordura e odor impregnam os componentes interiores, em certo sentido exteriorizando-os e tornando a pessoa perceptível e vulnerável a ataques de seres perigosos e predadores; que o farão com as armas próprias a seus corpos. Através desses meios é que, no contexto das interações entre humanos e não humanos, se cuida de minimizar a agência dos demais seres do mundo sobre a vida humana. O próprio autor menciona um diagnóstico makuna para seus cálculos renais nesses termos: “aún my cuerpo aloja una lanza de los peces” (:317), resultado do consumo de alimentos mal curados em suas primeiras estadias em campo.

Esses fatos autorizam, a meu ver, nuançar a interpretação que Cayón propõe em várias passagens acerca de uma homologia entre as formas de relacionamento entre humanos e entre humanos e não humanos. De acordo com o autor, como já assinaléi no início, a reciprocidade é a chave básica que opera nesses dois contextos relacionais. E mais, tal como elaborado no último capítulo (“Cosmoprodução”), o processo de constituição e reprodução de unidades sociais em diferentes escalas implicaria um *manejo del mundo*:³ ao mesmo tempo que é preciso assegurar esposas e, eventualmente, especialidades xamânicas junto a outros coletivos humanos, é imprescindível promover um “empréstimo de vitalidades” (:417) com coletivos não humanos para dar vida à maloca. Além disso, de acordo com Cayón, com os não humanos haveria uma relação similar àquela entre humanos, porém “mais arraigada y profunda; tan profunda, que la guerra no es una posibilidad” (:414). Não obstante, situações não desejadas estão sempre a assombrar o andamento desejado das coisas.

Como já foi mencionado mais acima, ao empreender caçadas ou pescarias mais intensas nas ocasiões rituais, os moradores de uma maloca dependem do xamá, que se encarrega de visitar as malocas animais vizinhas e oferecer coca e tabaco a seus donos. Ao aceitar essas substâncias, aparentemente as mesmas que o doador oferece a seus congêneres humanos, o dono animal concorda em ceder massa de mandioca ou de frutas cultivadas de seus próprios roçados. Mas aquilo que para o dono animal é um alimento vegetal, para o caçador humano são corpos animais dessubjetivados, por assim dizer – já despojados de seus componentes danosos (*hunirise*). A caça que se deixa abater, ou o peixe que se deixa pescar, apresenta assim valores distintos de acordo com o que veem cada termo da transação.

Aparentemente, porém, nem sempre essas negociações são bem-sucedidas, pois um dono animal pode não se mostrar interessado no intercâmbio, como também parece não ser raro que um caçador ou pescador obtenha suas presas em lugares indevidos. Nesses casos, a vida humana está em risco, e uma doença ou morte eventual significam vingança animal, como sempre. A vingança animal é roubo do princípio vital, de modo que a alma humana levada converte-se em parafernália ritual da maloca animal afetada, restituindo-lhe desse modo a parcela perdida de vitalidade. Ou seja, a reciprocidade nesse contexto é, sem dúvida, um fim desejado, mas parece constituir-se sobretudo como o objeto de um esforço de persuasão deliberado exercido pelo polo humano da relação. Em suma, pode-se especular se, sob um disfarce de simetria, não haveria uma assimetria oculta de fundo.

A meu ver, a interpretação de Cayón acerca de tais relações segue a argumentação elaborada por Phillipe Descola em *Par dela nature et culture* sobre o que chama de “ecologia das relações” (2005:423ss). Muito esquematicamente, este autor define dois grandes conjuntos de relações verificáveis nas interações entre humanos e não humanos – o intento, como se sabe, é o de isolar as formas preponderantes em cada uma das quatro ontologias esboçadas (naturalismo, animismo, totemismo e analogismo). O primeiro conjunto é composto por três relações de caráter reversível e equitativo (dom, troca e predação), e o segundo, por relações de caráter irreversível e hierárquico (produção, proteção e transmissão). Para o autor, esses tipos em geral se combinam e criam situação complexas, mas haveria sempre alguma dominância de um deles. Em um capítulo seguinte, Descola lança mão de um trabalho anterior de Cayón (2002) para indicar um exemplo de troca e reciprocidade no interior da ontologia animista (os povos Tukano do Uaupés), em cujo interior as relações de predação tendem a preponderar – o exemplo destacado são os povos Jívaro, estudados pelo próprio Descola. Em seu novo livro, Cayón alinha-se, a meu ver, a esses argumentos, proporcionando uma nova série de dados

a reforçá-los. Não é meu intento refutar o argumento, mas gostaria de concluir apontando para alguns pontos polêmicos que essa discussão suscita e que ainda aguardam tratamento mais detido.

Segundo Descola, a reciprocidade consiste em um atributo das relações de troca simétrica que difere crucialmente daquilo que define o dom e a predação, casos de relações essencialmente assimétricas. No dom, a assimetria é positiva, pois a uma dádiva oferecida com desapego não corresponde necessariamente um ato de retribuição (subtrai-se aqui a obrigação da retribuição, tal como postulada por Mauss no ensaio sobre a dádiva ao lado das obrigações de dar e receber). No caso da predação, a assimetria é negativa, pois esta se constitui como um meio paradoxal, segundo o autor, de incorporar a alteridade mais profunda mantendo-se fiel ao si mesmo – sem os corpos, a identidade ou os pontos de vista do outro, o eu restaria incompleto; daí a importância dos temas da guerra e do xamanismo entre vários povos amazônicos, entre os quais a caça, da perspectiva das presas, seria uma forma da guerra. Nesses termos, e como aventei acima, o caso makuna demonstra uma complexidade tal que torna problemática uma solução unívoca ou classificatória. Pois a troca recíproca, nos termos de Descola, consiste em duas “transferências invertidas ligadas de forma intrínseca, cada uma resultando de uma obrigação que encontra sua razão de ser na outra”. O autor prossegue caracterizando o fenômeno como uma “totalidade fechada”, “uma combinação de duas operações elementares em espelho” (Descola, 2005:430-431). O sentido da operação é, portanto, praticamente contratual.

O ponto, a meu ver, é que, seguindo as descrições de Cayón, parece problemático isolar a troca makuna entre humanos e não humanos de seus aspectos de dom e predação, uma vez que essas situações sugerem que o que se pratica ali é um dom para induzir um interlocutor não humano a uma ação recíproca, mas que pode, precisamente, ocorrer ou não – operação, portanto, cheia de riscos. Aqui, dons são dirigidos à prevenção de atos predatórios, e generosidade e interesse são faces da mesma moeda, de modo que se torna extremamente difícil discernir qual modo prepondera sobre o outro. No limite, esta discussão ambientada entre os Makuna talvez esteja a apontar para um problema teórico de cunho mais profundo: o da inseparabilidade virtual entre dom e predação.

No mais, as diferenças de perspectiva em jogo que aparecem na negociação makuna entre xamã e donos animais resistem, a meu ver, a um enquadramento na chave proposta por Descola – as duas operações em espelho em uma totalidade fechada. Como saber se se trata mesmo de troca se aquilo que é trocado aparece sob aparências distintas para os termos trocadores? Ainda que coca e tabaco, os alimentos dos demiurgos e da gente do começo, possam ser de mesma natureza

para humanos e não humanos, o mesmo não se passa com sua contrapartida; que, como vimos, é alimento vegetal para uns e corpos animais para outros. Nesse caso, parece sempre restar um resíduo irredutível à noção de reciprocidade no contexto dessas transações, pois algo permanece irreconciliável neste confronto de perspectivas. Quanto a perspectivas divergentes, Cayón irá afirmar que, embora não invalidando os postulados mais radicais do perspectivismo multinaturalista, aquilo que se passa entre os Makuna não diria respeito a uma batalha para definir quem ocupa a posição de humanidade (:410), já que ali sempre se tem em conta, simultaneamente, as duas perspectivas.

Em resumo, minha única dúvida aqui diz respeito a esse *simultaneamente*, que parece ser a condição da reciprocidade e, assim, do caráter contratual que tudo isso evoca. Porém, aqui, algo que é negociado em certa ocasião só é entregue mais tarde, o primeiro momento envolvendo um ato do Pensamento, uma comunicação xamânica, já o segundo envolvendo caçadores, pescadores e suas presas. Um pequeno hiato temporal faz aí uma diferença enorme: o que primeiro aparece como uma diferença interna – o xamã que transita entre perspectivas – cede lugar a uma diferença externa entre o humano e o animal. Uma troca, portanto, muito particular, que, em atos sucessivos, ao confundir distingue e vice-versa. Nas palavras de Eduardo Viveiros de Castro, não aquela troca que sustenta uma concepção troquista do *socius*, mas “um movimento perpétuo de dupla captura, onde os parceiros comutam (contra-alienam) perspectivas invisíveis mediante a circulação de coisas visíveis”; para este autor é, portanto, o roubo que realiza a “síntese disjuntiva imediata dos três momentos” do dar, do receber e do retribuir (Viveiros de Castro, 2015:193). Em suma, caso não se trate de predação, é de suspeitar que alguma extração deve fazer parte do assim chamado *manejo del mundo*, bem como os riscos temporários ou permanentes que enseja.

Para finalizar, quero anotar que uma segunda impressão do livro de Cayón já está a caminho, a aparecer ainda em 2017. Em novo prólogo para esta reedição, o autor comenta as reações que seu trabalho vem estimulando e, tendo tido a oportunidade de conhecer os pontos que vim discutindo acima através de uma versão preliminar do presente ensaio, dedicou-se generosamente a comentá-los nesse novo escrito. Nesse excerto, abre-se, a meu ver, um novo ângulo de apreensão das relações entre humanos e não humanos, ativada por ocasião da realização de rituais e do grande consumo de comida que acarretam. Com efeito, uma informação veio a ser acrescentada ao quadro: a negociação xamânica com os donos animais não se encerra com a troca dos alimentos espirituais (coca, tabaco) oferecidos pelo xamã pela caça liberada por seus donos (de seu próprio ponto de vista, massa de mandioca). Ficamos sabendo agora que a esta segue-se

outra troca, pois, ao receber os visitantes em sua própria maloca para a realização do ritual, o grupo do xamã irá oferecer comida e receber, como contrapartida imediata, “bailes”, isto é, danças e cantos com as quais os visitantes enchem a maloca dos anfitriões de alegria e satisfação. E ainda mais: os especialistas (*bayá*) que conduzem essas performances deverão fazê-lo simultânea e espiritualmente na maloca do dono animal que forneceu comida para a ocasião, alegrando a estes igualmente. Esse terceiro ato, se apropriadamente efetuado, viria a fechar o processo, pois ao obter comida para a festa o primeiro polo humano envolvido ficaria, de fato, ainda em débito com o polo animal. E só poderá atender esse compromisso por meio do segundo polo humano, isto é, os visitantes que entrarão no circuito fornecendo alegria a ambas as malocas, a dos humanos congregados e a dos não humanos coparticipantes, por assim dizer, no evento. Performances e comida seriam, assim, os itens que de fato circulam, promovendo alegria e vitalidade entre todos os envolvidos. Em balanço conclusivo, sugere Cayón, “el baile es la clave de las relaciones y no la predación ni la reciprocidad; al final, no hay mejor forma de capturar el alma del otro que bailando, no hay mejor forma de regalar el alma que bailando”.

Se o entendo bem, Cayón está a sugerir um olhar mais detido sobre os bailes ou festas de troca, seja nas várias modalidades que documentou entre os Makuna, seja, penso eu, nos frequentes *dabucuris* (termo genérico da língua geral) que se realizam nas comunidades mutiétnicas situadas no lado brasileiro do noroeste amazônico. Quanto a isso, estou plenamente de acordo. A meu ver, esta é a via pela qual uma outra forma relacional poderá vir a ser apreendida, e na qual troca e predação, entre humanos e entre humanos e não humanos, cederão o espaço a outra dinâmica. Dessa outra chave virtual, a noção de *manejo del mundo* sairá possivelmente transformada, pois já não se tratará de uma gestão exercida pelo polo humano sobre o não humano, e sim de algo como uma mútua constituição, uma coimplicação – dupla captura cosmopolítica, em suma, para falar como Isabelle Stengers (2011). Seja qual for esta forma, *Pienso, luego creo*, pelo extenso material etnográfico ali apresentado, será referência obrigatória.

Recebido em 30/4/2017

Aprovado em 7/11/2017

Geraldo Andrello é professor associado no Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar). Mestre e doutor em antropologia pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), desenvolve pesquisas entre os povos Tukano e Tariano do Rio Uaupés há vinte anos. É autor do livro *Cidade do índio: transformações e cotidiano em Iauaretê* (Editora da Unesp, 2006). Contato: andrello.geraldo@gmail.com

Notas

1. Localizados nos dois lados da fronteira Brasil-Colômbia, nos rios Uaupés, Tiquié, Papuri, Apapóris, Pira-Paraná e outros afluentes, os povos da família tukano oriental seriam os seguintes: Tukano, Desana, Pira-Tapuia, Tarinao (ex-Arawak), Tuyuka, Arapasso, Miriti-Tapuia, Wanano, Cubeo, Carapaná, Yuruti, Bará, Barasana, Eduria, Tatuyo, Makuna, Letuama, Taiwano e talvez alguns mais. A organização social desses povos é marcada, como é bem documentado, pelos seguintes “traços”: descendência patrilinear, clãs ordenados hierarquicamente de acordo com a ordem de surgimento e nascimento de seus ancestrais e exogamia linguística (porém, nem sempre). Conformam, assim, um grande sistema de trocas matrimoniais e rituais, mas de feição muito heterogênea, tendo em vista a distribuição variável dos clãs de um mesmo grupo exogâmico inclusivo pelo território. Verifica-se, desse modo, a ocorrência de muitos nexos sub-regionais, formados pela intensidade maior ou menor de alianças matrimoniais. Essas formações sub-regionais associam-se a narrativas mais ou menos antigas, algumas remontando ao tempo mítico, outras ao contato histórico com os brancos, que dão conta de aproximações e afastamentos, fusões e fissões de unidades em diferentes escalas. Tais fenômenos, por sua vez, articulam-se por meio de deslocamentos espaciais que ocorrem, via de regra, ao longo dos cursos dos rios – e por vezes pela passagem de uma sub-bacia a outra. Esta situação complexa torna extremamente difícil a tarefa de diagnosticar a composição atual de um dado grupo, como já advertia Christine Hugh-Jones nos anos de 1970 (Hugh-Jones, C., 1979). Para uma hipótese acerca da lógica de formação de grupos na região, bem como da cristalização dos atuais etnônimos que registram tal processo em uma escala regional, ver Andrello (2016, no prelo).

2. *Curación*, nos trabalhos em espanhol, corresponde ao “benzimento”, nos trabalhos em português. A adoção desses termos de uso corrente pelos antropólogos se deve ao fato de que vêm sendo adotados pelos índios em ambos os lados da fronteira.

3. Esta expressão se generalizou na região nos últimos anos, em ambos os lados da fronteira. Sua popularidade provavelmente associa-se às alianças em curso no Brasil e na Colômbia entre organizações indígenas e ambientalistas. A expressão é, por exemplo, título de uma monografia sobre os Yukuna publicada pela Fundación Tropembos da Colômbia já nos anos 1990 (Van der Hamen, 1992) e de uma coletânea mais recente publicada pelo ISA e pela Foirn (Cabalar, 2010).

Referências

ANDRELLLO, Geraldo. 2006. *Cidade do índio: transformações e cotidiano em Iauaretê*. São Paulo: Editora UNESP/ISA/NuTI.

_____. 2010. “Falas, objetos e corpos: autores indígenas no Rio Negro”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 73:5-26.

_____. 2016 no prelo. “Nomes, posições e (contra)hierarquia: coletivos em transformação no Rio Negro”. *Ilha. Revista de Antropologia Social*, 18(2).

ARHEM, Kaj. 1981. *Makuna social organization: a study in descent, alliance and the formation of corporate groups in the North-west Amazon*. Stockholm: Almqvist and Wiksell International.

_____. 1993. “Ecosofia Makuna”. In: F. Correa (ed.). *La selva humanizada*. Santafé de Bogotá: CEREC. pp. 109-126.

_____. 1996. “Cosmic food web: human-nature relatedness in the Northwest Amazon”. In P. Descola and G. Pálsson (eds.). *Nature and society: anthropological perspectives*. London and New York: Routledge. pp. 185-204.

ARHEM, Kaj; CAYÓN, Luis; ANGULO, Gladys; GARCIA, Maximiliano. 2004. *Etnografía makuna: tradiciones, relatos y saberes de la gente de água*. Bogotá: Acta Universitatis Gothenburgensis & Instituto Colombiano de Antropología e História (ICANH).

BUCHILLET, Dominique. 1983. *Maladie et mémoire des origines chez les Desana du Vaupés: conceptions de la maladie et de la thérapeutique d’une société amazonienne*. Tese de doutorado, Université de Paris-X Nanterre.

_____. 1990. “Los poderes del hablar: terapia y agresión chamanica entre los indios Desana del Vaupes brasileiro”. In E. Basso & J. Sherzer (eds.). *Las culturas nativas a traves de su discurso*. Quito: Abya-Yala/MCAL, Coleção 500 anos.

CABALZAR, Aloisio (Org.). 2010. *Manejo do mundo: conhecimentos e práticas dos povos indígenas do Rio Negro, Noroeste amazônico*. São Paulo: Instituto Socioambiental; São Gabriel da Cachoeira: Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro.

CAYÓN, Luis. 2002. *En las aguas de yururuparí: cosmología y chamanismo makuna*. Bogotá: Uniandes.

DESCOLA, Phillipe. 2005. *Par delà nature et culture*. Paris: Gallimard, Bibliothèque des Sciences Humaines.

GELL, Alfred. 1998. *Art and agency*. Oxford: Oxford University Press.

HUGH JONES, Christine. 1979. *From the Milk River: spatial and temporal processes in North-West Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.

HUGH JONES, Stephen. 1979. *The palm and the pleiades: initiation and cosmology in North-West Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.

_____. 1996. “Shamans, prophets, priests and pastors”. In N. Thomas & C. Humphrey (eds.). *Shamanism, history, and the state*. Ann Arbor: University of Michigan Press. pp. 32-75.

_____. 2009. “Fabricated body: objects and Ancestors in Northwet Amazon”. In F. Santos-Granero (ed.). *Occult life of things: Native Amazonian theories of materiality and personhood*. Tucson The University of Arizona Press. pp. 33-59.

_____. 2010. “Entre l’image et l’écrit: la politique tukano de patrimonialisation en Amazonie”. *Cahiers des Amériques Latine*, 63-64:195-227.

LOLLI, Pedro. 2010. *As redes de trocas rituais dos Yuhupdeh no Igarapé Castanha, através dos benzimentos e das flautas Jurupari*. Tese de Doutorado, USP.

REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. 1971. *Amazonian Cosmos: the sexual and religious symbolism of the Tukano Indians*. Chicago: University of Chicago Press.

_____. 1976. “Cosmology as ecological analysis: a view from the rainforest”. *Man*, 11(3):307-318.

STENGERS, Isabelle. 2011. “The course of tolerance”. In: _____. *Comopolitics II*. Mineapolis, London: University of Minnesota Press.

STRATHERN, Marilyn. 1988. *The gender of the gift: problems with women and problems with society in Melanesia*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002. “Perspectivismo e multinaturalismo na Amazônia indígena”. In: _____. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify.

_____. 2015. *Metafísicas cantibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Cosac & Naify.

WAGNER, Roy. 1981. *The invention of culture*. Chicago: The University of Chicago Press.



m e m o r i a l

A antropologia entre as ciências sociais e as humanidades

José Jorge de Carvalho
UnB

O presente memorial foi apresentado em setembro de 2015 ao Departamento de Antropologia como parte dos requisitos para a ascensão à classe de professor titular. Apresento-o aqui em uma versão revisada, mantendo praticamente a mesma sequência de seções. Todas as publicações que nele menciono podem ser encontradas, com as referências completas, no meu currículo Lattes. Procurei cobrir, de maneira sintética, a minha formação acadêmica e as atividades correlatas – de ensino, pesquisa, extensão e participação na esfera pública – que considero mais significativas e que desenvolvi na Universidade de Brasília (UnB) de junho de 1985 a julho de 2015. Minha trajetória acadêmica foi sempre marcada por uma pluralidade de interesses intelectuais e de pesquisa. Alguns temas me acompanham desde o início, de modo ininterrupto, ainda que intermitente. Já outros temas surgiram muito depois, ampliando ainda mais o leque de interesses, porém sem que nenhum deles tenha representado uma ruptura com quaisquer dos anteriores. Procuo evidenciar, neste memorial, as conexões entre os diversos temas de pesquisa a que me dediquei, na tentativa de mostrar as linhas de coerência subjacentes à minha trajetória, que de outro modo podem não transparecer com facilidade devido a uma nítida diversificação dos assuntos sobre os quais publiquei e ensinei. Acresça-se a isso o fato de que o desenvolvimento desses temas não se deu de forma linear nem contínua, porém simultânea ao longo de décadas. Por todos estes motivos, adotei uma narrativa basicamente cronológica, embora com antecipações e retomadas, de modo a refletir o acúmulo de trabalhos publicados, seguindo a ordem temporal interna de cada um deles.

Para facilidade de exposição, organizei o memorial em quatorze grandes temas principais, deixando de fora do relato outros assuntos e interesses intelectuais a que me dediquei e sobre os quais escrevi, porém em espaços menos conectados diretamente com meu lugar acadêmico de professor de antropologia da UnB. Dado o caráter sintético desta exposição, ressalto que discorri longamente sobre minha trajetória como antropólogo em duas entrevistas relativamente recentes, ambas com foco na minha atuação como estudioso das relações raciais e no debate sobre ações afirmativas: a entrevista que concedi à revista *Caderno de Campo*, do Programa de Pós-Graduação de Antropologia da Universidade de São Paulo, em

2010; e à *Saeculum – Revista de História*, do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal da Paraíba, em 2011. Destaco ainda a entrevista que concedi ao projeto *A ciência que eu faço*, do Museu de Astronomia e Ciências Afins do Ministério da Ciência e Tecnologia no Rio de Janeiro, em 2013, em que desenvolvo especialmente a dimensão transdisciplinar das minhas pesquisas.

Reitero também que construí este memorial como relato da minha história acadêmica, apontando resultados alcançados nas últimas três décadas, porém centrado inevitavelmente no presente, momento em que continuo desenvolvendo plenamente algumas das linhas registradas. Daí minha decisão de apresentar com maior detalhe algumas pesquisas recentes, surgidas após a instalação do Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia (INCT) de Inclusão em 2009, tais como o *Mapa das ações afirmativas* e o projeto Encontro de Saberes. Ao comentar esses temas atuais, espero tornar mais explícitas as características da minha abordagem antropológica, tanto na teoria como no método.

Formação entre as ciências exatas e as humanas

Estudei o secundário na Escola Técnica Federal de Ouro Preto, onde me graduei em mineralogia. De Ouro Preto fui para a Universidade de Brasília, tendo entrado para a carreira de física. Dado o clima acadêmico de grande flexibilidade na UnB naquela época, transferi-me, no final do meu terceiro semestre, para o curso de música. Como aluno do então Instituto Central de Artes, tive uma formação geral nas artes, e não apenas na música, como é o caso atualmente, de fechamento disciplinar e ausência de trânsito entre os cursos. Como aluno da música, contudo, pude fazer disciplinas em outras áreas e participar, por exemplo, durante três anos, dos Seminários de Lógica Simbólica dirigidos pelo saudoso matemático Fausto Alvim. Frequentei também o Centro de Estudos Clássicos, onde tive a oportunidade de aprender informalmente, assim como o fazia com Fausto Alvim, com o filósofo e classicista Eudoro de Sousa. Participei ainda de um curso intensivo de lógica no Instituto Tecnológico da Aeronáutica (ITA), de São José dos Campos, preparatório para o memorável Congresso Internacional de Lógica da UnB, quando fiz o curso de lógica budista com Ricardo Mário Gonçalves, decano da filosofia budista no Brasil. Neste curso, estudei o grande filósofo indiano Nagarjuna, cujo pensamento tem sido sempre uma referência para mim, inclusive para escrever, mais de três décadas depois, meu ensaio sobre Dogen citado adiante.

Minha formação de graduação, portanto, foi marcada por uma exposição constante a áreas de conhecimento entre as artes, as humanidades e as ciências exatas. Não vivi, neste sentido, as limitações do fosso entre as duas culturas (as ciências e as humanidades) de C. P. Snow, o que me preparou para propor

mais tarde, já como pesquisador e professor, uma abordagem interdisciplinar e transdisciplinar aos meus temas de estudo. O modo como abordei meus estudos e minhas pesquisas antropológicas foi desenvolvido com a influência desse trânsito de saberes que pude realizar praticamente sem barreiras de burocracia acadêmica, situação privilegiada e atualmente inexistente, e para cuja retomada procuro agora contribuir com os projetos do INCT de Inclusão, do qual falarei na parte final deste memorial.

Etnomusicologia e folclore

Após minha graduação na UnB, ganhei uma bolsa para fazer uma especialização em etnomusicologia e folclore em Caracas, na Venezuela, durante um ano, em 1973. Assim, minha trajetória como pesquisador iniciou-se no Instituto Interamericano de Etnomusicologia e Folklore (Inidef) da Venezuela, ao qual estive associado, primeiro como estudante e depois como pesquisador, de 1974 a 1980. O Inidef foi um projeto da Organização dos Estados Americanos (OEA), sediado em Caracas, que tinha como missão construir um arquivo com registro audiovisual das tradições musicais (incluindo as artes correlatas, tais como dança e poesia popular) de todos os países da América Latina. Paralelamente, dedicou-se a formar uma geração de jovens pesquisadores latino-americanos nas áreas de etnomusicologia e folclore. O instituto contou, desde os seus primeiros anos, com uma equipe internacional de pesquisadores oriundos da maioria dos países da área, que se dividiam em viagens de pesquisa e registro audiovisual e posterior catalogação e publicação de materiais tanto de divulgação como de pesquisa. Fundado por Isabel Aretz, uma das mais eminentes folcloristas e etnomusicólogas da história do continente, que o dirigiu com Luís Felipe Ramón y Rivera, o decano dos folcloristas e etnomusicólogos da Venezuela, o Inidef foi em seu tempo o centro da inteligência dos estudos das músicas tradicionais do continente, tanto das tradições folclóricas como das indígenas e afro-americanas. Seu arquivo chegou a ser equivalente, em escala menor fisicamente, porém maior por seu escopo explicitamente continental, à seção de arquivos folclóricos do Smithsonian Institution de Washington. Além deste, seus pares mais próximos seriam o Berliner Phonogramm – Archiv, o British Institute of Recorded Sound, o arquivo musical do Musée de L'Homme e seus similares em Moscou e Pequim.

Ressalto aqui o contraste entre o curso de composição e regência na UnB e a especialização em etnomusicologia e folclore em Caracas, como duas perspectivas sobre a música e a musicalidade quase incomensuráveis. O Departamento de Música era orientado integral e exclusivamente para a música erudita ocidental do século XX, com ênfase nas vanguardas pós-dodecafonismo e serialismo:

Edgar Varèse, Stockhausen, Pierre Boulez, John Cage, Penderecki, Luciano Berio, Xenakis etc. Em outras palavras, um universo das expressões estéticas do pós-guerra que não guardava nenhuma relação com a linguagem erudita do nacionalismo musical brasileiro e muito menos com as linguagens musicais tradicionais, fossem elas indígenas, afro-brasileiras, populares ou folclóricas. Por outro lado, o Inidef exercitava um mergulho profundo e integrado em todas as tradições musicais do continente, sem separar os gêneros musicais das danças, da literatura oral, do teatro popular, dos mitos, dos rituais etc. O que aprendi desse salto entre mundos desconexos foi ampliar e absorver as diferenças, sem rejeitar nenhuma dimensão expressiva, teórica ou conceitual. Neste sentido, o Inidef possibilitou-me o primeiro caminho de superação do eurocentrismo quase absoluto das universidades brasileiras.

Passsei o ano de 1974 como pesquisador, com a bolsa do Inidef, no Instituto de Antropologia e História da Universidade Central da Venezuela, dedicado ao trabalho de campo etnomusicológico no Oriente do país, especialmente nos estados de Monagas e Sucre. No Instituto de Antropologia e História, fiz um curso com Bartolomé Meliá, o grande etnólogo dos guaranis do Paraguai, e outro com Miguel Acosta Saignes, o decano dos antropólogos venezuelanos, e muito especialmente nas tradições afro-venezuelanas, com o qual colaborei para a organização do *Cuadernos Afro-Americanos*, uma das primeiras revistas de estudos afro-americanos do continente. Assisti também a seminários de Luís Beltrán, o grande africanista da Universidade Alcalá de Henares.

Como membro do Inidef, fiz pesquisa e registro audiovisual de tradições folclóricas e de origem africana na Venezuela, em Trinidad e Tobago, no Suriname e no Brasil. No caso brasileiro, realizei três viagens de registro etnomusicológico dos gêneros populares tradicionais e dos cultos afro-brasileiros no Nordeste em 1976, 1977 e 1980. Um dos resultados dessas missões de coleta foi a caixa com 10 CDs intitulada *Itinerário musical do Nordeste*, publicada em 2013 pela Fundação Joaquim Nabuco, que divulga uma seleção das gravações que realizei naquela época. Essa caixa, acompanhada de um livreto explicativo, conforma uma antologia representativa da coleção de 208 horas de gravação de gêneros musicais tradicionais nordestinos que realizei, em 1976 e 1977, em seis estados nordestinos. Nela se encontram: cantos para os orixás do xangô do Recife, cantos para as entidades da jurema do Recife, cantos de tambor de mina de São Luís, tambor de crioula, ciranda, banda de pífanos, repentistas, reisado do Cariri, Guerreiro de Alagoas, mineiro-pau, coco de roda, embolada, aboio, incelenças, histórias e cantigas. É considerada a maior antologia de tradições musicais do Nordeste publicada desde as gravações da Missão de Pesquisas Folclóricas,

coordenada por Mário de Andrade, em 1938. Após minha longa pesquisa no Nordeste em 1976, fui convidado por Fausto Alvim e Aloísio Magalhães para trabalhar no Centro Nacional de Referência Cultural (CNRC), cuja sede era na UnB. Essa instituição então inovadora, concebida por Aloísio, permitiu-me visualizar leituras de longo alcance e grande escala acerca da formação cultural brasileira. Trabalhei no CNRC de janeiro a outubro de 1977. O centro converteu-se, depois, em Fundação Pró-Memória e finalmente consolidou-se como o atual Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan). Entre outras pesquisas, participei do projeto de confecção de um Thesaurus da Cultura Brasileira, proposta inovadora ainda para os dias de hoje. O envolvimento com a proposta, infelizmente inacabada, desse thesaurus foi um aprendizado e um embrião de formulação do que executamos recentemente no INCT de Inclusão – o Mapeamento e a Cartografia das Culturas Tradicionais Brasileiras, complementar ao Encontro de Saberes, o qual será detalhado mais adiante.

Ao iniciar meus estudos afro-americanos em Caracas, tive a oportunidade de conhecer, tanto pela obra como pessoalmente, Manuel Zapata Olivella, o principal intelectual e ativista negro da Colômbia; e Nicomedes Santa Cruz, também o maior expoente intelectual e ativista negro do Peru, ambos com uma forte influência em toda a diáspora afro-iberoamericana. Zapata Olivella e Nicomedes Santa Cruz seriam os exatos equivalentes, para o Brasil, da figura excepcional que foi Abdias do Nascimento.

Descrevi meus anos de pesquisador no Inidef para ressaltar que iniciei minha carreira de docente na UnB com a formação e a prática de registro etnográfico e de formação de arquivo. Essa experiência certamente contribuiu para me conscientizar, uma década e meia depois, da importância de fazer um registro em áudio de todos os inúmeros e intensos debates sobre cotas em mais de 40 universidades e outras instituições públicas, além de colecionar matérias em jornais, revistas, televisão e demais mídias sobre o tema. Uma década após o início da história das cotas, pude documentar também todas as aulas das quatro edições da disciplina Encontro de Saberes que inaugurei na UnB em 2010, além da sua replicação em sete universidades públicas brasileiras e uma colombiana.

Mestrado e doutorado em antropologia e etnomusicologia

Como pesquisador do Inidef, identificava-me profissionalmente como etnomusicólogo e foi o interesse em completar minha formação que me levou até a Universidade de Queen's de Belfast para estudar com John Blacking, considerado naquele momento um dos etnomusicólogos mais importantes do mundo. John Blacking havia sido catedrático de antropologia da Universidade

de Witwatersrand, na África do Sul, antes de fundar o Departamento de Antropologia de Queen's. Seu livro *How musical is man?*, de 1973, é considerado pela comunidade de etnomusicólogos uma das obras teóricas mais marcantes da disciplina até os dias de hoje. Em Queen's, fiz o mestrado em antropologia social (etnomusicologia) e o doutorado em antropologia social. Seguindo o modelo de John Blacking, tive que desenvolver ao mesmo tempo a formação disciplinar em etnomusicologia e em antropologia. Consequentemente, para minha tese assumi uma dupla exigência: fazer uma etnografia do sistema ritual completo dos cultos xangô do Recife, seguindo os cânones da antropologia britânica; e desenvolver uma análise etnomusicológica do repertório dos cantos rituais correspondentes.

Além de antropólogo e etnomusicólogo, John Blacking era um africanista, discípulo de Meyer Fortes e próximo de Max Gluckman. Profundamente envolvido na luta contra o regime de *apartheid* na África do Sul, foi banido daquele país pelas atividades políticas que promovia no Departamento de Antropologia de Witwatersrand. Nos anos de Queen's, convivi intensamente com estudantes africanos de vários países que vinham, como eu, especificamente para estudar com ele. O clima intelectual girava, paralelamente aos estudos de música e antropologia, em torno das teorias da descolonização africana, e foi nesse ambiente que me familiarizei com o pensamento de Cheik Anta Diop, Frantz Fanon, Amílcar Cabral, Okot p'Bitek e Kwame Nkrumah, além do drama de Nelson Mandela e de Steve Biko, este assassinado apenas um mês antes de minha chegada a Belfast, em 1977. De fato, o Departamento de Antropologia de Queen's era, naquela época, um dos locais de referência da militância contra o regime do *apartheid* na Europa e do antirracismo em geral.

Minha dissertação de mestrado havia sido uma leitura crítica e histórica dos estudos sobre as religiões afro-brasileiras, com ênfase nas obras de Nina Rodrigues, Arthur Ramos, Manuel Querino, Melville Herskovits, Edison Carneiro, René Ribeiro, Roger Bastide, Pierre Verger e Juana Elbein dos Santos. Procurei mostrar naquele momento, e ainda vivendo o impacto subjetivo de meu próprio trabalho de campo no xangô do Recife (com incursões menores e comparativas no tambor de mina do Maranhão), que no caso das religiões brasileiras a perspectiva etnográfica hegemônica na antropologia em geral (e absolutamente estabelecida no modelo britânico de antropologia social em que me formei), de um olhar distanciado e de uma relação de objetividade e autopreservação subjetiva do etnógrafo, raramente havia ocorrido, até onde os relatos dos autores me haviam permitido aferir. As religiões de matriz africana promovem uma afetação quase inevitável nos estudiosos, brasileiros ou não, negros ou não. Dada a pouca presença dos estudos afro-brasileiros na antropologia

acadêmica brasileira, o tema da afetação é muito mais discutido na nossa pós-graduação por antropólogos que pesquisaram outros universos culturais, como Jeanne Favret-Saada, Paul Stoller e Edith Turner. O tema da espiritualidade como uma dimensão da experiência humana – e, como tal, também do antropólogo –, que procurei desenvolver mais adiante, pode ser anunciado na minha dissertação de mestrado naquilo que chamei de envolvimento pessoal do etnógrafo, com os supostos “nativos” ou “informantes”, categorias que são postas radicalmente em questão pelo projeto atual do Encontro de Saberes.

O primeiro reflexo teórico mais geral da minha dissertação de mestrado foi o ensaio crítico “A racionalidade antropológica em face do segredo”, publicado no *Anuário Antropológico/84*, ainda no meu primeiro ano como professor na UnB. Ali, comento a estrutura do segredo do xangô do Recife à luz da obra *First time*, de Richard Price, sobre os textos secretos dos clãs dos Saramaca do Suriname, nação quilombola que também pesquisei em um trabalho de campo realizado para o Inidef em 1980.

Nos anos do Inidef, adquiri uma formação geral das tradições culturais latino-americanas – folclóricas, populares, indígenas e afro-americanas. Nos anos de Belfast, ampliei essa formação para o mundo africano e também para uma postura antropológica e etnomusicológica que, tal como praticada por John Blacking, era irredutivelmente interdisciplinar e multitemática: música, dança, poesia, literatura, religião, filosofia, semiótica eram cultivadas em constante interseção com as dimensões sociais, políticas, históricas, econômicas, cognitivas e ecológicas da realidade social. Resumindo, se o clima intelectual do Inidef era a formação de uma inteligência latino-americana capaz de construir um arquivo das tradições musicais, coreográficas e de oralitura da América Latina e do Caribe, o clima intelectual do Departamento de Antropologia de Queen’s (obviamente, sob a direção de John Blacking) era voltado para uma reflexão antropológica e musicológica acerca das tradições musicais e coreográficas de todo o mundo.

Nos anos de Queen’s, estudei também com Charles Seeger (avô do conhecido antropólogo Anthony Seeger), então com 92 anos, que, ao lado de John Blacking, era indiscutivelmente o maior teórico da musicologia e da etnomusicologia (que, para ele, devia subsistir sem o prefixo “etno”). Também Seeger transitava entre disciplinas e campos dos saberes, e sua postura aberta reforçou minha própria trajetória, já marcada pela multiplicidade de interesses e pelo trânsito interdisciplinar. Ao regressar do mestrado em Queen’s para Caracas, em 1979, escrevi um artigo sobre a teoria de Seeger, dedicado como uma homenagem póstuma de um jovem (etno)musicólogo latino-americano, pois ele faleceu apenas três meses após o curso que fiz com ele.

Seeger encarnava o pensador que havia ultrapassado a barreira das duas culturas, por isso incluí no artigo a seguinte afirmação:

sus trabajos me mostraran la posibilidad de integrar a la Etnomusicología otros intereses, como la Filosofía, la Literatura, la Religión, que yo reluctaba en cambiar por el estudio exclusivo de la Música. Al leer en uno de sus artículos que “the musicologist is to be a poet and seer as well as scientist and critic”, mi resistencia se venció de una vez por todas (Charles Seeger, el musicólogo de nuestro siglo:47).

Antecipei também, naquele ensaio, a recuperação dos horizontes civilizatórios indígenas e africanos no nosso continente como parte constitutiva de uma refundação pluriépistêmica de nossa academia para além do horizonte monoépistêmico e exclusivamente eurocêntrico que nos rodeia ainda hoje. Ao mencionar que Seeger citava, ao lado de Wittgenstein, o Tao Te Ching, Confúcio e o Rig Veda, formulei a seguinte ponderação como contribuição a uma ampliação do seu horizonte não eurocêntrico: “faltó a Seeger haber hecho uso de algún proverbio filosófico Ashanti o Yoruba, al lado de Chuang Tzu y San Juan de La Cruz” (:50).

Coloquei aqui, de um modo meramente ilustrativo, a proposta de revisão da pirâmide de prestígio epistêmico hegemônica na academia ocidental (e contra a qual Seeger justamente se insurgia) para além da dicotomia pensamento ocidental – pensamento oriental, abrindo-se para o pensamento africano e indígena na América Latina. Trinta anos depois, pude oferecer um caminho concreto para essa revisão, obviamente apoiado em uma conjuntura política e acadêmica favorável, com a inclusão dos mestres do pensamento afro-brasileiro e indígena através do Encontro de Saberes.

Em um de seus textos mais desafiadores, “Para uma teoria do campo unificado na musicologia”, Seeger construiu um grande quadro, dobrado em três páginas, onde colocou o evento musicológico (que poderia ser substituído por outra dimensão performativa da cultura, como as artes ou os ritos religiosos) no centro de um campo epistêmico aberto, composto por várias ciências de um lado (economia, antropologia, biologia, física, matemática e lógica) e as humanidades do outro (filosofia, estética, letras, religião, mito e misticismo). Sua abordagem transdisciplinar e integradora combinava com a abordagem do evento musical, igualmente transdisciplinar, de John Blacking. Retomando o que mencionei no início, essa atitude de integração dos saberes e das disciplinas já me era familiar (ainda que de um modo não planejado) desde os meus anos como aluno de graduação na UnB.

Na tese de doutorado, incorporei as abordagens dos estudos dos rituais de Victor Turner e de Max Gluckman, combinando-as com a metodologia de análise cultural da música desenvolvida por Blacking. O primeiro reflexo teórico de maior impacto que produzi com a análise dos rituais do xangô foi o artigo “Estéticas da opacidade e da transparência”, publicada no *Anuário Antropológico/89*, em 1992. Nele combinei uma análise estruturalista das correlações entre organização ritual e organização musical, seguindo o modelo de Lévi-Strauss, complementar à análise simbólica de Victor Turner e acrescida da teoria do símbolo de Carl Jung, adaptada ao inconsciente estético-musical. Ao fazê-lo, procurei superar um certo confinamento disciplinar do modelo de interpretação proposto pela antropologia social, que tende a rejeitar, às vezes por princípio, uma teoria universalista dos símbolos, principalmente quando postula a dimensão inconsciente da expressão simbólica, como é o caso da junguiana. Este artigo, bastante citado, foi publicado também em espanhol, na revista *Antropología* da Espanha, e em inglês, na revista *Latin American Music Review*.

Além do artigo sobre Charles Seeger, escrevi, ainda na Venezuela, o ensaio “La etnomusicología en Latinoamérica”, publicada na *Revista Inidef* em 1983. Destaco ainda outros ensaios: “Hacia una etnografía de la sensibilidad musical contemporánea”, publicada nos *Cuadernos de Música Iberoamericana* na Espanha em 1996 e republicado no Brasil, após revisão, como “Transformações na sensibilidade musical contemporânea” na revista *Horizontes Antropológicos* em 1999. Outros dois em que discuto a questão da identidade racial nas tradições musicais brasileiras foram escritos em inglês e seguem inéditos em português: “Black music of all colors: the construction of black ethnicity in ritual and popular genres of Afro-Brazilian music”, publicado no livro *Music and black ethnicity in the Caribbean and South America*, nos Estados Unidos, em 1994; e “The multiplicity of black identities in Brazilian popular music”, publicado nos Estados Unidos no livro *Black Brazil: culture, identity and social mobilization*, em 1999. Além de outros, que citei na seção dedicada às religiões afro-brasileiras, destaco os seguintes: “Las tradiciones musicales afroamericanas: de bienes comunitarios a fetiches transnacionales”, publicado no livro *Utopía para los excluidos: el multiculturalismo en África y América Latina*, na Colômbia, em 2004; e “La etnomusicología en tiempos de canibalismo musical”, publicado no livro *Voces e imágenes de la etnomusicología actual*, na Espanha, em 2004.

Finalmente, durante meu período como Tinker Professor of Music na Universidade de Wisconsin, em Madison, em 1999, escrevi o longo ensaio “Afro-Brazilian music and rituals”, resultado do curso que proferi para a Pós-Graduação nas Artes e Humanidades, e que foi publicado no Duke University of North Carolina Program in Latin American Studies, em 2000.

Shango Cults of Recife e El Culto Shango de Recife

Meus dois primeiros livros foram escritos em espanhol e inglês: *El Culto Shango de Recife, Brasil* e *Shango Cults of Recife, Brazil*, ambos em coautoria com Rita Segato. Eles se destinavam a projetar, em uma perspectiva comparativa, o conhecimento das religiões de origem africana do Recife para a América Latina e para o mundo da diáspora africana em geral. Sua publicação nesses dois idiomas reflete o clima internacional que caracterizava o trabalho do Inidef, ao qual eu estava associado.

Esses livros foram concebidos como um modelo para a construção de uma etnografia básica das tradições sagradas afro-americanas. Todos os tipos de rituais e todos os estilos musicais do xangô são descritos em seu núcleo mais significativo, de tal modo que a descrição e a análise se interconectam e o leitor pode apreender simultaneamente os elementos essenciais do culto xangô e um modelo antropológico e etnomusicológico para sua interpretação. Uma versão sintética desses dois textos, igualmente descritiva e analítica, e incluindo, como nos anteriores, a discussão musical, foi publicada mais tarde em alemão como um capítulo do livro *Brasilien: Einführung in die Musik-traditionen Brasiliens*. Anos depois, uma versão simplificada desse texto, agora sem a discussão da parte musical, foi publicada em português na revista *Humanidades*, da UnB, com o título “A tradição religiosa do Xangô do Recife”.

Estudos afro-brasileiros, análises do racismo e atitude antirracista

Com a tese de doutorado sobre o xangô, cheguei à UnB identificado basicamente como especialista em estudos afro-brasileiros, em folclore e cultura popular e em antropologia da música, ou etnomusicologia. A primeira parte da minha produção científica e os cursos que ministrei na minha primeira década docente se situavam justamente nesses campos: religiões afro-brasileiras, folclore e cultura popular e antropologia da arte, disciplina que criei para ensinar as artes musicais e suas expressões artísticas correlatas. A minha pesquisa do xangô do Recife havia sido parte do projeto mais geral de registro das culturas africanas no Novo Mundo, pois eu havia pesquisado rituais afro-venezuelanos, rituais vodu e *shango* em Trinidad & Tobago e os rituais e as artes dos Saramacas do Suriname. Comecei, então, a ensinar estudos afro-brasileiros com essa dupla formação, da grande configuração histórico-cultural da diáspora africana nas Américas e a perspectiva antirracista inspirada também no pensamento da descolonização africana.

Como professor, por várias vezes, da disciplina Estudos Afro-Brasileiros, ensinei não somente o panorama das religiões brasileiras, mas também as relações raciais no Brasil. Em 1988, centenário da abolição da escravidão, escrevi o ensaio

“Mestiçagem e segregação”, em que apresentei um modelo de leitura do racismo brasileiro. Apontei para o imaginário racista que atribui superioridade científica aos europeus e o estereótipo de irracionalidade e ignorância às populações negras. Até aquele momento, o racismo brasileiro era discutido basicamente como um tema de pesquisa acadêmica, pois a discussão de políticas públicas para a população negra estava ainda totalmente ausente das pautas de reivindicação vigentes nas universidades. Em outros termos, não havia, nas humanidades e nas ciências sociais no Brasil nos anos 1980 e 1990, uma pauta intelectual e/ou política explicitamente antirracista, restando ao Movimento Negro a tarefa de executar os enfrentamentos, sendo a arena desse confronto o espaço público fora da academia, tal como o atestam as reivindicações do jornal *Quilombo*, criado em 1949 por Abdias do Nascimento e Guerreiro Ramos, antecessor direto da nossa luta por cotas raciais iniciada na UnB em 1999.

Retiro daquele texto a seguinte frase, em que aponto para a exclusão racial no mundo acadêmico brasileiro:

o Itamaraty, as Forças Armadas, o Congresso Nacional, o judiciário, os altos postos da administração pública, a academia, a igreja católica e os postos de destaque na mídia apenas contam com representantes negros, essas instituições funcionando na prática como se o racismo fosse legal no país, pois excluem o negro independentemente de seu grau de instrução ou qualificação (Mestiçagem e segregação:36-37).

Além de apontar para a subalternidade e a estrutura neocolonial da nossa academia perante a academia dos países centrais do Ocidente, como uma estrutura de inferioridade compensada por uma exclusão racial implícita, concreta, mas não admitida, antecipei dois movimentos recentes que marcam minha posição atual: a política de cotas para negros e indígenas e o projeto Encontro de Saberes.

Ainda sobre a ausência de uma atitude antirracista na nossa academia, enfatizo haver convivido com pouquíssimos estudantes negros durante a graduação na UnB. Por contraste, vivi seis anos na Venezuela, que é sem dúvida um dos países menos racistas das Américas e com um dos menores índices de desigualdade racial do continente. Após a Venezuela, vivi cinco anos em Belfast em um ambiente acadêmico integrado racialmente, a ponto de que metade dos meus colegas da pós-graduação eram africanos. Ao chegar à UnB, deparei-me com um ambiente altamente segregado no Departamento de Antropologia; e, mais raro ainda, o confinamento racial então vigente não era motivo de preocupação ou reflexão por parte dos professores.

Dois textos publicados três anos após minha chegada ao Departamento de Antropologia (“Mestiçagem e segregação” e “Interpretando o centenário do racismo brasileiro”) foram os primeiros em que desenvolvi um perfil explícito do racismo no Brasil, incluindo seus reflexos nas universidades. Essa abordagem explícita ainda é incomum na nossa antropologia e, até onde sei, por mais de duas décadas a disciplina de conteúdo antirracista que desenvolvi no departamento encontrou eco apenas na disciplina que o professor Kabengele Munanga ministrou no Departamento de Antropologia da Universidade de São Paulo (USP) de 1990 a 2012, intitulada Teorias sobre Racismo, Discursos e Políticas de Combate ao Racismo.

As reflexões e análises sobre o racismo brasileiro foram sendo elaboradas ao longo da minha carreira. Em 1996, quando fazia meu pós-doutorado na Universidade da Flórida, produzi um artigo em inglês (ainda não traduzido para o português) sobre o tema “Predicaments of black masculinity in Brazilian popular culture”, publicado na *Série Antropologia* da UnB, em uma versão reduzida, intitulada “Images of the black man in Brazilian popular culture”. Nessas duas versões, explorei as dimensões do racismo brasileiro projetadas na sexualidade dos homens negros, da época da escravidão aos dias de hoje. Uma década mais tarde, elaborei uma teoria bastante extensa das especificidades do racismo brasileiro em outro ensaio, “Racismo fenotípico e estéticas da segunda pele”, publicado na *Revista Cinética*, em 2008, e em uma versão ampliada, em espanhol, como capítulo do livro publicado pela Universidade Javeriana de Bogotá *El temblor: las sonrisas: Cátedra Jacques Derrida*, também em 2008.

Cantos sagrados do xangô do Recife

Durante os anos em que escrevia minha tese em Queen’s, tive como colega de doutorado um músico iorubá, Oluyemi Olanyan, que havia pesquisado um gênero percussivo chamado “conjunto *dundún* e *sekeré*”. Coloquei para Yemi ouvir algumas das minhas gravações do vasto repertório de cantos rituais do xangô do Recife e, para surpresa de ambos, ele conseguiu entender as palavras de uma das canções e traduzi-las. Pedi a ele que me ajudasse a traduzir todos os cantos que conseguisse, dada a rara oportunidade que se apresentava para desvendar esse universo poético-musical até então tido como intraduzível. Em um gesto de generosidade praticamente impensável nos dias de hoje, dada a pressão a que estão submetidos os alunos de doutorado, seja na UnB ou em Belfast, Yemi retirou tempo, pelo menos uma vez por semana, ao longo de mais de um ano para ouvir as inúmeras gravações dos rituais do ciclo de iniciação e de festas do culto Nagô. Assim conseguimos traduzir e editar, seguindo a grafia oficial nigeriana da

língua, incluindo o registro dos seus tons, com comentários da comunidade do Recife e da raiz iorubá da Nigéria, mais de 300 cantos, que nunca haviam sido antes traduzidos, de um repertório iorubá preservado no Brasil pelo menos desde o início do século XIX.

Esse trabalho de tradução e edição do *corpus* mitopoético do culto Nagô do Recife foi realizado paralelo à escrita da minha tese, resultado de uma absoluta e feliz casualidade que foi meu encontro com Yemi em Queen's. Mais tarde, publiquei esse *corpus* no livro *Cantos sagrados do xangô do Recife*, que, acredito, é ainda o mais completo repertório, com edição, tradução literal e refeita poeticamente, e comentários que conectam as canções com seu contexto brasileiro. Antes dele, apenas Pierre Verger havia publicado a sua antologia, *Notes sur le culte des Orisa et Voduns*, em 1957, onde transcreveu e traduziu um vasto repertório de cantos e rezas iorubás, tal como cantados e declamados no Benin, porém sem referência ao seu uso ritual no contexto religioso afro-brasileiro. De todo modo, Verger havia traduzido um *corpus* de cantos e rezas que circulava na África, e não um *corpus* africano que circula no Brasil. Lembremos ainda que a edição de Verger não inclui, nas palavras transcritas, os três tons da língua iorubá (médio, grave e agudo). A anotação tonal das palavras da língua é requisito obrigatório para a utilização dos textos nas escolas bilíngues iorubás na Nigéria, e mesmo para citação em publicações em geral.

Até o momento em que consegui editar o *corpus* iorubá e traduzi-lo, com o auxílio de Olaniyan, para o inglês (com posterior tradução minha para o português), a posição dominante entre os estudiosos (entre eles Roger Bastide, que discorreu longamente sobre o tema) era de que, na medida em que a língua iorubá já não era falada no Brasil havia décadas, os textos dos cantos que circulavam nos terreiros do país haviam sido distorcidos e misturados com outras línguas da Costa Ocidental da África (como o fon, ou gêge), e mesmo com as línguas bantu (como o quimbundo e o kicongo), a ponto de não possuírem mais nenhum significado literal e estarem irremediavelmente perdidos. Acreditava-se que apenas frases, ou semifrases isoladas, podiam ser traduzidas, e que o único significado dos cantos era o seu poder performático garantido pelo uso ritual. Consegui, então, demonstrar que esse discurso da perda não se sustenta, pelo menos para o caso das casas tradicionais da Nação Nagô do Recife, onde coletei os cantos rituais traduzidos no livro. Vale ressaltar, neste contexto, que o livro confirma algo que os membros do xangô sempre souberam e sustentaram, mesmo contra a descrença ou o desinteresse acadêmico em comprová-lo: que o repertório que preservaram com tanto afincamento e devoção, de fato, era em pura língua iorubá e, como tal, passível de tradução literal, para além dos seus significados rituais.

Por uma segunda e igualmente feliz coincidência, em 2014 publiquei pelo INCT de Inclusão o livro de Mãe Stella de Oxóssi, *O que as folhas cantam (para quem canta folha)*, que apresenta o repertório de Osayin, o orixá das plantas, tal como cultuado no Ilê Axé Opô Afonjá, um dos mais famosos e antigos terreiros de Salvador e uma das matrizes vivas das religiões africanas no Brasil. Tal como destaquei na Apresentação do livro, todos os cantos transcritos por Mãe Stella estão presentes no *corpus* do xangô do Recife por mim transcrito no meu livro, fato que corrobora a precisão da memória coletiva da língua e da religião iorubá no Brasil. Minha edição do *corpus* iorubá do xangô do Recife foi paralela e equivalente à edição do *corpus* iorubá da *regla de ocha da santería* cubana, realizada com tradução para o inglês nos Estados Unidos por John Mason (*Orin Orisa: songs for selected heads*), e a edição, mais reduzida em número de cantos, do repertório iorubá do culto *shango* de Trinidad realizada por Maureen Warner Lewis (*Yoruba songs of Trinidad*). Inúmeros textos de vários tipos de cantos são comuns às três edições.

Elaborei teoricamente, em uma perspectiva interdisciplinar, o universo dos cantos rituais em línguas africanas no Brasil em vários textos. Entre eles, destaco o ensaio “A tradição musical iorubá no Brasil”, publicado em 2006 na obra coletiva *Música de negros e indígenas no Brasil*, que já se tornou uma referência na etnomusicologia brasileira. Logo, foi republicado em outra obra coletiva também de grande fôlego, *Um tigre na floresta de signos*, de 2010, igualmente pioneira na abordagem interdisciplinar às poéticas afro-brasileiras. Antes das duas publicações no Brasil, este ensaio foi publicado em espanhol, em 2004, no *Boletín música* da Casa de las Américas de Cuba. Ressalto este ensaio como emblemático do estilo de abordagem que mencionei anteriormente, de correlação entre as diferentes ordens ou linguagens expressivas, com ênfase inter e transdisciplinar, e não de redução entre elas, fato comum se tomamos o foco excessivamente disciplinar da antropologia social. Reuni assim, em um único argumento, abordagens da etnomusicologia, etnopoiesia, teoria literária, antropologia, história e estudos sobre indústria cultural.

Outro ensaio mais geral, próximo do anterior, intitulado “Yoruba sacred songs in the New World”, foi publicado no monumental volume coletivo *Orisa devotion as world religion*, de 2008, que é já considerado a obra mais importante publicada sobre a religião dos orixás. Nela, escrevem as maiores autoridades iorubás, da Nigéria e do Benin (incluindo Wole Soyinka, o prêmio Nobel de Literatura), ao lado de alguns autores representando a religião iorubá no Brasil e em Cuba.

Com o livro dos *Cantos sagrados*, escrito paralelamente aos estudos mais diretamente etnográficos ou teóricos sobre as religiões afro-brasileiras, ampliei o leque de áreas de pesquisa, entrando nos campos conhecidos como etnopoiesia,

literatura comparada e literatura oral (ou oralitura, para empregar o termo cunhado por Yoro Fall). Detenho-me um pouco mais neste tema.

No universo das antologias de cantos sagrados não ocidentais, predominam obviamente aquelas das tradições religiosas orientais, as do mundo antigo (Suméria e Babilônia) e as dos chamados três monoteísmos (judaísmo, cristianismo e islamismo). O exemplo mais próximo, dedicado principalmente ao registro dos cantos dos povos originários da América do Norte, são os trabalhos de Jerome Rothenberg, como a *Etnopoesia do milênio*, já traduzida para o português. Outro exemplo ainda mais próximo é a obra do cubano Rogelio Martínez Furé, com seu *Diwan: poetas de lenguas africanas*, tomos I e II, *Poesia Yoruba* e principalmente *Poesia anônima africana*. No caso de Rothenberg, tratou-se de construir antologias com base em fontes já apresentadas anteriormente pelos etnógrafos tradutores. Martínez Furé construiu também antologias, porém com base nas obras de poetas cujas obras funcionaram para ele como suas fontes primárias. Já no caso dos *Cantos sagrados*, meu trabalho foi o de criar o *corpus* de poesia sagrada em iorubá; em outras palavras, tive que gerar a fonte primária escrita a partir das gravações que fiz no contexto dos rituais onde os textos apareceram. Restrinjo-me aqui ao caso dos *corpi* de textos sagrados africanos e afro-brasileiros; o quadro de registro da oralitura indígena no Brasil é muito mais vasto e conta com um número bem maior de antropólogos envolvidos na área de etnopoesia e etnoliteratura.

Toco aqui em um ponto raramente discutido na antropologia acadêmica no Brasil, cujo viés disciplinar, especialmente nos programas de pós-graduação, é predominantemente de antropologia social. Com isso quero dizer que não tem sido uma tarefa muito frequente dos nossos etnógrafos construir *corpi* de cantos sagrados, entendidos como os “textos eminentes” segundo a conceituação de Hans-Georg Gadamer. Afinal, a realização dessa atividade, no caso das religiões de matriz africana e dos rituais xamânicos indígenas, não deixará de assumir um viés de uma etnoteologia ou teologia compartilhada, de fixação na escrita de oralituras sagradas (e lembremos que Victor Turner admitiu que suas exegeses dos símbolos rituais Ndembu foram desenvolvidas de modo análogo à etnoteologia e à etnomusicologia). Inevitável, acredito, comparar com algum grau do processo de tradução de poesia que Ezra Pound definia como transcrição, isto é, uma mescla de tradução e de criação, mesmo que a segunda compareça em uma dimensão muito menor que a primeira. Haverá, enfim, o trabalho de uma criação poética ou literária (a oralitura atualizada em seu contexto ritual e comunitário) para outra (a tradução feita pelo etnógrafo). Na medida em que praticamente todos os textos sagrados contam com uma dimensão metafórica, convocam do tradutor uma solução criativa para sua transposição de um idioma para outro.

Retornando à dimensão mais “cultural” da realidade social estudada pelos antropólogos, a etnografia das expressões estéticas e simbólicas passa quase inevitavelmente pela experiência do etnógrafo em exercitar sua capacidade de expressão estética e simbólica. Todavia, a atividade da etnopoiesia (assim como a etnomusicologia, a etnoteologia, a etnofilosofia, a etnocenografia e demais etnociências que proliferam) não necessariamente mata nem silencia a voz nativa, na medida em que ela não interfere com o original (cujo *corpus* foi construído em colaboração com os cantores e poetas do grupo ou comunidade), o qual continua acessível para novas traduções, tanto “literais” (condição que, no sentido estrito do termo, não existe, pois todo movimento de literalização já é um giro hermenêutico e, como tal, aberto a mais de um sentido) como paráfrases ou transcrições, autônomas ou compartilhadas enquanto experimentos poéticos. No caso do *Cantos sagrados do xangô do Recife*, tratou-se de preservar a voz poética original, bem como duas dimensões complementares da textualidade: os comentários aos textos dos cantos oferecidos pelos membros das casas de xangô do Recife; e os comentários plasmados na bibliografia sobre a religião e a mitologia iorubá na Nigéria, no Benin e no Togo. Foi consciente dessa problemática que aproxima a antropologia de outras disciplinas das humanidades que dei um seminário da disciplina Sistemas Simbólicos para a pós-graduação, no início dos anos 1990, a respeito da antropologia como tradução cultural.

Construí estratégias discursivas distintas para a construção dos tipos de textos que publiquei. Também no longo ensaio “A experiência histórica dos quilombos no Brasil e nas Américas”, que abre o meu livro *O Quilombo do Rio das Rãs*, procurei valorizar e destacar a poética quilombola e coloquei dezenas de cantos emblemáticos da experiência histórica e das perspectivas política, racial, cultural, econômica e ambiental, específicas de cada grupo de comunidades, nos países que sediaram os quilombos mencionados no texto: Brasil, Cuba, Haiti, Suriname, Colômbia, Jamaica e Venezuela.

O Quilombo do Rio das Rãs e outros quilombos

Em 1994, fui convidado pelo Ministério Público Federal para coordenar a confecção de um relatório que fundamentasse o direito da comunidade quilombola do Rio das Rãs, no município de Bom Jesus da Lapa, do estado da Bahia, à titulação de suas terras. Com base no laudo pericial apresentado pela nossa equipe de pesquisadores, a Procuradoria-Geral da República propôs uma ação civil pública contra a União Federal e os invasores das terras da comunidade. Felizmente, a comunidade conseguiu recuperar as suas terras e tê-las tituladas definitivamente em seu nome. Uma vez terminada essa etapa de trabalho, decidi

ampliar o laudo e transformá-lo em um livro, por mim organizado e com textos de Síglia Doria e Adolfo Neves de Oliveira. Redigi o texto em 1995, quando me encontrava como pesquisador visitante no Centro de Estudos Latino-Americanos da Universidade da Flórida em Gainesville. Destaco, como contribuições mais teóricas do livro, o capítulo denominado “Símbolos e projeções míticas da história”, onde introduzo elementos das religiões da Jurema da região como argumento em favor da memória histórica dos quilombos.

Como no caso que analisei no ensaio “A força da nostalgia”, em que o mito da religião iorubá plena, anterior à escravidão, é projetado simbolicamente como um anseio para uma recomposição e uma demanda concreta em relação ao futuro das comunidades de terreiro de nação Nagô do xangô do Recife, também a entidade “Rei Nagô” da jurema do Rio das Rãs condensa a luta antiescravista do passado, iniciada pelo menos no início do século XIX, e oferece a dimensão mitopoética da sua história, complementar ao discurso político racional da demanda por titulação das terras e expulsão dos invasores atuais. Além disso, o capítulo inicial, “A experiência histórica dos quilombos no Brasil e nas Américas”, é na verdade um ensaio geral sobre os quilombos na América Latina e no Caribe e, como tal, o único escrito até hoje no Brasil com essa dimensão continental. Neste ensaio, que pode ser lido separadamente em relação com a parte principal do livro, condensei as singularidades da luta histórica dos quilombos do Suriname, do Haiti, da Jamaica, da Colômbia, de Cuba, da Venezuela e do Brasil.

Seguindo a linha de estudos consolidada nesse livro, continuei escrevendo e ensinando sobre quilombos, tanto em uma perspectiva analítica quanto na discussão de políticas públicas para quilombolas. Mais de dez anos após *O Quilombo do Rio das Rãs*, escrevi outro ensaio geral, interpretativo, sobre os dilemas das comunidades negras das Américas em uma perspectiva quilombista: “Cimarronaje y afrocentricidad”, publicado na Espanha na revista *Pensamiento iberoamericano* e republicado, em uma versão revista, em 2013, na Argentina, no livro *Las poblaciones afro-descendientes de América Latina y el Caribe*, provavelmente a primeira obra de referência sobre Afroamérica publicada naquele país. Escrevi outro ensaio, próximo a este, sob encomenda de Néstor García Canclini, intitulado “La diáspora africana en Iberoamerica: dinámicas culturales y políticas públicas”, para compor, nessa área, o Relatório Regional sobre a América Latina do Relatório Mundial sobre Diversidade Cultural da Unesco, publicado em 2006.

Las culturas afroamericanas en Iberoamerica

Na série de ensaios que escrevi sobre as Américas Negras como um todo, destaco “Las culturas afroamericanas en Iberoamerica: lo negociable y lo

inegociable”, publicado inicialmente no México no livro *Iberoamerica 2002*, pela Organização dos Estados Iberoamericanos. Foi republicado no Peru em 2004 pela Unesco, no livro *Los afroandinos del siglo XVI al XX*, que se tornou a obra de referência no tema. Foi ainda republicado na Colômbia, no livro *39 Salón Nacional de Artistas*, em 2004. Foi finalmente publicado como um livro autônomo, em uma versão revisada, pela Universidade Nacional da Colômbia, com uma diagramação especial preparada para a Colección sin Condición. Sintetizo, neste livro, uma leitura própria do espaço cultural afroamericano e ofereço um conjunto integrado de propostas de intervenção, nas esferas intercontinental e mundial, para uma superação das desigualdades raciais, sociais, econômicas e políticas dos povos afro-americanos. Concebi este ensaio, que já teve até agora uma considerável acolhida, como uma formulação análoga, para o mundo da diáspora africana na Iberoamérica, àquela de Sidney Mintz e Richard Price no seu ensaio *O nascimento da cultura afro-americana*, o qual foi dedicado ao mundo do Caribe, com ênfase nos países de colonização inglesa e holandesa. Mais ainda, procurei oferecer essa síntese como contraste à proposta do *Atlântico negro* de Paul Gilroy, que se restringiu inteiramente ao Atlântico Norte, uma vez que sua discussão se concentrou nas especificidades das expressões culturais afro-norte-americanas com seus reflexos no Reino Unido, sem nenhuma referência à América Latina ou ao Caribe de língua espanhola.

Símbolos sagrados e poesia mística

Como professor de Antropologia da Arte, ensinei com frequência a hermenêutica das tradições iconográficas, explorando com os alunos algumas interpretações clássicas do campo imagético em várias civilizações, levadas a cabo por autores como Gombrich, Panofsky e Titus Burckhardt. Desenvolvi uma análise extensa das lógicas subjacentes aos processos de sincretismo religioso afro-brasileiro a partir de suas expressões iconográficas, vendo-as no contexto dos símbolos visuais das religiões grega, romana, cristã medieval e persa. Meu ensaio “Ideias e imagens na tradição afro-brasileira: para uma nova compreensão dos processos de sincretismo religioso” foi publicado no volume 9 da *Revista Humanidades*, em 1994, e republicado, com revisão e acréscimo de imagens, no volume 10 da mesma revista.

Mutus Liber: a imagem entre a escrita e a oralidade

Seguindo meus interesses nos símbolos visuais sagrados, desenvolvi uma leitura completa do clássico alquímico *Mutus liber: o livro mudo da alquimia*, em 1996. Trata-se de uma hermenêutica sagrada de imagens que narram um

complexo processo de transformação material e espiritual e, como tal, único no mundo pela sua capacidade de transportar para o campo codificado das imagens o tipo de discurso simbólico-hermético que aparece na vasta literatura da alquimia pós-renascentista. Meu ensaio sobre o *Mutus liber*, realizado em sequência à minha análise da iconografia religiosa sincrética, está conectado ainda com os símbolos rituais do xangô do Recife que interpretei em outros ensaios. A alquimia intelectual interna desses estudos aparentemente tão distantes muito provavelmente contribuiu para que eu concebesse e desenvolvesse, em 2010 e 2011, um sistema semiótico para sintetizar a imensa variedade de tipos de cotas nas universidades; e, a partir desse conjunto de ícones, desenvolver uma análise estruturalista das ações afirmativas como uma linguagem, com seus respectivos eixos paradigmático e sintagmático.

Avançando neste argumento, ao tentar desenvolver atualmente as bases teóricas do Encontro de Saberes, deparo-me com duas questões que podem ser iluminadas, em alguma medida, pela proposta singular do *Mutus liber*. Por um lado, podemos avançar conceitualmente para uma posição situada além da oposição oralidade e escrita (esta invariavelmente entendida como um código fonético, alfabético, silabar ou ideogramático). Afinal, as pranchas do *Mutus liber* condensam e transmitem conhecimentos prescindindo do suporte discursivo de uma suposta transmissão oral. Por outro lado, fenômeno similar ocorre com os grafismos utilizados por vários dos mestres indígenas que têm atuado nas disciplinas do Encontro de Saberes na UnB e em outras universidades, na medida em que eles e elas condensam, nas imagens que produzem e ensinam aos alunos, dimensões de conhecimento que vão além do campo geométrico, em geral tido como capaz de representar analiticamente a ciência dos grafismos. Na perspectiva do Encontro de Saberes, os emblemas barrocos do *Mutus liber* podem dialogar com a ciência visual dos índios do Xingu, do Acre, do Amazonas e de demais regiões.

No ensaio introdutório ao meu comentário das pranchas do *Mutus liber*, incluí uma seção conceitual denominada “A linguagem hieroglífica: da imagem à palavra à imagem”, na qual desenvolvo uma teoria dos níveis de sentido dos símbolos herméticos – o literal, o alegórico e o hermético, teoria análoga, para o caso da tradição iconográfica, à teoria dos níveis de sentido desenvolvida por Victor Turner para os símbolos rituais Ndembu, que ele procurou estender em uma perspectiva comparativa. Assim como Turner, estabeleci um diálogo, naquele ensaio, com a teoria junguiana do símbolo.

Os poemas místicos de Rumi

Em 1990, co-orientei a dissertação de mestrado em antropologia da saudosa Vitória Peres de Oliveira, na Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), a pedido de seu orientador, sobre a tradição sufi no Brasil. Vitória sabia que eu era um estudioso das tradições místicas e também um aficionado, em particular, da obra de Djalal ud-Din Rumi, considerado quase unanimemente o maior poeta místico de todos os tempos. Como organizadora que era de uma coleção de obras sufis, Vitória convidou-me para fazer a tradução de uma seleção dos poemas mais importantes do *Divan de Shams de Tabriz*, de Rumi. Concebi, então, o formato da antologia e traduzi alguns dos poemas mais famosos de Rumi. Consegui consultar praticamente todas as traduções de Rumi para o inglês, francês, alemão, espanhol e italiano (eram 35 até 1996) – incluindo a primeira feita em qualquer língua ocidental, a alemã de Joseph von Hammer Purgstall, de 1810, que inspirou Goethe a escrever, em 1815, o monumental *Divã do Oriente e do Ocidente*. Além disso, traduzi para a antologia o poema de Rumi citado por Sigmund Freud (e justamente devido a isso ser muito conhecido) no seu igualmente famoso ensaio sobre *O caso Schreber*. Incluí na antologia uma Introdução circunstanciada na qual discorri sobre o lugar de Rumi e seu *Divan-i Shams-i Tabrizi* na escrita mística mundial. Mais tarde, desenvolvi alguns dos temas da mística comparada, inspirados no ensaio sobre Rumi, ao escrever “A tradição mística afro-brasileira”. Igualmente, no ensaio “Mysticism of marginal spirits”, propus inscrever os cantos místicos afro-brasileiros no rol das expressões da mística letrada mundial, espaço altamente exclusivo e construído em grande medida sobre as categorias comparativas derivadas das obras de um seleto grupo de autores, tais como San Juan de la Cruz, Teresa de Ávila e o próprio Rumi.

Os poemas místicos de Rumi foram publicados em 1996. Tiveram uma segunda impressão em 2006 e uma segunda edição em 2010, reimpressa em 2013. Neste momento já completaram seis edições.

Os melhores poemas de amor místico

Após a publicação dos *Poemas místicos* de Rumi, fui convidado pela Edições de Ouro a preparar uma antologia da poesia mística amorosa mundial, como parte de uma coleção que incluía os melhores contos de todos os tempos, em temas como humor, mitologia e outros. O título do livro, *Os melhores poemas de amor da sabedoria religiosa de todos os tempos*, foi escolhido pela própria editora. Preparei então uma coleção de poemas de amor místico de várias épocas, civilizações, religiões e línguas, cobrindo quase três mil anos de história. Após haver escrito sobre a mística em diversos textos e traduzido poesias e cantos rituais, concebi

aquele convite como um desafio para propor um diálogo civilizatório através da mística e da poesia, colocando em prática os princípios teóricos que havia elaborado em textos como “O misticismo dos espíritos marginais”. De fato, já havia proposto um embrião de antologia de poesia mística no ensaio “A tradição mística afro-brasileira”, justamente na tentativa de inscrever os cantos sagrados da jurema, mina e umbanda nesse universo restrito e de alto prestígio no cânon mundial da poesia.

Para corresponder ao tom autoral da solicitação, reduzi ao mínimo o uso de traduções prévias dos textos nas línguas que domino ou que me são familiares. Assim, traduzi Emily Dickinson, William Blake e John Donne diretamente do inglês; Pascal, diretamente do francês; San Juan de la Cruz e Santa Teresa de Jesus, diretamente do espanhol; Novalis, diretamente do alemão; Hildegard von Bingen, diretamente do latim; e o Bhagavad Gita, diretamente do sânscrito. Introduzi também nessa antologia universal um canto de xangô da umbanda, que já fazia parte da seleção da Tradição Mística Afro-Brasileira. Acredito haver dado um passo incomum ao colocar esse canto a xangô no mesmo espaço privilegiado e consagrado em que foram incluídos um dos hinos órficos, poemas do Cântico dos Cânticos e um capítulo do Bhagavad Gita.

Assim resumi, no Prefácio do livro, o projeto de seleção dos textos e o alcance da antologia em termos da literatura mundial:

esta antologia atravessa quase três mil anos de poesia amorosa, criada em mais de vinte países, que fizeram parte de uma dúzia de civilizações, cobrindo três dos cinco continentes da Terra. Credos, seitas e religiões dos mais diversos tipos estão aqui representados: orfismo, catolicismo, protestantismo, jansenismo, judaísmo, islamismo, zen budismo, hinduísmo, sufismo, taoísmo, sikhismo e umbanda. Tantos poetas distintos, de tantos países e professando credos tão diversificados, escreveram seus poemas de amor em mais de vinte idiomas: grego, hebraico, aramaico, sânscrito, árabe, japonês, chinês, latim, italiano, persa, hindi, punjabi, braja, gujerati, turco, espanhol, inglês, francês, alemão, marathi e português. Darei minha tarefa por cumprida se esta pequena amostra for capaz de estimular o leitor a tentar mergulhar mais fundo neste rio infinito dos cantos de amor sagrado, expressão do que melhor conseguiu experimentar a humanidade até os dias de hoje.

A esmagadora maioria das antologias de textos místicos recolhe majoritariamente textos em prosa, e o grupo de poetas místicos incluídos são quase sempre os dois espanhóis do Século de Ouro (Juan de la Cruz e Santa Teresa), os sufis (como Rumi, Rabi’a, Al-Hallaj, Iunus Emre) e os indianos. Acredito, por isso, haver contribuído, ainda que minimamente, para uma ampliação do

escopo da literatura mística em forma de poesia, nela incluindo (e transcendendo) o contexto das poesias de dimensão dita “étnica” (cujo interesse fica confinado ao olhar especializado acadêmico), um canto de tradição oral do *corpus* das religiões afro-brasileiras em língua portuguesa.

Ainda nos cruzamentos da exegese de textos clássicos e espirituais, escrevi o ensaio “O encontro impossível de Eco e Narciso”, publicado em espanhol na revista *Gaceta*, da Colômbia, em 1995, em que parto da versão do mito tal como contado por Ovídio n’*As metamorfoses*, incluindo uma tradução dos diálogos entre Eco e Narciso direta do original latino, e proponho uma nova leitura dos significantes centrais do relato e da construção da subjetividade dos personagens da história, dialogando também com a exegese clássica de Plotino. Este artigo foi posteriormente publicado em português na *Revista USP* em 1997. Traduzi ainda um ciclo de oito poemas de Heidegger de cunho místico, a partir do original, com comentários, para a revista *Religião e Sociedade* em 1990.

Religiões afro-brasileiras

Sobre as religiões afro-brasileiras, com base principalmente na minha experiência etnográfica do xangô do Recife, escrevi uma sequência de artigos com propostas teóricas. Em “A força da nostalgia: a concepção de tempo histórico dos cultos afro-brasileiros tradicionais”, publicado na revista *Religião e Sociedade* em 1987, reconstruo a história do xangô do Recife na perspectiva dos seus praticantes em contraponto com minhas pesquisas, ressaltando as lacunas que articulam lugares distintos para o mito e para a cronologia eventual – por exemplo, o silêncio sobre o período da escravidão, colocando os orixás (poderosos e protetores) apenas antes e depois do tráfico Atlântico. Essa reconstituição de duas Áfricas sagradas e plenas (a segunda ainda por se construir após novas viagens de retorno à origem no continente africano) é individualizada na biografia de Pai Adão, nascido no Brasil e filho de africano, líder da principal casa de xangô do Recife. Este grande sacerdote da nação Nagô foi à África em torno de 1900 para acompanhar africanos fundadores da tradição em Pernambuco que desejavam falecer em seu país natal. Neste sentido, a concepção histórica dos cultos tradicionais opera como um espelho da visão sequencial, linear, da história por nós contada e interpretada. Este artigo foi publicado também em espanhol na Venezuela na revista *Montalbán*, em 1988.

Outro artigo que destaco é “Violência e caos na experiência religiosa”, no qual comparo os estilos de transe dos espíritos chamados “pesados” da Jurema e da Quimbanda com o culto antigo a Dionísio, tal como descrito n’*As bacantes*, de Eurípedes. Após realizar uma exegese recíproca dos dois rituais, o da jurema e

o de Dionísio, proponho a teoria de um terceiro estado (para além do estado de inversão formulado pelas abordagens estruturalistas do simbolismo ritual), fugaz e intenso, de caos e ruptura dos limites, inclusive os da *communitas* proposta por Victor Turner. Releio assim, pela via do caos e do excesso expressivo das entidades denominadas “baixas” da quimbanda e da jurema, uma atualização da célebre imagem do sagrado de Rudolf Otto como *ganz andere*, o totalmente outro. Este artigo foi publicado originalmente na Itália, na revista *Storia, Antropologia e Scienze del Linguaggio*, em 1989; e republicado na revista *Religião e Sociedade*, em 1990, e também no livro *As senhoras dos pássaros da noite*, acrescido do subtítulo “A dimensão dionisiaca dos cultos afro-brasileiros”, em 1994. Foi publicado em espanhol na Colômbia, em 1994, na *Revista Colombiana de Antropologia*; e finalmente em inglês, em uma versão revisada e ampliada em seu escopo teórico, em um número especial da revista africanista *Systèmes de Pensée en Afrique Noire* dedicado às religiões de matriz africana de Cuba e do Brasil, em 2004.

Ainda outro ensaio, orientado para uma discussão filosófica, é “Nietzsche e xangô: dois mitos do ceticismo e do desmascaramento”, em que ofereço uma hermenêutica comparativa dos mitos gregos clássicos dos deuses Pan e Prometeu, da parábola da morte de Deus em Nietzsche e de um mito, recolhido no xangô do Recife, do conflito do orixá Xangô com os *eguns* (espíritos ancestrais entronizados nas casas de santo a que pertenceram). Discuto o arcabouço filosófico da desdivinização moderna e do niilismo, conceituado por Nietzsche e discutido por Heidegger. Ambas as posturas, na linha da desmitificação, parecem similares à descrença do orixá Xangô no segredo dos *eguns* – segredo que ele ameaça revelar, porém que é contado de novo em segredo, o que faz dessa narrativa um mito acerca da destruição do mito, ao mesmo tempo uma suspeita e uma atualização do mito e do segredo. A narrativa coloca-se, assim, distante da reflexividade instalada na modernidade ocidental após o declínio do lugar da fonte primeira de sentido, representada por mais de um milênio pela religião cristã. Este ensaio foi publicado também em espanhol na Colômbia, na revista *Texto y Contexto*, em 1995, e em inglês nos Estados Unidos, em 2000, em um número especial do *Journal of Latin American Anthropology* dedicado à antropologia brasileira, em uma versão inteiramente revisada e acrescida de uma seção final chamada “Is myth really absent?”, na qual incorporo o argumento de Georges Bataille sobre a ausência do mito como o mito ocidental moderno por excelência, tipo de condição na qual sugiro que pode ser incluída a própria narrativa antropológica: uma disciplina moderna, desmitificada, que busca o mito e o rito vivos em outras partes do mundo, distantes da academia construída pós-niilismo nietzscheano. Desenvolvi ainda esse tema do desmascaramento, já como um questionamento

geral aos estudos de antropologia da religião, em outros ensaios teóricos, como “Antropologia: saber acadêmico e experiência iniciática”, publicado no *Anuário Antropológico/90*, em 1993, o qual foi publicado também em espanhol no México, na revista *Antropológicas*, também em 1993.

Ainda sobre as religiões afro-brasileiras, outro ensaio que produzi foi “A economia do axé”. Subintitulado “Os terreiros de religião de matriz afro-brasileira como fonte de segurança alimentar e rede de circuitos econômicos e comunitários”, o trabalho apresenta uma interpretação geral do padrão comunitário da reprodução da vida dos povos de terreiro. Trata-se de um ensaio, redigido com a estrutura de um pequeno livro, que me foi solicitado pelo Ministério do Desenvolvimento Social e do Combate à Fome como uma interpretação geral que fundamentasse a publicação dos resultados da Pesquisa Socioeconômica e Cultural de Povos e Comunidades Tradicionais de Terreiros. Nessa pesquisa, fez-se um levantamento minucioso de mais de cinco mil terreiros de religiões de matriz africana nas regiões metropolitanas de Belém, Belo Horizonte, Recife e Porto Alegre. Formulei, então, um modelo de leitura da grande rede do chamado povo de santo, ou povo do axé, como um embrião de um sistema de economia solidária de dimensão nacional, capaz de agregar uma vasta gama de profissões, agroecologia, artes e habilidades, tecnologias e recursos de sociabilidade. Na verdade, este ensaio é mais do que um capítulo dentro do livro; é, de fato, o texto base, ou a referência principal, do livro *Alimento: direito sagrado: pesquisa socioeconômica e cultural de povos e comunidades tradicionais de terreiros*. A tiragem da sua primeira edição, de 10.000 exemplares, foi distribuída para os mais de cinco mil terreiros que participaram do mapeamento e também para a rede nacional de estudiosos das regiões de matriz africana no Brasil.

O fenômeno religioso em perspectiva comparada

Além dos textos sobre as religiões afro-brasileiras, pesquisei, ao longo das décadas de docência na UnB, o universo das religiões do mundo, em uma perspectiva comparada, combinando as abordagens antropológica, sociológica e de religiões comparadas com as de mística e espiritualidade. Destaco alguns dos vários textos que escrevi de síntese interpretativa das religiões no mundo atual.

No “Características do fenômeno religioso no mundo contemporâneo”, ofereço uma leitura geral da situação do campo religioso brasileiro. Destaco o lugar do agnosticismo e do anticlericalismo modernos, a influência do esoterismo e das religiões orientais, a dimensão de barbárie religiosa (inspirado na noção de barbárie artística, de Walter Benjamin), a suspeita generalizada, as novas buscas e, no centro dessas várias tendências, centrífugas e centrípetas, a “querela

de espíritos”, conceito que ofereço para conceituar a complexidade das vertentes religiosas brasileiras que lidam, positiva ou negativamente, com o mundo dos espíritos no Brasil.

Outro trabalho que propõe um avanço nessa área de estudos é o “Encontro de velhas e novas religiões”, publicado em 1994 no livro *Misticismo e novas religiões*, no qual ofereço, tal como expresso no subtítulo, uma teoria geral dos estilos de espiritualidade, tentando ampliar o leque de um universo teórico colonizado quase exclusivamente pelos modelos eurocêntricos de interpretação calcados nas três religiões abraâmicas. Procurando ser fiel à diversidade e às diferenças radicais das manifestações das práticas espirituais vigentes no Brasil, teorizei cinco estilos básicos: o da chamada “grande mística letrada,” do qual faz parte Rumi e outros que incluí mais tarde na minha antologia de poemas de amor místico; a espiritualidade da possessão ritualizada, performática, cujo grande exemplo é o candomblé, estilo que considero irredutível aos termos do primeiro, que é constitutivamente discursivo e calcado na hermenêutica escrita; o espiritismo, com sua imensa variedade de manifestações, do kardecismo ao Vale do Amanhecer; o estilo meditativo oriental, com suas vertentes do hinduísmo, do budismo tibetano, do zen-budismo e do sufismo, entre outros; e um quinto estilo, mais individualista e metropolitano, da manipulação pragmática de energia, que às vezes se apresenta como uma religião terapêutica.

Paralela à produção conectada mais diretamente com a espiritualidade e a mística comparada, escrevi vários ensaios de caráter mais sociológico sobre o campo religioso, procurando basicamente recolocar a discussão sobre o desencantamento do mundo, que, a meu ver, tem sido repatriada dos países europeus para o Brasil sem a devida redução conceitual a um universo religioso que não é pautado exclusivamente pela ideologia moderna da secularização. Entre eles, destaco dois: “Uma querela de espíritos: para uma crítica brasileira do suposto desencantamento do mundo moderno”, publicado nos *Cadernos do IFAN*, em 2000, e republicado no mesmo ano com mudanças na revista *Sociedade e Estado*; e “An enchanted public space: religious plurality and modernity in Brazil”, publicado no livro *Through the kaleidoscope: modernity in Latin America*, na Inglaterra, em 2000.

Outro ensaio sobre as tradições religiosas que destaco como de maior relevância é a conferência magistral que proferi no Congresso Mundial de História das Religiões, na Cidade do México, em 1995, intitulada “The mysticism of marginal spirits”, em que proponho uma reconfiguração dos estudos chamados de história das religiões ou religiões comparadas. Esta conferência foi publicada na Colômbia, na *Revista Colombiana de Antropologia*, com o título “El misticismo de los espíritus marginales”, e republicada também em espanhol

na Alemanha, no histórico *Marburg Journal of Religion*, ambas publicações de 2001. A edição em inglês saiu no livro *Religion and society*, em 2003, publicado na Inglaterra, que recolhe as quatro conferências magistrais do Congresso, cada uma representando um continente (América do Sul, América do Norte, Europa e Índia).

Transcrevo um parágrafo da parte introdutória da conferência:

When we situate this discussion exclusively within the field of theory, we find that the majority of the analytical models of apprehending the spiritual world are taken from the largely Western canon of interpretations of the world spirituality. Here a number of first class studies can be found, such as those of Henry Corbin on Sohrawardi, Ibn Arabi and Avicena; Izutsu's comparison between the paths of Lao Tzu and Chuang Tzu and that of Ibn Arabi; Rudolf Otto's classic comparative study on Shankara and Meister Eckhart; Gershom Scholem's studies of Jewish mysticism; Louis Massignon's monumental study on Al-Hallaj; Suzuki's essays on the Zen Buddhism and its connections with Meister Eckhart's teachings; Mario Satz's study on the influence of Sufism in the sixteenth-century Spanish mystics; and recent works, such as Michael Sells' outstanding proposal of how to read the great mystics of various traditions, languages, places and epochs. On the other hand, when one approaches the study of popular, indigenous, Afro-American, and even New Age religious movements, one almost always ends up discussing the collective production of meaning, group ideology, ethnic identity, therapeutic function, social integration or rejection of the social order. As a consequence of the way academic disciplines dedicated to the study of religion have been articulated and differentiated since the nineteenth century, popular religious movements do not seem to attract the same abstract questions that scholars address when they study literate spirituality. It is easy for anthropologists to accuse comparativists and phenomenologists of ethnocentrism; it is easy for the latter to view the ethnologists as people unprepared to penetrate the subtleties of the language of the "great" religious teachers and traditions. Putting it as a theoretical problem, how are we going to unify the studies of the "great religions" with anthropological and sociological studies of religions, without one having to borrow or to lend its prestige to the other? This is the general theoretical issue that underlies the following interpretation of popular religions in Brazil (:74-75).

Esta conferência do México, ainda não traduzida para o português, avança na proposta que formulei na mesma época no artigo "A tradição mística afro-brasileira", publicado na revista *Religião e Sociedade* em 1997, de criação de um *corpus* de cantos líricos sagrados, de língua portuguesa, reunindo textos de umbanda, jurema, quimbanda, candomblé de caboclo, tambor de mina,

terecô, batuque e demais manifestações. Propus colocá-los em uma perspectiva ampla da mística comparada, o que implicaria um exercício de hermenêutica espiritual comparada, para utilizar a expressão de Henry Corbin.

Na interface entre as hermenêuticas da religião, antropologia, mística e filosofia, destaco a conferência sobre Dogen que proferi no III Congresso Internacional de Estudos Japoneses no Brasil, em 2005, na UnB, intitulada “Raro como a flor de Udumbara: a influência crescente de Dogen no pensamento filosófico-religioso mundial”. Neste ensaio, ofereço uma leitura da contribuição de Dogen (1200-1253), considerado o maior místico e pensador da história do Japão, no campo da filosofia budista Mahayana, o que me levou a traduzir excertos do Tratado Madhyamika Karika de Nagarjuna (século II D.C.), além de vários fragmentos da obra escrita de Dogen, principalmente do *Shobogenzo*, construída entre a poesia, a filosofia e a mística, e da qual ofereço comparação com os sofisticados jogos filosóficos calcados na homofonia linguística praticados por Jacques Lacan, Martin Heidegger e Jaques Derrida. Situo a influência de Dogen sobre Kitaro Nishida, o principal expoente da famosa Escola de Kyoto de filosofia, e a influência de Nishida em Heidegger, mostrando a intensidade e originalidade do pensamento japonês do século XX, cujas raízes se encontram fortemente situadas na obra de Dogen. Finalmente, para dar o toque transversal e transcultural que sempre busco ao interpretar tradições culturais hegemônicas, illustrei a radicalidade de algumas das formulações do *Shobogenzo*, que extravasam a lógica aristotélica e às vezes até mesmo a lógica, já heterodoxa, do terceiro incluído, com o exemplo da mudança de um lugar de um duende, seguindo o deslocamento de uma aldeia, do xamanismo praticado pelos Tukano no Alto Rio Negro. No Congresso, tive a honra de dividir a mesa com Steven Heine, um dos maiores especialistas mundiais em Dogen.

Outro ensaio teórico de antropologia da religião que julgo relevante destacar é “A religião como sistema simbólico: uma atualização teórica”, publicado em 2001 na revista *Fragments de Cultura*. Procurei resenhar as teorias clássicas sobre o símbolo religioso, de Durkheim a Geertz, mostrando que elas enfatizam excessivamente o lado de estabilidade, equilíbrio, coerência e centralidade das expressões simbólicas sagradas. Por este motivo, apesar de sua importância, têm dificuldade de interpretar o caráter centrífugo, polarizador e fragmentado de grande parte das expressões simbólicas das religiões atuais. Recuperei das abordagens de Roger Caillois e Victor Turner as dimensões da instabilidade e da polarização para mostrar a possibilidade de um esgarçamento semântico presente, por exemplo, na disputa pelo controle do significante “Jesus” entre as diversas correntes do cristianismo no Brasil, o que me levou a aproximar o símbolo religioso ao símbolo

jurídico-político, propondo um questionamento da ideia de uma esfera religiosa autoimune (segundo a argumentação de Derrida de autoimunização do indene) e protegida da corrupção do cotidiano e da história, analogamente à pretensão ilusória de autoimunidade dos símbolos jurídico-políticos. Ilustrei essa discussão com uma interpretação da biografia do mítico negro brasileiro Preto Velho e de um lema divulgado em placas de muitas cidades, “Jesus, esse nome tem poder”.

O Pronex “Os movimentos religiosos no mundo contemporâneo”

Após mais de 20 anos de pesquisar, ensinar e publicar continuamente sobre antropologia da religião, concorri em 1998 ao edital Programa de Apoio a Núcleos de Excelência (Pronex) do CNPq, tendo sido contemplado, em 2000, com o projeto “Os movimentos religiosos no mundo contemporâneo”. O Pronex foi um programa de abrangência nacional, considerado o de maior envergadura do CNPq até aquele momento, agregando antropólogos de mais de dez universidades. Pude articular então uma rede de pesquisadores que reuniu, indiscutivelmente, alguns dos maiores especialistas brasileiros em antropologia da religião. Minha intenção, como coordenador, foi lançar as bases para a futura consolidação no Brasil, caso o Programa se perpetuasse, do primeiro Centro de Altos Estudos de Religiões Comparadas, ao estilo de outras instituições de países centrais geradores de teorias e métodos novos, tais como alguns centros dos Estados Unidos, França, Inglaterra, Alemanha e Índia. Dada a qualificação dos pesquisadores envolvidos e a riqueza e vitalidade do campo religioso brasileiro, chegamos a colocar nosso país como um dos centros de reflexão de ponta nesta área na América Latina e no Caribe, o que não é pouco, dada a disparidade da produção científica no mundo de hoje entre os países centrais e tomando em conta também o crônico isolamento geopolítico do Brasil, quando comparado inclusive com os países latino-americanos de língua espanhola. Como resultado da intensa atividade de pesquisa do nosso Pronex, inúmeros trabalhos dos pesquisadores do projeto circulam atualmente em publicações acadêmicas fora do país, traduzidos para o espanhol, francês, inglês, italiano e alemão.

O Pronex dos movimentos religiosos organizou-se em três núcleos de pesquisadores, respectivamente em Brasília (com a UnB e a Universidade Católica de Brasília), no Rio de Janeiro – centralizando a Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), o Museu Nacional, a Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) e a Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF) e no Rio Grande do Sul. Seguindo um equilíbrio na diversidade temática e de abordagens teóricas e etnográficas, as pesquisas foram organizadas em três linhas:

Linha 1. Formas contemporâneas de expansão e de conversão nos movimentos religiosos

Linha 2. Valores religiosos e suas repercussões políticas

Linha 3. A experiência religiosa em uma perspectiva comparada.

A meta do Pronex foi plasmar as pesquisas dos membros da rede em publicações. Criei uma Coleção de Antropologia Os Movimentos Religiosos no Mundo Contemporâneo, em parceria com o Editorial Attar, com o qual chegamos a publicar 11 títulos. Acredito que publicamos uma das maiores (se não a maior) coleção de livros de antropologia da religião no Brasil, a qual serve agora de referência para os estudiosos da área. Transcrevo o texto que redigi para fundamentar essa coleção de livros:

a Coleção de Antropologia “Os Movimentos Religiosos no Mundo Contemporâneo” visa divulgar a produção científica da rede de pesquisadores que se dedicam a compreender, através da descrição etnográfica e da formulação de modelos analíticos, o problema da religiosidade no mundo atual, dentro e fora do Brasil. Partimos de um pressuposto de que a questão religiosa é uma das questões centrais para se entender as transformações paradigmáticas por que passam as sociedades nos dias de hoje, em suas dimensões políticas, econômicas e culturais e também na esfera da subjetividade e da espiritualidade, isto é, da experiência religiosa propriamente dita.

Uma certa tensão entre religião e sociedade pode ser melhor compreendida se a entendemos como o ponto zero do qual partem duas dimensões fundantes da vida individual e coletiva: a mística e a política. Enquanto a mística puxa para a introjeção dos valores tidos como específicos da experiência religiosa nas mais diversas culturas (o contato com o transcendente, as visões do sobrenatural, os êxtases da mente, as verdades divinas inscritas no corpo, entre outros) a política seria a esfera na qual essas dimensões subjetivas encontram sua historicidade ao se expressarem em signos compartilhados socialmente, ainda que numa arena de disputa por seus significados.

Essas duas dimensões são fundamentalmente indissociáveis, porém, na medida em que respondem a questões postas pelos interesses contingentes de pesquisadores de formações muito distintas, tendem a se separar e se perdem de vista no momento da análise e dos diagnósticos de intervenção. O ângulo de abordagem privilegiado pelo grupo de pesquisadores é eminentemente antropológico, buscando, porém, propor novas hipóteses gerais e dialogando intensamente com outras disciplinas que também se dedicam à compreensão do fenômeno religioso, como a Sociologia, a Psicologia, a História das Religiões e a Ciência da Religião. Esperamos, com essa coleção de estudos, propiciar um espaço de troca intelectual formalizada, em que esses pólos separados possam de novo se reintegrar.”

Eis a lista completa dos livros publicados pelo Pronex:

1. ALMEIDA, Tânia Mara Campos de. 2003. *Voices da mãe do silêncio: a aparição da Virgem Maria em Piedade dos Gerais (MG)*. São Paulo: Attar.
2. AMARAL, Leila & Amir Geiger (orgs). 2008. *In vitro, in vivo, in silicio. ensaios sobre a relação entre arte, ciência, tecnologia e o sagrado*. São Paulo: Attar.
3. BARBOSA, Francisco Salatiel de Alencar. 2007. *O joaseiro celeste: tempo e paisagem na devoção ao Padre Cícero*. São Paulo: Attar.
4. BIRMAN, Patrícia. 2003. *Religião e espaço público*. São Paulo: Attar.
5. BIZERRIL, José. 2007. *O retorno à raiz: tradição e experiência em uma linhagem taoísta no Brasil*. São Paulo: Attar.
6. CARNEIRO, Sandra de Sá. 2007. *A pé e com fé: brasileiros no moderno caminho de Santiago*. São Paulo: Attar.
7. GIUMBELLI, Emerson. 2002. *O fim da religião: dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França*. São Paulo: Attar.
8. ORO, Ari Pedro (org). 2007. *Religião e política no Cone Sul: Argentina, Brasil e Uruguai*. São Paulo: Attar.
9. PORTO, Liliana de Mendonça. 2007. *A ameaça do outro: magia e religiosidade no Vale do Jequitinhonha/MG*. São Paulo: Attar.
10. REINHARDT, Bruno Mafra Ney. 2007. *Espelho ante espelho: a troca e a guerra entre o neopentecostalismo e os cultos afro-brasileiros em Salvador*. São Paulo: Attar.
11. VELHO, Otávio (org). 2003. *Circuitos infinitos: comparações e religiões no brasil, Argentina, Portugal, França e Grã-Bretanha*. São Paulo: Attar.

Além destes volumes com a Attar, publicamos outros três em parceria com duas editoras universitárias:

1. BIRMAN, Patrícia & LEITE, Márcia P. (orgs.). 2004. *Um mural para a dor: movimentos cívico-religiosos por justiça e paz*. Porto Alegre: Editora da UFRGS.

2. LEWGOY, Bernardo. 2004. *O grande mediador: Chico Xavier e a cultura brasileira*. Bauru: EDUSC.
3. STEIL, Carlos Alberto; MARIZ, Cecília Loreto & REESINK, Mísia Lins (orgs). 2003. *Maria entre os vivos: reflexões teóricas e etnografias sobre aparições marianas no Brasil*. Porto Alegre: Editora da UFRGS.

Teoria antropológica e outras teorias

Ao longo do percurso das minhas linhas principais de pesquisa, fui redigindo textos de teoria antropológica ou sobre características da prática antropológica no contexto em que a vivencio como disciplina, com seu espaço de atuação demarcado. No texto “A racionalidade antropológica em face do segredo” mencionado anteriormente, levantei os dilemas da objetificação do outro, construído metodologicamente como “nativo” ou “informante”, aos quais regresssei várias vezes. Ressalto aqui, mais uma vez, o artigo “Antropologia: saber acadêmico e experiência iniciática”, publicado no *Anuário Antropológico/90* em 1993, em que defendo a expectativa do trabalho interno do etnógrafo, inclusive no plano espiritual, como resultado do encontro etnográfico. Esse trabalho se torna particularmente preeminente quando nossa “especialidade” científica se situa (como é o meu caso) no campo mais humanístico da vida cultural e social, tais como as práticas religiosas, artísticas e espirituais.

O artigo “A antropologia e o niilismo filosófico contemporâneo”, publicado no *Anuário Antropológico/86* em 1988, elabora uma posição para a prática antropológica em um contexto de crise civilizatória profunda, que naquele momento estava sendo expressa de um modo novo no livro de Gianni Vattimo *O fim da modernidade*. Meu alerta é de que a antropologia, que entrou de um modo enviesado no discurso moderno, termine por reproduzir o próprio niilismo do qual procura se distanciar no ato mesmo de estabelecer-se como uma disciplina moderna. Proponho, então, recuperar um humanismo antropológico, distinto do humanismo filosófico: enquanto este é inequivocamente monocultural e eurocêntrico, o humanismo da antropologia deve ser necessariamente policêntrico e baseado no diálogo intercultural. Este artigo foi publicado em espanhol no México, na revista *Alteridades*, em 1994.

Explorei ainda mais os dilemas do racionalismo, do niilismo, do distanciamento desumanizador e da objetificação do outro no artigo “Antropologia e esoterismo: dois contradiscursos da modernidade”, publicado na revista *Horizontes Antropológicos* em 1998. Procurei mostrar as raízes contramodernas do discurso antropológico que o fazem manter afinidades eletivas com a postura esotérica

clássica, especialmente com os perenialistas (René Guenon, Frithjof Schuon, Titus Burckhardt, Ananda Coomaraswamy e, mais recentemente, Antoine Faivre, continuador da cátedra e da perspectiva de Mircea Eliade), de modo a não perder de vista a dimensão viva dos símbolos sagrados, para além do seu lugar instrumentalizado como mero objeto de estudo ou de coleção.

Conforme tenho argumentado recentemente com o Encontro de Saberes, para além da disciplina antropológica, foi o lugar da espiritualidade que foi retirado da academia ocidental pós-humboldtiana. Esse modelo de saber sem experiência interior é questionado inequivocamente pela presença dos mestres e mestras que agora comparecem como docentes da disciplina Artes e Ofícios dos Saberes Tradicionais. Esses mestres são justamente os informantes e nativos clássicos da antropologia: xamãs, pajés, artesãos, brincantes, raizeiros, mateiros, conhecedores das técnicas tradicionais de plantio etc. O elo que a disciplina construiu com as suas comunidades coloca-a em um lugar emblemático para retomar a parte excluída da experiência acadêmica; aquela que Victor Turner expressou na sua análise do *Chihamba, the white spirit*: a “natureza de realidades que não podemos perceber por meio dos sentidos apenas”.

No campo teórico, procurei sempre incluir os debates caracterizados como específicos da teoria antropológica (invariavelmente escritos por antropólogos) no campo mais vasto de perspectivas exercitadas em outras disciplinas, por exemplo, a teoria literária, a filosofia, a psicanálise e muito particularmente os estudos culturais, que também visa unir (como advogo para o caso da antropologia) as ciências sociais com as humanidades.

Já nos anos de Queen's, segui de perto a produção, naquele tempo criativa e inovadora, do grupo de estudos culturais de Birmingham. Interessava-me especialmente sua perspectiva de articular pontos de vista oriundos de diversas disciplinas, como antropologia, sociologia, história, filosofia, literatura, cinema, artes, comunicação, psicanálise, marxismo e os incipientes estudos de gênero. Mais do que advogar pelos estudos culturais como se fossem um rival da antropologia (posição equivocadamente defendida por muitos antropólogos), procurei incorporar nas minhas etnografias (e o campo dos estudos culturais é também um campo etnográfico) a perspectiva teórica da articulação, que foi exercitada com especial profundidade por Stuart Hall.

Justamente para incentivar nos alunos de antropologia as articulações interdisciplinares, ofereci várias vezes matérias na linha dos estudos culturais na graduação e na pós. E, para além dos estudos culturais, procurei ofertar cursos que incluíssem as inovações teóricas dos estudos subalternos e pós-coloniais indianos. De fato, estive em Rice University em 1994, quando acabava de sair

o livro de Homi Bhabha *O local da cultura*. Estimulei os alunos a ler não apenas Bhabha, mas também Gayatri Spivak e Edward Said. Cinco anos depois, em Wisconsin-Madison, terminei o ensaio “O olhar etnográfico e a voz subalterna”, no qual procurei justamente (re)situar o lugar do discurso antropológico (tanto o hegemônico dos países centrais como sua reprodução no Brasil) à luz das discussões trazidas pelos estudos subalternos, pós-coloniais, e pela desconstrução derrideana. Publicado em 2001 na *Horizontes Antropológicos*, foi publicado em 2002 em espanhol na *Revista Colombiana de Antropología*. Foi ainda republicado, em um formato inteiramente revisado, em 2013, no livro *Crítica pós-colonial*, acrescido de uma seção teórica, com o título modificado – “O olhar etnográfico e a voz subalterna: para uma teoria da subalternidade e do luto cultural” –, onde desenvolvo o conceito de luto cultural esboçado na versão original.

Para a realização dessas intersecções teóricas de um campo maior, que inclui a antropologia, muito me enriqueceu o convívio próximo com Vicent Crapanzano, durante seu período de professor visitante na UnB em 1997, do qual fui tradutor simultâneo em um curso intensivo de Teoria Antropológica que ele proferiu ao longo de dois meses. Com Crapanzano, pude conversar sobre temas como a representação etnográfica e as teorias da literatura e da psicanálise, debatendo com ele autores como Sigmund Freud, Jacques Lacan, Mikhail Bakhtin, Walter Benjamin e teóricos similares, cuja obra discuti com os alunos em vários cursos.

Sobre as estratégias discursivas desenvolvidas na construção de etnografias, tive oportunidade de discuti-las com Steve Tyler no ano que passei como professor visitante na Universidade de Rice. Partindo de sua especialização nas línguas dravídicas da Índia, Tyler trouxe para essa discussão a distinção entre descrição e evocação. A fantasia de alcançar uma descrição realista do mundo do outro tenderia a reificar mais a atividade descritiva como algo que suprimiria a evocação, que segundo ele é a feição mais verdadeira (ainda que não exatamente como uma ciência empírica) da boa etnografia. Ao invés dessa polarização, defendi, em vários dos escritos mencionados, que a evocação não deve aparecer como uma alternativa oposta à descrição, mas como parte dela. De fato, as duas modalidades de representação se combinam, com maior ou menor intensidade, como atenção à tarefa específica de construção do artigo, livro ou ensaio a ser produzido. Assim como coloquei os cantos e poemas como sínteses expressivas das experiências dos quilombos, citei um poema de Haroldo de Campos no ensaio “As duas faces da tradição” como um dado empírico, capaz de descrever a realidade da reificação e do empobrecimento simbólico da vida contemporânea no Brasil causados pela produção cultural emitida pela televisão. E construí o artigo “A morte Nike”, publicado na revista *Universa* em 2000, dedicado a analisar o efeito do consumo

na vida subjetiva contemporânea, inteiramente em cima de uma sequência de aforismos, compostos como uma estratégia de intensificação dramática dos meus argumentos. Inspirei-me aqui também no estilo aforismático das extraordinárias *Teses sobre a filosofia da história*, de Walter Benjamin.

No extremo oposto da evocação, vários dos meus artigos em defesa das cotas raciais nos quais discuto o racismo e a exclusão racial no Brasil são colados ao máximo na descrição com base em dados empíricos, precisamente para dosar a evocação e com isso evitar acusações, por parte daqueles que se opõem às cotas, de excesso de subjetividade ou parcialidade. Por exemplo, na defesa da manutenção de 5% das cotas raciais na UnB em 2013 e 2014, colocada nas Considerações Finais do Relatório da Comissão de Reitoria e republicada com ajustes como “Uma proposta de continuidade das cotas raciais e das vagas para indígenas na Universidade de Brasília como complemento ao modelo de cotas de escola pública definida pela Lei Federal nº 12.711”, utilizei correlações entre dados estatísticos, construí simulações numéricas e procurei não apenas interpretar politicamente os retrocessos, mas também explicar, matematicamente, as contradições do modelo proposto. Também o livro *A política de cotas no ensino superior*, que fundamenta o *Mapa das ações afirmativas*, foi escrito como um trabalho estritamente científico, suspendendo qualquer discussão de cunho ideológico para defender o campo de estudos das cotas como um novo campo científico (tal como o reconhece o CNPq como sendo próprio da produção de um INCT) na área das ciências sociais aplicadas no Brasil.

Enfim, concebo as estratégias discursivas como parte do esforço conceitual exatamente porque elas não estão separadas dos paradigmas teóricos que escolhemos. Em alguns casos, sigo a vertente iluminista da antropologia como uma disciplina das ciências sociais; em outros, situo-me no polo das humanidades em sentido amplo e sigo a sua vertente romântica, com suas afinidades com a filosofia, a literatura e as artes.

Culturas populares, tradições orais e cultura de massa

Outra linha de pesquisa que desenvolvo desde os anos do Inidef refere-se à conceituação das culturas tradicionais, a cultura popular urbana e a indústria cultural. O primeiro texto teórico que escrevi sobre o tema foi “Folklore: ciência o area de estudos?”, publicado na Venezuela na *Revista Inidef*, em 1980. Nele, analisei as especificidades da abordagem antropológica para o folclore, análise esta que pude ampliar no período do doutorado em Queen’s. Regressei ao Brasil em janeiro de 1985 com uma Bolsa de Produtividade em Pesquisa do CNPq com o projeto de assumir a direção do então Instituto Nacional do Folclore (INF)

do Rio de Janeiro. A ideia seria consolidar um novo momento do INF e dos estudos das culturas tradicionais no Brasil, aproximando a visão dos folcloristas da visão da academia, principalmente através dos programas de pós-graduação em antropologia, sociologia, história, literatura, artes e comunicação. Após seis meses no instituto, desloquei-me para o Departamento de Antropologia da UnB, de onde continuei em contato com os temas do instituto. Em 1987, apresentei uma atualização da minha abordagem teórica em um seminário internacional do Inidef em Caracas e, em 1988, pude ampliá-lo em um seminário de grande repercussão organizado pelo INF.

Meu ensaio “O lugar da cultura tradicional na sociedade moderna” apareceu em uma publicação do INF de 1992, *Folclore e cultura popular: as várias faces de um debate*, que pode ser considerada um marco na área, tendo alcançado uma segunda edição em 2000. De fato, sua primeira versão foi publicada em espanhol em 1991, simultaneamente na Venezuela, com o título de “Las dos caras de la tradición”, e logo depois nos Estados Unidos, em Stanford, na revista *Nuevo Texto Crítico*. Este mesmo ensaio apareceu, em uma versão ampliada daquele de 1992, na revista *Dados*, do IUPERJ. Foi ainda publicado em espanhol no México, como “Las dos caras de la tradición”, no livro *Cultura y pospolítica*, organizado por Néstor Canclini, em 1995. Finalmente, foi republicado, em uma versão revisada e reduzida, na revista *O Percevejo*, da Pós-Graduação em Artes Cênicas da UNIRIO, em 2000. Um artigo complementar a ele, com o título de “Tradizione folclorici o industria culturale?”, apareceu em italiano na revista *La Ricerca Folclorica* em 1993. Outro texto próximo, com o título de “La presencia de las tradiciones folklóricas en la industria cultural” apareceu na Argentina em 1994. Resumindo, consolidei uma primeira abordagem teórica para este tema em um conjunto de ensaios que apareceram em dez publicações, sete delas com algumas diferenças textuais, em seis países e em três idiomas. Destaco-o como um dos textos que influenciou significativamente uma das áreas de estudos a que me dediquei.

O campo das culturas populares se fundiu, na minha trajetória docente e de pesquisa, com os da etnomusicologia e da antropologia da arte, disciplina que criei e ministrei várias vezes em alternância com estudos afro-brasileiros e antropologia da religião. Menciono dentro desse campo difuso o ensaio “O jogo das bolinhas de vidro: uma simbólica da masculinidade”, que publiquei no *Anuário Antropológico* em 1990 e que ainda é vigente em alguns espaços de estudos de gênero e de masculinidade no Brasil, apesar de seu tema cruzar as dimensões do jogo, da infância e da estética material, próximas dos escritos de Walter Benjamin.

Na década seguinte aos textos sobre cultura popular acima citados, dediquei-me mais aos escritos de etnomusicologia, estudos afro-brasileiros e antropologia da religião. Um avanço na minha conceituação do tema apareceu nos dois textos que resultaram de minhas conferências na Espanha para o Congresso da Sociedade Iberoamericana de Etnomusicologia em 2002 – “La etnomusicología en tiempos de canibalismo musical” e “World music: el folklore de la globalización?” –, publicados em 2003 e republicados em 2004. Ainda na linha dos argumentos críticos em defesa das culturas populares, publiquei o ensaio “Imperialismo cultural hoje: uma questão silenciada”, na *Revista USP*, em 1977, que marcou minha posição nos debates dessa área, de um modo análogo aos que marquei, em outro espaço intelectual, com meus ensaios sobre canibalização e espetacularização.

O canibalismo como atitude predadora perante as tradições populares foi outro tema que explorei, estimulado inclusive pelas discussões com os alunos em sala de aula, quando criei a disciplina Tradições Culturais Brasileiras. O primeiro texto nessa linha de argumentação foi “Metamorfoses das tradições performáticas afro-brasileiras: de patrimônio cultural a indústria de entretenimento”, publicado no livro *Celebrações e saberes da cultura popular*, em 2003. Nele, discuto o novo momento de exploração das tradições culturais através do processo de expropriação, até então justificado pelo celebrado discurso modernista da antropofagia, que submeto a uma crítica à luz da canibalização, silenciadora e desempoderadora do lugar dos mestres e das mestras tradicionais. Este ensaio foi publicado em espanhol no livro *Proyectar imaginarios*, pela Universidade Nacional da Colômbia, e republicado, em segunda edição, em 2006.

Em 2005, participei da primeira mesa de discussão do I Seminário Nacional de Políticas Públicas para as Culturas Populares, organizado pelo Ministério da Cultura, o qual reuniu em Brasília em torno de 600 mestres e mestras das culturas populares de todo o país. Defendi, naquela ocasião, a necessidade de incluir os mestres e as mestras como docentes das universidades, baseado nos argumentos que eu havia desenvolvido quando da reivindicação das cotas para estudantes negros e indígenas. Uma versão resumida da minha conferência foi publicada no livro sobre o seminário: *Culturas populares: contra a pirâmide de prestígio e por ações afirmativas*. Tanto a edição como o título deste texto estiveram a cargo dos organizadores do volume.

O I Seminário abriu um novo campo político e intelectual de conceituação e de demandas por cidadania e apoio às culturas populares no Brasil. A partir daquele evento, cresceu minha participação nesse processo, que assumi paralelamente à reivindicação das cotas. Conseqüentemente, fui convidado pelo MinC para escrever a ementa do II Seminário Nacional, que, também sob minha sugestão,

incluiu o I Seminário Sul-Americano das Culturas Populares. Este segundo evento congregou em Brasília, em 2006, mais de mil mestres e mestras, tendo sido, de longe, o maior encontro das culturas populares da história do Brasil. Os dois seminários simultâneos reuniram, em um discurso unificado de afirmação, mestres das agrupações folclóricas, artesãos, quilombolas, mestres de ofícios, pajés e xamãs indígenas, líderes das religiões de matriz africana e mestres das tradições devocionais afro-brasileiras, como congado e reisados. Minha conferência nesse evento consistiu em uma ampliação e aprofundamento do quadro teórico que eu havia proposto no artigo das Metamorfoses. Com o título de “Espetacularização e canibalização das culturas populares”, apareceu no livro do II Seminário, em 2008, tendo sido republicado, no mesmo ano, no livro *Latinidade da América Latina*. Foi publicado também, em uma versão revisada e ampliada, na *Revista Antropológicas*, da Universidade Federal de Pernambuco, em 2010.

Tendo a discussão das culturas populares ganhado grande efervescência, em 2006, participei da formulação, no MinC, do II Seminário Sul-Americano das Culturas Populares. Articulei que sua sede fosse em Caracas, no Centro da Diversidade Cultural, instituição criada como transformação e continuidade do Inidef, onde iniciei meus estudos das culturas populares latino-americanas. Como no caso do II Seminário Nacional, de novo redigi a ementa do II Seminário Sul-Americano, que reuniu mestres, grupos, gestores e pesquisadores do Brasil, da Venezuela, da Argentina, do Paraguai, da Bolívia, do Equador e da Colômbia. Sugeri também que retirássemos do encontro uma Carta Sul-Americana das Culturas Populares que refletisse a dimensão continental das demandas dos mestres e das mestras tradicionais que motivaram todo esse grande movimento das sociedades e dos Estados. Transcrevo o Preâmbulo que redigi para a publicação da carta como apêndice ao meu artigo na *Revista Antropológicas*:

a *Carta Sul-Americana das Culturas Populares* foi preparada e redigida durante o II Encontro Sul-Americano das Culturas Populares realizado em Caracas entre os dias 25 e 28 de novembro de 2008. Sugeri à Secretaria da Identidade e da Diversidade (SID) do Ministério da Cultura a preparação desta Carta durante o Encontro justamente para retomar o interesse no tema e atualizar as propostas contidas na *Carta do Folclore Americano*, também redigida em Caracas por uma reunião de expertos convocada pela Organização dos Estados Americanos (OEA) há exatamente 38 anos entre os dias 25 e 27 de novembro de 1971. Uma diferença marcante entre os dois documentos é a sua autoria: enquanto a Carta de 1971 foi preparada exclusivamente por pesquisadores e gestores de organismo estatais e internacionais, o protagonismo dos mestres e mestras é acentuado logo no início da presente Carta.

Ao longo dos três dias do Encontro, duas equipes de Relatoria e Sistematização (uma brasileira e uma venezuelana) e vários de nós, pesquisadores, fomos registrando as frases e proposições ditas pelos mestres e mestras presentes. Ouvimos e anotamos as perspectivas de xamãs, artesãos, mestres de tradições musicais, músicos, cantores e dançarinos. Após várias reuniões de relatoria, compilamos e organizamos literariamente os fragmentos por nós recolhidos. A forma atual da Carta, sintética, consistente e equilibrada, reflete uma negociação complexa, que culminou com o acolhimento e a harmonização de pontos de vista nem sempre coincidentes dos artistas, dos representantes das instituições estatais e dos pesquisadores presentes. Em todas as proposições da Carta está presente, ainda que adaptada a bem do consenso geral, a voz de pelo menos um mestre ou mestra de algum dos países do nosso continente.

Sempre existiu, desde o século passado, em várias cidades da América do Sul, encontros internacionais de representantes de todas as formas de arte erudita do nosso continente – de escritores, de compositores, de artistas plásticos, de dançarinos, de dramaturgos, de poetas. Vários manifestos e declarações coletivas de ordem estética e/ou política foram produzidos nesses encontros. Todavia, esta Carta é o primeiro manifesto sul-americano em defesa das culturas populares que foi redigido conjuntamente e a partir das vozes dos próprios mestres e artistas das expressões culturais tradicionais do nosso continente.

A Carta Sul-Americana das Culturas Populares foi lida oficialmente por um grupo de mestres, mestras, artistas, pesquisadores e representantes das instituições responsáveis pelo II Encontro no Centro da Diversidade Cultural, em Caracas, durante um concerto de músicas tradicionais dos países participantes, na noite do dia 28 de novembro de 2008.

O marco conceitual e político gerado nesses encontros, de 2005 a 2009, permitiu que ousássemos finalmente um salto inédito no nosso mundo acadêmico: a inclusão dos mestres e das mestras tradicionais como docentes nas universidades. Esse salto somente foi possível devido a duas frentes de inovação e intervenção políticas e acadêmicas abertas simultaneamente durante a década passada: a abertura de cotas para negros e indígenas nas universidades e a instalação, pelo CNPq, do INCT de Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa na UnB.

A campanha das cotas

Em 1999, um novo tema surgiu no meu horizonte acadêmico, que me mobilizou intensamente por toda a década seguinte e que continua demandando de mim considerável atenção e interesse, tanto como pesquisador quanto como cidadão com atuação na esfera pública: a questão das cotas para negros e indígenas. A ausência de negros no ambiente acadêmico da UnB foi ficando patente ao longo

da minha primeira década como professor. Finalmente, tornou-se crítica, do ponto de vista de quem ensinava relações raciais e lia com os alunos os autores negros, como Abdias do Nascimento, Clóvis Moura e Guerreiro Ramos, quando, em 1998, ocorreu um incidente que me levou a uma redefinição geral do meu lugar na antropologia brasileira. O primeiro aluno negro a entrar no nosso doutorado em vinte anos, que havia me escolhido para ser seu orientador, foi reprovado em uma matéria obrigatória logo no primeiro semestre, em circunstâncias que ambos consideramos inaceitáveis. Arivaldo Lima Alves solicitou seguidas revisões de menção: primeiro, diretamente com o professor; diante da sua recusa, solicitou revisão ao departamento; outra recusa e passou ao Instituto de Ciências; diante da terceira recusa, dirigiu-se ao decanato de Pós-Graduação e Pesquisa; mais uma vez negado o seu pedido, ele dirigiu-se então à instância acadêmica máxima da universidade, o Conselho de Ensino, Pesquisa e Extensão (Cepe), que finalmente deliberou, após traumáticos dois anos, pela sua aprovação na disciplina.

Esse conflito, conhecido como Caso Ari, conta com uma vasta literatura descritiva e interpretativa. O próprio Ari (nome pelo qual é conhecido entre os amigos e colegas) publicou um ensaio profundo e já histórico sobre seu trauma na UnB, intitulado “A legitimação do intelectual negro no meio acadêmico brasileiro: negação de identidade, confronto, ou assimilação intelectual?”, na revista *Afro-Ásia*, em 2001. Com esse artigo, inaugurou, com a voz própria de um doutorando negro, a discussão acadêmica e política sobre a ausência de negros na antropologia brasileira. Mais ainda, seu texto trouxe, provavelmente pela primeira vez nesse espaço controlado da produção acadêmica indexada e produtivista, a expressão do sofrimento de sua condição negra de exclusão, isolamento e discriminação no interior da academia historicamente branca no Brasil. Felizmente, apesar do trauma e do enorme conflito que enfrentou, Arivaldo Lima Alves conseguiu terminar seu doutorado e atualmente é professor titular da Universidade do Estado da Bahia. Foi no auge da crise provocada pelo Caso Ari que decidi propor cotas para negros na UnB. O debate das cotas articulou estudantes e professores, negros, brancos e indígenas, bem como entidades do Movimento Negro e do Movimento Indígena, e conduziu inclusive à criação de um coletivo de estudantes negros, o EnegreSer. Foi, deste modo, uma resposta política a um caso concreto: se resultava tão difícil manter um único aluno negro no nosso programa, então era preciso garantir cotas de pelo menos 20% das vagas para que os estudantes negros pudessem também ter o direito a uma parte delas nas universidades públicas e alguns deles pelo menos pudessem concluir seus cursos sem traumas nem discriminações.

A situação de excepcionalidade da condição de Arivaldo como doutorando naquele momento levou-me a colocar a pergunta pelo número de negros no quadro de docentes da UnB. Para responder a esta pergunta, cuja resposta não estava nem na literatura científica nem nos documentos oficiais do Estado, decidi realizar um censo de identificação, pois a sensação era de que eles eram muitos poucos. Identifiquei 15 em um contingente de 1.500 professores. Essa contagem foi repetida por dois colegas negros, que chegaram ao mesmo número. 1% de docentes negros era um número tão insignificante estatisticamente que não mudaria sem uma política contundente de inclusão racial na docência – como de fato ainda não mudou até hoje, mesmo após a formidável expansão do corpo docente possibilitada pelo Programa ReUni.

Anos depois, ao aprofundar esses estudos iniciais, pude afirmar com segurança que o Brasil conta, ainda hoje, com um índice menor de professores negros nas universidades públicas do que contava a África do Sul em plenos dias do *apartheid*. Foi por isso que, em 1999, decidi propor cotas para negros e indígenas na graduação. Em 2000, coordenei uma pesquisa articulada com outras quatro universidades – Universidade Federal da Bahia (UFBA), Universidade Federal do Maranhão (UFMA), Universidade Federal do Paraná (UFPR) e Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) sobre a porcentagem de alunos negros da graduação. Os resultados dessa pesquisa foram publicados, em 2002, no ensaio “Exclusão racial no ensino superior: um caso de ação negativa”, no livro *O negro na universidade*, que foi o embrião de meus argumentos sobre o tema. Paralelamente, ampliei o censo dos professores negros, com ajuda dos colegas negros de outras doze universidades, e cheguei a outra constatação dramática: a porcentagem de 1% da UnB não era a pior situação nacional. A exclusão racial na docência é, na minha compreensão, o fato que organiza toda a plataforma de argumentos em favor das cotas: é preciso ampliar urgentemente essa porcentagem de 1% e, para tanto, é preciso acelerar a política de cotas na graduação, no mestrado e no doutorado; e da docência chegaremos à carreira de pesquisador do CNPq.

Após mais de três anos de debates, construí, em parceria com Rita Segato, o texto da proposta de cotas da UnB, o qual alcançou uma grande difusão nacional. Finalmente, conseguimos aprovar as cotas no Cepe em 6 de junho de 2003. A UnB foi a primeira universidade brasileira a discutir uma proposta de cotas em seu ambiente acadêmico; e foi também a primeira instituição federal a aprová-la, consagrando-se como referência nacional sobre o tema. Com a aprovação na UnB e a expansão do debate, tanto no meio acadêmico como nos meios de comunicação e na sociedade em geral, meu trabalho reflexivo sobre este tema também cresceu consideravelmente e fui desenvolvendo uma área de pensamento

inteiramente nova, dadas as características específicas da situação racial nas universidades brasileiras: a teoria das cotas. Os ensaios em sucessão que escrevi nesse período foram suscitados pela urgência em fundamentar essa intervenção sem precedentes na perspectiva das ciências sociais brasileiras. Não encontrei, naquela época, nenhuma análise ou sequer reconhecimento, por parte de nenhum representante das nossas ciências sociais, jovem ou sênior, acerca da exclusão racial extrema. Essa consciência da inconsciência acadêmica coletiva acerca do nosso predicamento racial me conduziu a escrever, em 2003, a seguinte reflexão:

E nossa academia não se vê racializada, ou melhor, não se quer ver. No que me diz respeito, encontro enorme dificuldade, desde já alguns anos, em discutir esse tema com a maioria dos colegas brancos, que não se vêem partícipes de um mundo racialmente excludente: crêem apenas que vivem no mundo do saber, do mérito, da ciência, da verdade – em um mundo sem cor, afinal, ainda que exclusivamente branco (“As ações afirmativas como resposta ao racismo acadêmico e seu impacto nas ciências sociais brasileiras”: 314 (*Teoria e Pesquisa*, Nos. 42 & 43, jan/jul, 303-340, UFSCAR, 2003).

Iniciamos o movimento das cotas a partir da nossa experiência de combate ao racismo acadêmico, com uma conceituação teórica e uma proposta inteiramente brasileiras. É significativamente distinto, portanto, dos outros modelos que o antecederam, como os da Índia, dos Estados Unidos, da Malásia e da África do Sul. Tornou-se, ao lado desses, referência internacional (com reflexo especial na América Latina) e seu local de surgimento foi a UnB. Sua gênese remete muito particularmente ao Departamento de Antropologia. Além disso, pesquisadores de diversos países vieram ao Brasil, já a partir de 2003, com o intuito de estudar o nosso sistema de ações afirmativas.

As dezenas de debates sobre cotas de que participei na UnB, entre 1999 e 2003, foram duplicadas fora dela, na medida em que fui chamado a contribuir para a luta das cotas em várias outras universidades. Entre 2000 e 2006, fui convidado para proferir conferências e participar de seminários em defesa das cotas nas seguintes universidades:

Universidade de Brasília
 Universidade Católica de Brasília
 Centro Universitário de Brasília (Ceub)
 Universidade Federal de Goiás
 Universidade Estadual de Goiás
 Universidade Federal de Mato Grosso
 Universidade Estadual de Mato Grosso – Campus Cáceres
 Universidade Estadual de Mato Grosso – Campus Tangará da Serra

Universidade Federal de Minas Gerais
Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais
Universidade Federal do Espírito Santo
Universidade Federal de São Carlos (UFSCAR)
Universidade Estadual Paulista (Unesp)
Universidade Estadual de Campinas (Unicamp)
Pontifícia Universidade Católica de Campinas
Universidade Federal do Paraná
Universidade Estadual de Londrina
Universidade Estadual de Maringá
Universidade Federal de Uberlândia
Universidade Federal de Santa Catarina
Universidade Federal do Rio Grande do Sul
Universidade Federal de Santa Maria
Universidade Federal do Rio de Janeiro
Universidade Estadual do Rio de Janeiro
Universidade Federal Fluminense
Universidade Federal da Bahia
Universidade Estadual da Bahia
Universidade Federal de Pernambuco
Universidade Federal de Alagoas
Universidade Federal da Paraíba
Universidade Federal do Rio Grande do Norte
Universidade Federal do Ceará
Universidade Estadual do Ceará
Universidade Federal do Maranhão
Universidade Estadual do Maranhão – Campus Imperatriz
Universidade Federal do Pará
Universidade Federal do Amazonas
Universidade Feevale (Novo Hamburgo)

Além de debates e conferências nessas universidades, incluindo apresentações para reitores nos Conselhos Universitários de seis universidades, a discussão das cotas me levou a várias outras instituições públicas e associações científicas, tais como Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência (SBPC), em três ocasiões; Fundação Joaquim Nabuco; Câmara Legislativa do Distrito Federal; Assembleia Estadual do Maranhão; Secretaria de Ciência e Tecnologia do Estado Rio de Janeiro; Senado Federal; Câmara Legislativa Federal.

O debate das cotas alcançou o espaço público e mobilizou a intelectualidade brasileira intensamente. Uma parte da comunidade acadêmica reagiu negativamente ao crescimento rápido e surpreendente do número de universidades que aderiram, o que suscitou inúmeros debates em jornais, rádios, televisão, revistas de divulgação e até mesmo revistas acadêmicas, como foi o caso de um número especial de *Horizontes Antropológicos* do qual participei. Em 2006, um grupo de acadêmicos lançou um manifesto contrário às cotas, o que me levou a organizar, com a rede de apoiadores, um manifesto em favor das cotas. Mais acirrado se tornou o debate a partir de então, até que, em 2008, outro manifesto contrário foi lançado. E mais uma vez coordenei um segundo manifesto, que foi bem mais longo que o primeiro e alcançou de fato a dimensão de um ensaio, com fundamentação histórica, sociológica, demográfica, cultural e jurídica.

Mencionei mais acima o ensaio “Mestiçagem e segregação”, que escrevi em 1998, no contexto do centenário da abolição. Coincidentemente, vinte anos depois, solicitei a audiência e entreguei, com os demais organizadores, o manifesto “120 anos da luta pela igualdade racial no Brasil: manifesto em defesa da justiça e constitucionalidade das cotas” ao presidente do Supremo Tribunal Federal, em 13 de maio de 2008. Este documento foi publicado como um livreto, primeiro pela Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (Seppir) em 2008, e em uma segunda edição, em 2009, à qual acrescentei um Posfácio autoral, destinado a adiantar novos argumentos como resposta à ação de Descumprimento de Preceito Fundamental (ADPF) nº 186, protocolada pelo Partido Democratas, contra o sistema de cotas implementado pela UnB em 2004. Neste texto mencionei pela primeira vez o INCT de Inclusão, que havia sido instalado naquele mesmo mês de agosto de 2009.

Em 2010, participei de audiência pública sobre a constitucionalidade do sistema de cotas realizada no Supremo Tribunal Federal em 3, 4 e 5 de março. Coube-me o papel de falar como arguido, tendo tido a tarefa de defender o modelo de cotas da UnB implementado no segundo vestibular de 2004, que motivou a referida ADPF contra a UnB. Transcrevo aqui um excerto do texto que li na audiência destinado a justificar a necessidade de cotas raciais, que não devem ser reduzidas a cotas sociais, como até hoje defendem muitos cientistas sociais:

no ano 2000, já como parte da formulação da proposta de cotas, realizamos dois censos de identificação de importância estratégica para a defesa da necessidade das cotas para negros. O primeiro censo foi dedicado a saber a quantidade de professores negros existentes na universidade. Sem muita dificuldade, constatamos que a UnB tinha apenas 15 professores negros no seu quadro

de 1.500 docentes. Ou seja, 40 anos após ter sido criada como proposta de modernização do Ensino Superior no Brasil, a UnB apresentava um perfil de extrema desigualdade racial, 99% dos seus professores eram brancos e apenas 1% eram negros, em um país em que os negros eram então 48% da população nacional.

Outro censo realizado simultaneamente visava identificar a porcentagem de estudantes negros pobres na UnB, justamente para testar a hipótese das chamadas cotas sociais. A UnB contava naquele momento com 20 mil estudantes de graduação e, desses, 400 residiam na Casa do Estudante da UnB – CEU. Reconhecidamente ali residiam 2% de estudantes de renda mais baixa da universidade. Para a nossa grande surpresa, havia apenas dez estudantes negros brasileiros no CEU – ficando fora da contagem, obviamente, os estudantes africanos que lá residiam.

Se a tese de que os estudantes negros estariam incluídos entre os pobres fosse correta, e por este motivo as quotas raciais não seriam necessárias, deveriam existir pelo menos 180 estudantes negros residentes na casa do estudante, porém não era isso que acontecia. Ao invés de 48%, apenas 2,5% dos estudantes mais pobres eram negros. Em outras palavras, se a desigualdade social explicasse a hierarquia racial brasileira, os negros não poderiam ser tão poucos, numericamente, justamente na faixa dos estudantes mais carentes. Na verdade, seguindo a pirâmide geral da desigualdade brasileira, eles deveriam ser maioria nessa faixa de renda. Como me acaba de informar o especialista professor Mário Theodoro, a maioria dos negros pobres não chega ao final do segundo grau. A constatação da exclusão racial, nos dois extremos da hierarquia acadêmica, foi decisiva para fundamentar a necessidade de quotas para negros na UnB.

Esta apresentação no STF foi publicada como “Uma defesa do sistema de cotas para negros na Universidade de Brasília e no ensino superior em geral”, nos *Cadernos de Inclusão*, do INCTI, em 2014.

Finalmente, em abril de 2012, o STF julgou e aprovou por unanimidade a constitucionalidade das cotas raciais nas universidades brasileiras. Testemunhei a resolução, em escala nacional, de uma campanha intelectual e política que iniciamos na UnB em novembro de 1999. E, em agosto de 2012, o Congresso Nacional aprovou a Lei de Cotas, que tornou obrigatórias as cotas para escola pública, com subcotas parciais para estudantes de baixa renda e para negros e indígenas em todas as instituições federais de ensino superior (universidades e institutos federais). Além de vencer a investida reacionária contra as cotas na UnB, assistimos à generalização da nossa política de cotas étnicas e raciais para todo o conjunto das universidades federais.

Em 6 de junho de 2013, coordenei um seminário para celebrar os Dez Anos de Cotas na UnB, o qual foi realizado no auditório da reitoria, no mesmo onde as cotas foram aprovadas em 6 de junho de 2003, exatamente dez anos antes. Logo após esse seminário, fui nomeado pelo reitor para formar parte da comissão institucional encarregada de produzir um relatório dos dez anos da política de cotas na UnB e propor as características do seu modelo de continuidade. Redigi a parte analítica e interpretativa do relatório final, intitulado “Análise do sistema de cotas para negros da Universidade de Brasília”, realizado pelo Decanato de Ensino e Graduação e pelo Cespe em dezembro de 2013. Formulei o modelo de continuidade das cotas raciais na UnB como mecanismo para compensar os retrocessos introduzidos pela Lei Federal de Cotas. Após três reuniões, finalmente, em 3 de abril de 2014, a UnB aprovou a continuidade do seu sistema de cotas raciais irrestritas, isto é, independente de renda ou de origem da escola, se pública ou privada. Essa aprovação colocou a UnB pela segunda vez como vanguarda nacional na política de cotas no ensino superior. A primeira vez foi quando aprovou cotas raciais – posto que a Uerj, a Universidade Estadual do Norte Fluminense (Uenf) e a Universidade do Estado da Bahia (Uneb) haviam aprovado cotas de escola pública e de recorte de renda, com subcotas para negros; e a segunda, quando sinalizou as limitações da Lei Federal de cotas, que opera exatamente como uma mistura dos modelos das três universidades estaduais acima citadas. Assim, a UnB é a única universidade brasileira que continua oferecendo 5% de cotas raciais irrestritas, além dos 50% que deve oferecer por lei.

Ainda no campo das cotas, outro avanço ocorreu na UnB em 2013, quando foram aprovadas cotas para negros e indígenas na pós-graduação da antropologia. Após uma década, pude ver realizada a proposta de cotas na pós-graduação que havia formulado em 2003, no artigo “Ações afirmativas para negros na pós-graduação, nas bolsas de pesquisa e nos concursos para professores como resposta ao racismo acadêmico”, publicado no livro *Educação e ações afirmativas* – o qual, revisado mais tarde, foi convertido em capítulo do meu livro *Inclusão étnica e racial no Brasil*.

Participei da comissão de formulação do modelo de cotas na pós-graduação da antropologia e participo da Comissão de Acompanhamento do nosso programa de ações afirmativas. Finalmente, resalto que foi a campanha das cotas que possibilitou a minha participação, em 2008, do Edital dos INCTs do CNPq e a instalação, em 2009, na UnB, do INCT de Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa que coordeno. Conseguimos instalar o tema das cotas como um dos temas de pesquisa estratégicos para o país.

Inclusão étnica e racial no ensino superior

Os anos da proposta de cotas foram não apenas de grande participação na esfera pública, como também de intensa produção intelectual, visto que fui convocado a gerar uma conceituação específica para o caso brasileiro que pudesse servir inclusive de resposta aos inúmeros questionamentos que iam surgindo acerca da viabilidade, da justiça e da eficácia de um sistema de cotas raciais nas nossas universidades. Minha produção para os meios de divulgação em jornais e revistas foi considerável, complementada por centenas de entrevistas em rádios e canais de televisão. Meu primeiro artigo acadêmico sobre as cotas apareceu na *Revista Sociedade e Cultura*, da Universidade Federal de Goiás, em 2001, com o título “As propostas de cotas para negros e o racismo acadêmico no Brasil”, e pode ser considerado um contraponto direto ao “Mestiçagem e segregação”, de 1988. Com este termo, questionei a tradição das ciências sociais no Brasil, que sempre se dedicaram a estudar as relações raciais tais como elas operam “na sociedade”, porém sem jamais incluir os espaços dos *campi* universitários como instâncias da sociedade em que também operam relações raciais pautadas pela desigualdade, discriminação e exclusão. O racismo acadêmico é o conceito-chave, para mim, que organiza e fundamenta a necessidade imperiosa e inadiável das cotas em todos os níveis – graduação, mestrado, doutorado, docência e carreira de pesquisador. Considero-o como o equivalente, em gramática intelectual e política, para o Brasil, da discussão acerca do modo como o sistema do *apartheid* na África do Sul, o sistema de abjeção das castas sofridos pelos dalits na Índia e o sistema de segregação racial nos Estados Unidos moldaram os sistemas universitários racistas desses três países, com seus reflexos negativos até os dias de hoje.

Entre 2002 e 2004, dediquei-me intensamente à produção de textos sobre o assunto, ao mesmo tempo em que palestrava nas universidades acima citadas. Logo, em 2005 publiquei o livro *Inclusão étnica e racial no Brasil*, que foi lançado na I Conferência Nacional para a Promoção da Igualdade Racial. Nesta obra, que se esgotou em menos de um ano, procurei estabelecer um marco argumentativo o mais consistente possível para o campo das ações afirmativas no Brasil.

Preparei uma segunda edição revisada do livro, lançada em 2006 e acrescida de um capítulo, no qual comparo esse campo no Brasil com os casos dos países que nos precederam nas políticas de ações afirmativas, como Índia (o primeiro), Estados Unidos, África do Sul e Malásia. Discorri também sobre os temas principais que suscitam polêmicas acerca dessa política até hoje, como a identificação dos cotistas (autoclassificação, fotografias, entrevistas e negritude atribuída) e a complexa discussão acerca da meritocracia. Produzi então um livro que se tornou referência em uma área nova, para cuja formação contribuí desde o

início, visto o meu engajamento na formulação e implementação dos sistemas de cotas em várias universidades. Como mostrarei em seguida, o campo das ações afirmativas consolidou-se como uma área das ciências sociais aplicadas justamente com a aprovação do INCT de Inclusão em 2009.

O INCT de Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa

Em agosto de 2009, instalei na UnB o Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia de Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa. Articulei uma rede até então dispersa de pesquisadores de todo o país que haviam se dedicado à reflexão e à implementação das ações afirmativas em suas universidades. Para além dos recursos concretos que se tornaram disponíveis para a continuidade e ampliação das nossas pesquisas, uma conquista fundamental da aprovação do nosso INCT foi o reconhecimento, por parte do CNPq, de que o tema da inclusão étnica e racial nas universidades deve ser colocado entre os temas considerados estratégicos para a nação, ao lado de outros das ciências sociais aplicadas, como violência e segurança pública, pluralidade cultural brasileira, estudos das metrópoles, violência e cidadania.

Paralelo à sua instalação física na UnB, o INCT implicou uma intensa, contínua e complexa articulação institucional, à qual tenho me dedicado diariamente desde então e que é, acredito, equivalente, em dedicação de tempo, às tarefas de direção de um instituto ou faculdade. Citarei brevemente as principais linhas de pesquisa que desenvolvo, além do meu trabalho de coordenador do instituto.

Observatório das ações afirmativas

A justificativa fundamental para a instalação do INCT foi constituir um observatório capaz de alimentar um banco de dados o mais completo possível sobre as ações afirmativas, que, até a aprovação da Lei Federal de Cotas de 2012, já haviam sido implementadas em 123 universidades. Esse acompanhamento da política pública de cotas é de interesse tanto para a academia quanto para as instituições do governo relacionadas com o tema, em particular o Ministério da Educação. Para realizar essa tarefa, construí a rede de pesquisadores em uma dúzia de universidades, que inclui também pesquisadores do Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (Ipea) e do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). Cito, desta linha de pesquisa do instituto, dois resultados intelectuais de maior peso que produzi: o *Mapa das ações afirmativas* e o livro *A política de cotas no ensino superior*. O mapa exigiu mais de dois anos entre a concepção e a realização final; e o livro exigiu outro tanto de tempo e esforço.

Em meio ao trabalho de sintetizar os modelos de ações afirmativas de todas as universidades brasileiras para consolidar o banco de dados do instituto foi que concebi, no segundo semestre de 2010, a ideia de construir um mapa das ações afirmativas contendo a lista das universidades com cotas que havíamos confeccionado nos anos anteriores. Como toda peça cartográfica, a primeira utilidade do mapa é identificar e localizar as cidades que abrigam um ou mais *campi* de IES com ações afirmativas. Essas cidades estão listadas também fora do mapa, divididas por região, com a identificação das instituições nelas situadas. Em outra lista, externa ao mapa, estão identificadas, também por região, todas as IES que já implementaram essas políticas de inclusão, com uma descrição condensada, porém precisa, dos sistemas de cotas e demais ações afirmativas que elas utilizam. Os jovens secundaristas que aspiram ingressar no ensino superior público por meio das ações afirmativas (negros, indígenas, quilombolas etc.) poderão olhar para os ícones ao lado das cidades e conhecer as características dos sistemas vigentes em todas as IES listadas.

Fora do mapa se encontra também um quadro sintético, de interesse primordial para a pesquisa, com o número total de cidades, número total de IES e número de IES que oferecem ações afirmativas para cada categoria de sujeitos – negros, indígenas, escola pública etc.

Uma vez concebido e executado o mapa, o passo seguinte foi identificar as regularidades dos sistemas implementados, para além de seus detalhes secundários, o que me levou a conceituar os quatro tipos de ações afirmativas (cotas, subcotas, vagas e bônus). Ao mesmo tempo, listei as categorias de sujeitos (negros, indígenas e outros) a quem se destinam as políticas de inclusão acima tipificadas.

O próximo passo foi experimentar com modelos teóricos que permitissem a redução dessa diversidade desafiadora a princípios gerais, com os quais pudéssemos operar e estabelecer comparações, em um nível mais formal e abstrato, para além das especificidades e dos detalhes secundários. Lançando mão da linguística estrutural ou semiologia (cuja origem está na obra de Ferdinand de Saussure, com contribuições marcantes de Roland Barthes e Claude Lévi-Strauss), foi possível definir os tipos de ação afirmativa como a dimensão paradigmática dessa estrutura e os sujeitos de ação afirmativa como a dimensão sintagmática. Para a criação do sistema de signos propriamente dito, inspirei-me na semiótica de Charles Sanders Peirce.

O estruturalismo me permitiu mostrar discursivamente os sistemas implementados pelas IES como uma linguagem de políticas de inclusão que articula sistematicamente tipos de ações afirmativas com categorias de sujeitos. Os ícones foram criados como uma linguagem visual que permitiu representar

cada sistema de ação afirmativa como um enunciado, ou instância particular, de política de inclusão. Enquanto a estrutura das ações afirmativas opera em um nível puramente abstrato de cognição e entendimento, os ícones devolvem ao tema da inclusão, que está sintetizado no mapa, o nível perceptivo da articulação dos tipos e categorias como signos que condensam, em linguagem peirceana, para além da sua dimensão icônica primária, as dimensões indéxica e simbólica, as quais podem ser apreendidas pelo exercício prolongado de captação das correlações apresentadas.

Terminei optando pelo círculo como o signo básico do sistema. A ideia de subcota ficou representada na figura de um círculo englobado pelo círculo básico das cotas, o qual possui uma cor distinta da fatia englobada. Dois sistemas de signos, as cores e as partes e/ou a totalidade do círculo, passaram a constituir a base da representação da lógica das cotas. A vaga extra foi representada por pontos, também com a intenção de iconicidade; e, finalmente, os bônus foram representados iconicamente pelo signo matemático da adição.

A iconicidade básica das cotas surge da imagem de um círculo, que seria a totalidade das vagas ofertadas por uma universidade em um processo seletivo. As cotas seriam uma fatia desse círculo. As subcotas seriam, obviamente, uma fatia dessa fatia, e sua representação imagética, um pedaço de círculo no interior de outro pedaço de círculo da cota principal. Os pontos soltos que podem ser contados e que estão espalhados no interior da parte branca do círculo representam vagas numéricas separadas da totalidade oferecida.

Como símbolos multidimensionais, os ícones foram concebidos para sintetizar as políticas de inclusão para os sujeitos beneficiados a ponto de indicar: a) quem são os sujeitos; b) onde estão; c) quantos são; e d) que poderes (inclusivo, acadêmico, emancipatório) os sistemas condensam.

A concepção, fundamentação, confecção e atualização periódica de versões para o aprimoramento do mapa duraram mais de dois anos. Considero o *Mapa das ações afirmativas* um trabalho que me exigiu esforço intelectual e de realização equivalente ao da escritura completa de um livro. Na verdade, sua concepção e realização (e também do livro que o acompanha) foi um dos maiores desafios científicos que enfrentei em muitos anos.

O mapa foi lançado em maio de 2002 no Conselho Nacional de Educação e foi distribuído pelo Ministério da Educação em todas as universidades e todas as escolas de ensino médio no Brasil, em uma tiragem de 37.000 exemplares. Foi rodada primeiramente uma tiragem de 5.000 exemplares, distribuída para as universidades e um conjunto seletivo de escolas de ensino médio, instituições correlatas e para a rede de pesquisadores e envolvidos com as ações afirmativas.

Os 32.000 exemplares destinados às demais escolas foram impressos pelo Fundo Nacional do Desenvolvimento da Educação (FNDE). O mapa está disponível, em versão virtual completa, no site do INCT de Inclusão.

A política de cotas no ensino superior

Logo após terminar a confecção do *Mapa das ações afirmativas*, na sua versão lançada em dezembro de 2011, dediquei-me a escrever o livro que o complementa. O livro foi construído de modo a conjugar dois objetivos, bem demarcados nas duas partes da obra: apresentar aos docentes de ensino médio, de forma didática, os conhecimentos básicos sobre os sistemas de ações afirmativas e, ao mesmo tempo, formular uma interpretação avançada dos dados sintetizados no mapa. Para atender a esses dois objetivos, a primeira parte funciona como um manual explicativo, para uso em sala de aula. Por esta razão, é composta de definições, descrições e dados básicos, além de uma explicação minuciosa do funcionamento da síntese semiótica, em uma exposição didática, que permite inclusive que o professor faça exercícios com os alunos na construção de ícones para as universidades que constam do mapa. A segunda parte consiste em um ensaio teórico que interpreta os dados contidos no mapa em uma perspectiva transdisciplinar e como um exercício do pensamento complexo. Sendo plenamente teórica, analítica e interpretativa, vai ganhando complexidade à medida que avança de um subcapítulo para outro.

O livro foi concebido dentro da exigência de produção científica colocada pelos INCTs: produzir avanços de pesquisa na área do instituto e atender à necessidade de divulgação dos resultados científicos para a sociedade, inclusive para as escolas. Na medida do possível, tentei consolidar no livro uma teoria completa sobre as ações afirmativas, afirmando-a como uma nova área acadêmica de estudos surgida no Brasil em pouco mais de uma década.

A tiragem do livro é idêntica à do mapa: um total de 37.000 exemplares que foram distribuídos em um kit mapa-livro. Em 2016 saiu a tiragem de 5.000 exemplares, ficando a segunda tiragem, de 32.000, destinada às escolas, igualmente a cargo do FNDE.

O encontro de saberes

Imediatamente após a instalação do INCT em 2009, assinei um termo de cooperação com o Ministério da Cultura para realizar a proposta contida na Portaria MinC-MEC (a qual eu havia ajudado a formular) de inserir os mestres dos saberes tradicionais no ensino formal. Contrariando as expectativas de que a inserção dos mestres se daria primeiramente no ensino médio, aproveitei a

conjuntura gerada pela instalação do INCT e concebi o projeto Encontro de Saberes, cujo objetivo é incluir mestres e mestras dos saberes tradicionais como docentes no ensino superior, já não em cursos de extensão, como ocorre em muitas universidades, mas em matérias regulares das grades dos cursos e carreiras.

O Encontro de Saberes é um projeto de pesquisa e um movimento de intervenção que surgiu de duas frentes de políticas públicas na educação em que estive envolvido. Por um lado, o debate das cotas associou a exclusão étnica e racial como uma condição historicamente fundante das nossas universidades, com o agravante de que a baixíssima presença de negros e indígenas em todos os níveis de ensino e na docência mantém uma afinidade eletiva secular e evidente com o eurocentrismo quase absoluto que predomina na nossa grade curricular de Norte a Sul do país. Dada essa associação direta entre exclusão étnica e racial e exclusão epistêmica, em muitos debates ao longo do país e fora dele, colocou-se a questão: por que incluir jovens negros e indígenas em um ambiente universitário epistemologicamente excludente ao invés de incluir, com eles, os saberes tradicionais das suas comunidades e nações? Por outro lado, e complementarmente à primeira questão, os dois Seminários de Políticas Públicas para as Culturas Populares, de 2005 e 2006, também acolheram e deram voz às demandas dos mestres de atuar na educação formal. Na seção de Diretrizes e Ações compiladas no livro do I Seminário, foram colocadas as seguintes demandas: “incluir as culturas populares na grade do ensino superior”. E principalmente: “incluir mestres das culturas populares nos quadros de professores das universidades”. Vemos aqui que as duas reivindicações, paralelas em suas trajetórias, se somaram na criação de uma conjuntura favorável à abertura do projeto Encontro de Saberes.

No mesmo mês de agosto em que instalei formalmente o INCT de Inclusão, comecei a articular com o Ministério da Cultura um termo de cooperação que permitisse finalmente realizar o sonho de trazer os mestres e mestras dos saberes tradicionais (indígenas, quilombolas, das tradições afro-brasileiras) como docentes nas universidades. Concebi então o modelo do Encontro de Saberes e pudemos abrir, com recursos do MinC, a disciplina Artes e Ofícios dos Saberes Tradicionais. Como preparatório para o início da disciplina, organizei, em julho de 2010, um grande seminário internacional “Encontro de Saberes”, com pesquisadores e mestres do Brasil, da Argentina, do Paraguai, da Colômbia e do Equador.

A disciplina foi ofertada pela primeira vez no segundo semestre de 2010, com cinco módulos a cargo dos seguintes mestres de saberes tradicionais: Bui Alexandre, mestre do Cavalinho de Condado, Pernambuco; Zé Jerome, mestre do Congado e Moçambique de Cunha, São Paulo; Benki Ashaninka, mestre de reflorestamento e permacultura, do Acre; Maniwa Kamayurá, mestre

da arquitetura tradicional xinguana; e Lucely Pio, mestra das plantas medicinais do quilombo do Cedro, cidade de Mineiros, Goiás. Cada mestre foi acompanhado em sala de aula por um aprendiz e por um professor parceiro, especialista na área de saber próxima do mestre.

O Encontro de Saberes foi ofertado de novo em 2011, 2012, 2013, 2015 e 2016, sempre trazendo pelo menos um mestre ou mestra de uma área do saber distinta das iniciais. Foi incluído também como matéria do doutorado em estudos culturais da Universidade Javeriana de Bogotá, em 2012, onde se replicou a grade modular de saberes, incluindo um xamá da nação Khamsa da Colômbia.

Em 2014, conseguimos expandir o Encontro de Saberes para mais cinco universidades públicas brasileiras: Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), Universidade Federal do Sul da Bahia (UFSB), com a estrutura modular implantada na UnB; Universidade Federal do Pará (UFPA), onde foi ofertada como curso regular da música e na pós-graduação em artes; e Universidade Estadual do Ceará (UECE), especificamente com mestres de cura (dois pajés e dois mestres raizeiros e músicos) e apenas para a pós-graduação. De fato, na UFMG e na UFPA a disciplina foi ofertada também na pós-graduação. Desde 2015, o Encontro de Saberes está sendo ofertado como três disciplinas regulares na UFMG, ampliando o leque de mestres e mestras e de diálogo epistêmicos gerados com a sua presença. A atual reitoria da UFMG encampou o projeto Encontro de Saberes como inovação pedagógica a ser consolidada na instituição, e não mais como experiência eventual. Já na UFSB, o projeto assumiu uma feição ainda mais radical: a matéria passa a ser um dos componentes obrigatórios das licenciaturas interdisciplinares e dos bacharelados interdisciplinares (lembrando que o projeto institucional da UFSB é inteiramente interdisciplinar). Em 2016, a disciplina foi aberta na UFRGS e, em 2017, na Universidade Federal Fluminense (UFF). Em apenas sete anos, já convidamos, como docentes acadêmicos, mais de cem mestres e mestras tradicionais, entre eles líderes espirituais e políticos indígenas (das etnias Kamayurá, Ashaninka, Tukano, Xakriabá, Krenak, Guarani, Pataxó, Maxakali, Tremembé, Pitaguari, Ka'apor e Tembê), quilombolas e de Nações diversas de religiões de matriz africana.

Em 16 e 17 de junho de 2015, organizei na UnB o Seminário Encontro de Saberes nas Universidades: Bases para um Diálogo Interepistêmico, que congregou em torno de trinta professores das seis universidades brasileiras que compõem a Rede Encontro de Saberes e também de mais três que se preparam para abrir a disciplina proximamente. A aula inaugural do seminário foi proferida por Luís Fernando Sarango, reitor da Universidade Intercultural Indígena Amawtay Wasi do Equador.

Comecei a teorizar o Encontro de Saberes em 2010, quando publiquei o artigo “Los estudios interculturales en América Latina: interculturalidad, acciones afirmativas y encuentro de saberes”, na revista colombiana *Tabula Rasa*. Concedi também duas longas entrevistas em que discorro com detalhes sobre a metodologia e as bases epistêmicas e pedagógicas do projeto: uma para a *Revista de História da Biblioteca Nacional*, em 2011 (reproduzida no mesmo ano na *Revista Escola Viva*) e outra na revista *Tempus – Actas de Saúde Coletiva*, em 2012. Em 2014 publiquei, com Juliana Flórez, que implementou o projeto na Universidade Javeriana de Bogotá, dois outros artigos de peso teórico: “The meeting of knowledges: a project for the decolonization of universities in Latin America”, na revista australiana *Postcolonial Studies*; e “Encuentro de Saberes: proyecto para decolonizar el conocimiento universitario eurocéntrico”, na revista colombiana *Nómadas*, da Universidade Central. Encontram-se ainda no prelo uma série de quatro conferências que proferi em quatro universidades, além de dois livros sobre o Encontro de Saberes, um sobre a primeira experiência de 2010 e outro sobre as bases teóricas e metodológicas do projeto.

Nos três artigos acima mencionados, procuro mostrar a singularidade do Encontro de Saberes perante outras perspectivas teóricas com as quais ele pode estabelecer diálogos. Uma delas são os movimentos sociais ligados à educação popular, em que nem todas as lideranças são mestres, pois sua finalidade maior consiste em poder transitar prioritariamente com a gramática política moderna para dialogar com as instituições do Estado. Por outro lado, muitos dos mestres e mestras dos saberes tradicionais da rede do Encontro de Saberes não atuam nesse papel explícito de lideranças políticas ou mediadores, função que costumam transmitir para seus discípulos.

O Encontro de Saberes é constitutivamente um movimento descolonizador no campo acadêmico, na medida em que propõe uma ampliação do horizonte excludente de conhecimentos estabelecidos em nossas universidades. Nesse sentido, é afim com a crítica à colonialidade do saber desenvolvida por Aníbal Quijano, Enrique Dussel, Walter Dignolo e Arturo Escobar. Além destes autores, existe uma concordância, por exemplo, com a análise feita por Santiago Castro-Gómez e Edgardo Lander a respeito do eurocentrismo exacerbado das ciências sociais na América Latina. A diferença surge no fato de que esses autores oferecem basicamente um diagnóstico, enquanto o Encontro de Saberes propõe uma intervenção descolonizadora concreta: se queremos superar o eurocentrismo em nossas universidades, será preciso trazer os mestres dos saberes indígenas, de matriz africana e dos demais povos tradicionais para que ajudem a transformar nossa grade curricular monoepistêmica em uma grade pluriépistêmica. Também

existem claras afinidades com as propostas de formação acadêmica baseadas na interculturalidade, como as de Catherine Walsh, e as várias experiências de cursos interculturais indígenas no Brasil.

Um dos pontos centrais do Encontro de Saberes é a demanda pelo reconhecimento pleno dos saberes dos mestres e mestras tradicionais, o que implica a outorga do notório saber – título que a UnB (e não apenas ela) já concedeu a muitos professores que possuíam apenas a graduação. Trata-se de aplicar esse mesmo protocolo de reconhecimento para os mestres, independente do seu grau de letramento. De fato, o processo de outorga desse título já começou, e a primeira universidade da Rede do Encontro de Saberes que conseguiu realizá-lo foi a UECE, que em novembro de 2016 outorgou o notório saber a mestres e mestras que já foram reconhecidos como patrimônios vivos pela Lei de Mestres concedida pela Assembleia Legislativa do Estado do Ceará.

Se o Encontro de Saberes impacta os campos acadêmicos estabelecidos em geral, ao propor a entrada de docentes e pesquisadores tradicionais em pé de igualdade com os professores diplomados, seu impacto na antropologia também há de ser significativo. Por um lado, o lugar de porta-voz do saber do outro, que marca a nossa disciplina, deverá ser relativizado mais do que tem sido feito até agora, na medida em que esse lugar de tradutor passará a coexistir com a eventual presença dos sábios e das sábias das comunidades que estudamos no nosso próprio meio e nas nossas salas de aula. Ressalto que a presença dos mestres não significa uma anulação do saber antropológico, mas uma alternância de perspectivas e a busca de uma construção equânime de um novo protocolo de transmissão de conhecimento. Entre outros fatores, a escrita e a oralidade deverão coexistir. E justamente porque as duas tradições, escrita e oral, deverão ser ativadas sem a subordinação de uma sobre a outra, o antropólogo terá que reconhecer os limites da sua capacidade de representar a cultura e a sociedade dos seus antigos “informantes” ou “nativos”; e os mestres e as mestras também reconhecerão as dimensões do saber do antropólogo especialista em sua comunidade que escapam à sua competência. É o lugar da representação etnográfica que identifico, até agora, como um espaço que deverá ser reconsiderado epistemologicamente na antropologia. Tentei teorizar esse tema, de um modo ainda mais restrito à diferença racial na voz antropológica, no ensaio “Poder e silenciamento na representação etnográfica”, publicado na *Série Antropologia* em 2002.

Trata-se agora de retomar e ampliar o argumento ali esboçado adaptando-o à nova realidade, existente há já seis anos em seis universidades brasileiras, em que os nossos clássicos “nativos” e “informantes”, cuja convivência havíamos limitado ao espaço e ao tempo de nossa permanência nas suas comunidades, agora

circulam entre nós como colegas, ensinando seus saberes para os nossos alunos. E, mesmo que atuemos como os professores parceiros desses mestres, é claro que nosso lugar de especialistas, antes tidos como absolutos, completos, ou incontestes dessas tradições, grupos étnicos ou comunidades, deverá mudar. Não há que esquecer, contudo, que o Encontro de Saberes não surgiu apenas por uma crise de representação especificamente etnográfica, mas de uma crise epistêmica mais geral, a qual é inclusive muito mais evidente em outras áreas e faculdades das nossas universidades, como as de música, saúde, psicologia ou arquitetura, entre outras que sempre privilegiaram os saberes ocidentais, operando com uma negação completa dos saberes indígenas, afro-brasileiros e dos demais povos tradicionais.

Na perspectiva do lugar do INCTI no sistema nacional de pesquisa do CNPq, ressalto que o Encontro de Saberes representa um avanço considerável na tarefa de inclusão étnica e racial no ensino superior e na pesquisa iniciada em 2000, quando formulei um sistema de cotas para negros e indígenas nas universidades. Este avanço é particularmente notável na antropologia da UnB, pois temos agora estudantes negros e indígenas na graduação e na pós-graduação; paralelamente, temos mestres negros, indígenas e quilombolas ensinando uma disciplina optativa da grade curricular regular do bacharelado em antropologia. Acredito que em nenhum outro curso de antropologia do Brasil se dá essa dupla e simultânea política de inclusão étnica e racial, na discência e na docência. Pensando prospectivamente, esperamos que em breve os mestres possam participar também de uma disciplina da pós-graduação (como já acontece na UFMG, na UFPA e na UECE).

A antropologia entre as ciências sociais e as humanidades: reflexão e intervenção

Ao terminar o doutorado em Queen's, consolidei uma formação antropológica e científica com pressupostos que ainda balizam minha atuação acadêmica: a) atenção para as correlações entre as várias ordens – simbólicas, estéticas, sociais, políticas, econômicas, ambientais, psíquicas etc. – ativadas no fenômeno cultural e/ou social a ser compreendido; b) não redução de nenhuma ordem sobre as demais; c) alternância e complementaridade dos olhares disciplinar, interdisciplinar e transdisciplinar; d) atenção à dimensão política do estudo, que pode (e deve) admitir uma proposta concreta de intervenção, em alguma medida, na comunidade, na sociedade ou no Estado.

Assim, para as áreas de pesquisa em que me especializei – como folclore e culturas populares, relações raciais, quilombos, religiões, música, espiritualidade e ações afirmativas, procurei encontrar um modo de participação e colaboração, incluindo propostas de intervenção na forma de políticas públicas para os grupos,

as comunidades ou as pessoas envolvidas com as expressões simbólicas que estudei. Por mais de um caminho, portanto, a antropologia que pratiquei na academia sempre teve, paralela à paixão pela teoria e pelas expressões do campo simbólico, disposição para atender às demandas dos sujeitos com quem convivi nos trabalhos de campo, fossem prolongados, curtos ou intermitentes. Dito de outro modo, sempre busquei estabelecer, na medida do possível, relações tipo sujeito-sujeito.

Meu projeto principal atualmente, o Encontro de Saberes, é constitutivamente a construção de relações entre sabedores com formação epistêmica diversa, ou seja, uma relação não objetificadora entre sujeitos reconhecidos em suas comunidades como eminentes detentores de saberes. Esse compromisso de não objetificação dos mestres tradicionais e das suas comunidades pode ser resumido em um quinto pressuposto, complementar aos quatro acima mencionados: atenção posta no registro etnográfico, incluindo sua dimensão documental, consciente de que a tarefa do pesquisador é também uma tarefa de arquivista, pois as mesmas comunidades pesquisadas deverão no futuro solicitar cópias dos documentos do registro que fizemos. Coincidência ou não, o primeiro trabalho de pesquisa que realizei no Brasil, imediatamente após haver regressado com o doutorado concluído, foi preparar, em 1985, no Instituto Nacional do Folclore, o *Catálogo das gravações do Núcleo de Música do Instituto Nacional do Folclore*, publicado em 1986.

A mesma marca que construí para as minhas pesquisas, transferei para os meus alunos. Orientei na graduação, no mestrado, e no doutorado e no pós-doutorado monografias, dissertações e teses com um leque aberto de temas, porém consistentes com meus interesses, tais como música, culturas populares, taoísmo, hinduísmo, quilombos, dança, teatro, circo, racismo, espiritualidade. Projetando esses temas, alguns deles pouco hegemônicos, formei professores, artistas, antropólogos profissionais e técnicos do Estado.

Procurei abrir disciplinas novas e reforçar outras pouco enfatizadas, ofertando com frequência os cursos de Estudos Afro-Brasileiros, Antropologia da Arte, Sistemas Mitológicos, Sistemas Simbólicos, Tradições Culturais Brasileiras, Estudos Culturais, Estudos Pós-Coloniais, Interculturalidade e Diálogo entre Civilizações. Complementar a esse viés mais próximo das humanidades, procurei trazer uma dimensão reflexiva para a comunidade de antropólogos (e da comunidade acadêmica brasileira em geral), da questão da desigualdade racial e do racismo na nossa sociedade, conceituando o que denominei de racismo acadêmico. As cotas estimularam, assim, a possibilidade de mostrar a condição racializada da nossa própria comunidade. Minha hipótese é de que a antropologia brasileira foi marcada fortemente, desde a sua origem, por uma atitude pró-ativa

contra o genocídio histórico dos povos indígenas. Contudo, se ela se construiu como antígenocídio indígena, não construiu para si mesma uma postura antirracista. Este tema ainda não alcançou a visibilidade que precisa ter, porém espero haver contribuído para colocá-lo em debate em textos como “O confinamento racial do mundo acadêmico brasileiro” e “As ações afirmativas como resposta ao racismo acadêmico e seu impacto nas ciências sociais brasileiras” e no livro *Inclusão étnica e racial no Brasil*.

Nos últimos anos, minha postura como antropólogo tem sido marcada pelo trabalho de coordenação do INCT de Inclusão, que me permite sintetizar praticamente todos os interesses intelectuais a que sempre me dediquei. Abri um campo novo de conhecimento e de intervenção na estrutura eurocêntrica hegemônica em todas as nossas universidades que é o Encontro de Saberes. Já inspirado na diversidade epistêmica trazida pelos mestres e mestras, dei em 2012 um curso na pós-graduação sobre Diálogos entre Civilizações, exercitando o lugar antropológico como aquele de formulação de encontros e diálogos inter e transculturais. O papel do Encontro de Saberes nesse contexto foi o de desenvolver, em parceria com os sábios e sábias dos povos, etnias e comunidades tradicionais, os protocolos para o avanço do conhecimento mútuo e das soluções dos problemas que nos afetam a todos, sempre a partir da horizontalidade da relação entre a academia e as comunidades onde ela desenvolve suas pesquisas. Espero que os processos de dupla inclusão a que tenho me dedicado ultimamente, o das cotas para negros e indígenas e o da inclusão dos saberes tradicionais historicamente excluídos no ensino superior e na pesquisa, possam impactar positivamente a antropologia que praticamos.

Recebido em 16/5/2017

Aprovado em 20/6/2017

José Jorge de Carvalho é professor titular de antropologia da Universidade de Brasília, pesquisador 1-A do CNPq e coordenador do Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia (INCT) de Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa, do CNPq. Entre suas áreas de pesquisa estão: etnomusicologia, estudos afro-brasileiros, arte, religiões comparadas, mística e espiritualidade, e culturas populares e ações afirmativas para negros e indígenas. Pelo INCT, tem desenvolvido o observatório das ações afirmativas e o projeto Encontro de Saberes, dedicado a incluir mestras e mestras dos saberes tradicionais (indígenas, quilombolas, afro-brasileiros, das culturas populares e dos demais povos tradicionais) como professores em matérias regulares das universidades. Contato: jorgedc@terra.com.br



o b i t u á r i o

“Para ir longe, não precisa de velocidade”:¹ uma homenagem a Raul Aragão Rocha

Christiane Machado Coelho
UnB

Raul Aragão Rocha (1993-2017), pernambucano, estudante de sociologia da Universidade de Brasília (UnB), cientista social por vocação, dedicado à questão da paz no trânsito, solidário, entusiasta, empenhado no tema da mobilidade. Membro fundador do Observatório de Brasília Metropolitana, ativista do Rodas da Paz, do Bike Anjo, interessado pela história de Brasília e pelo impacto do automóvel para os moradores dessa cidade. Ciclista experiente, foi atropelado por um carro entre a UnB e a sua casa num sábado à tarde na L2 Norte. Não suportou os graves ferimentos e faleceu no dia seguinte, 22 de outubro de 2017. Um jovem foi atropelado por um outro jovem. Um de bicicleta e o outro de carro, em alta velocidade. A questão do carro em Brasília, objeto de estudo de Raul, tem sua síntese e resposta com a sua própria vida. O direito à cidade, à mobilidade e à própria vida ficam evidenciados neste caso específico.

A questão da participação na cidade e a consolidação ou usurpação de direitos pode ser pensada no caso da mobilidade. Robert Park (1976) considera o cidadão como alguém que se locomove. A mobilidade dá a medida das relações sociais e o grau de socialização de determinada população urbana. Cidadão como passante e ser de passagem.

Brasília é um excelente laboratório para analisar a questão urbana. Raul Aragão baseava-se na análise do projeto original de Lucio Costa, elaborado no *boom* da indústria automobilística na época de construção da cidade, na manutenção de um projeto de cidade baseado no automóvel particular, buscando compreender o local do carro na sociedade brasiliense, assim como suas implicações sociais.

Raul Aragão destacava a necessidade de mais estudos que relacionassem os ideais de concepção de Brasília com a realidade. A relação entre cidade, modernidade e automóvel é evidenciada no projeto final de sua monografia, analisando em que medida o imaginário coletivo sobre o carro se relacionava com a promessa de eficiência presente no imaginário socioeconômico da época da criação de Brasília.

O Plano de Metas de Kubitschek tinha como principais pilares a construção da nova capital da República e o desenvolvimento industrial, ancorado na indústria automobilística, inaugurando um ciclo em que se substituíam as importações.

Estes eram requisitos para o credenciamento do Brasil na modernidade, deixando para trás a estrutura agrária ainda predominante na sociedade brasileira (Rocha Neto, 2012:62).

No estudo do lugar do carro na sociedade brasiliense e suas implicações sociais, Raul Aragão tinha como hipótese de trabalho que “o motorista do automóvel particular tende a exigir o monopólio do uso do espaço urbano para si enquanto indivíduo, em conflito inclusive com seus pares” (Rocha, 2017:2). Os conceitos de direito à mobilidade e de mobilidade ativa permeavam suas análises, com base em estudos como o de Oswaldo Assis Rocha Neto, *Mobilidade urbana e cultura do automóvel na singularidade da metrópole modernista brasileira* (2012), o de Lourenço Carvalho, *Mobilidade urbana no Distrito Federal: um estudo do Programa Brasília Integrada* (2008), o livro de Hartmut Günther e colegas *Pesquisa sobre comportamentos no trânsito* (2015) e o de Jane Jacobs *Morte e vida nas grandes cidades* (2000).

Raul destacava como, no próprio projeto de Lucio Costa, havia a ausência do termo “rua” e como isto poderia influenciar a presença do carro privado ocupando a rua pública. Mencionavam-se, no projeto original das cidades, os termos “vias expressas” e “eixos”. “Qualquer obstáculo encontrado frustra a “promessa de utilização do automóvel” (Rocha, 2017:3).

Raul Aragão baseava-se na ideia de Rocha Neto (2012) de como a socialização centrada no carro não implicava uma morte da rua, mas sim do pedestre. Caracterizava este processo como um novo tipo de socialização: “o modelo de mobilidade urbana baseado no carro precisa ser reestruturado e ter seu caráter prioritário questionado”, de forma a garantir o direito à cidade postulado por Lefebvre (Rocha, 2017:4).

Os modelos de cidade e de sociedade, as implicações da mobilidade baseada no automóvel particular e a própria ideia de carro como modelo estruturador da vida coletiva e de mobilidade precisam ser revistos em termos de projetos políticos e sociais e da questão do direito à mobilidade como direito à cidade.

O caráter monumental, bucólico, e as extensas áreas verdes em Brasília que estavam presentes no projeto original de Lucio Costa poderiam ser atualizados, permitindo ampliar as formas de mobilidade e de acesso à cidade. O próprio Raul destacava a necessidade de “alcançar o equilíbrio entre os diversos modos de transporte em Brasília, através da negação da primazia do transporte individual motorizado” (Rocha, 2017:3).

Pensando o lugar do carro na sociedade brasiliense, a mobilidade como direito e a influência da política pública na visão popular dos principais atores envolvidos no uso da bicicleta como meio de transporte, precisamos manter

viva a memória de Raul Aragão como cientista social, como sociólogo urbano em potencial, como pessoa, ciclista, ativista da paz no trânsito, como alguém envolvido com a recuperação histórica atualizada da cidade de Brasília. Fica o pensamento de Raul.

Raul presente.

Recebido em: 18/11/2017

Aprovado em: 19/11/2017

Christiane Machado Coelho é professora adjunta II do Departamento de Sociologia da UnB com especialidade na área de sociologia urbana. Contato: christianemcoelho@gmail.com

Notas

1. Poema escrito por Raul Aragão Rocha em homenagem ao ciclista brasiliense Pedro Davison, que morreu atropelado em 2006.

Referências

CARVALHO, Lourenço. 2008. *Mobilidade urbana e cidadania no Distrito Federal: um estudo do Programa Brasília Integrada*. Dissertação de mestrado, Universidade de Brasília.

GÜNTHER, Hartmut et al. (Orgs.). 2015. *Pesquisas sobre comportamento de trânsito*. São Paulo: Casa do Psicólogo.

JACOBS, Jane. 2000. *Morte e vida nas grandes cidades*. São Paulo: Martins Fontes.

PARK, Robert Ezra. 1976. “A cidade: sugestões para a investigação do comportamento humano no meio urbano”. In: Otávio Guilherme Velho (org.). *O fenômeno urbano*. Rio de Janeiro: Zahar. pp. 25-66.

ROCHA, Raul Aragão. 2017. *A significação do carro na construção de Brasília*. Projeto de pesquisa de monografia, Universidade de Brasília.

ROCHA NETO, Oswaldo Assis. 2012. *Mobilidade urbana e cultural do automóvel na singularidade da metrópole modernista brasileira*. Dissertação de mestrado, Universidade de Brasília.



r e s e n h a s

ROSA, Fernando. 2015. *The Portuguese in the Creole Indian Ocean: essays in historical cosmopolitanism*. London: Palgrave Macmillan. 224 pp.

Joaze Bernardino-Costa
SOL/UnB
joazebernardino@uol.com.br

Cristina Patriota de Moura
DAN/UnB
patriotademoura@gmail.com

A bela foto da capa do livro *The Portuguese in the creole Indian Ocean: essays in historical cosmopolitanism* – um barco rústico aportado numa praia e o belo oceano verde-esmeralda se confundindo com o céu azul – diz muito sobre o autor e o livro. Não sabemos se o barco está saindo ou chegando. Assim também é Fernando Rosa, pesquisador que temos o prazer de conhecer há quase duas décadas. De estudante de graduação e mestrado em antropologia na Universidade de Brasília, lançou-se ao mar para fazer doutorado em antropologia na Universiteit Utrecht, na Holanda, numa pesquisa comparativa sobre a “democracia racial” brasileira e o *apartheid* sul-africano. Como resultado dessa estadia na Holanda e África do Sul, passou a fazer pesquisas sobre crioulização e identidade no antigo império colonial holandês, que resultou em textos sobre Suriname, Curaçau, Aruba e Indonésia. Após idas e vindas para o Brasil, Rosa passou uma temporada significativa da sua vida em cidades influenciadas pelas rotas e pelos itinerários do Oceano Índico: Cidade do Cabo, Trivandrum (Kerala, Índia), Macau e Malaca. Assim como os habitantes e viajantes do Oceano Índico tecem histórias, Rosa pode ser visto como um etnógrafo contador de histórias sobre uma parte do mundo pouco conhecida por nós, que infelizmente ainda temos rotas de viagem e migração restritas a alguns poucos países europeus e da América do Norte.

The Portuguese in the creole Indian Ocean é um livro formado por textos crioulos e cosmopolitas, resultantes de discussões e seminários nas várias universidades pelas quais Rosa passou nos últimos anos. A menção a esse universo vivenciado pelo autor não é fortuita: indica o esforço de estabelecer um diálogo horizontal e diverso com o Oceano Índico, ao mesmo tempo que desperta nos leitores e nas leitoras o desafio para um diálogo mais cosmopolita. Pelo menos, esse é o impacto que a obra tem sobre estes resenhistas.

O livro tem como fio condutor a observação da presença portuguesa em Goa, Malabar, Macau e Malaca, seja na era colonial, seja na era pós-colonial. Entretanto, dialoga com um contexto mais amplo, não se limitando às costas dos países banhados pelo Oceano Índico, dialogando também com o interior daqueles países e, em outros momentos, com o Caribe, o Brasil e a costa ocidental africana (Senegâmbia).

Na introdução do livro, dois conceitos centrais são desenvolvidos, cosmopolitismo e criouliização. Do ponto de vista metodológico, a ideia de histórias conectadas, desenvolvida pelo historiador indiano Sanjay Subrahmanyam (1997), articula os diversos tempos e espaços que pululam durante a leitura.

Se cosmopolitismo, tal qual encontramos na filosofia política, é descrito como uma visão universalista, centrada no indivíduo e na noção de liberdade individual, identificada com o Ocidente, dificilmente se pode dizer que o Oceano Índico não seja cosmopolita. Em outras palavras, se o cosmopolitismo pode ser entendido como estar em casa no mundo, identificando-se com liberdade de movimento e com tolerância às diferenças, podemos encontrar essas características em várias cidades portuárias do Oceano Índico antes e depois do colonialismo europeu – ou seja, o cosmopolitismo não é um produto ocidental. Todavia, o interesse do livro não está em identificar uma ou outra pessoa ou localização como cosmopolita, mas em identificar o cosmopolitismo como um processo em formação pelas histórias conectadas.

O fluxo de pessoas cria rotas e itinerários, transporta ideias, imaginários, práticas culturais, bem como artefatos e objetos, conectando histórias e sociedades e dando origem a processos de criouliização. Cosmopolitismo e criouliização são processos intrínsecos.

Na discussão sobre criouliização, Rosa reconhece seu débito intelectual a Françoise Vergès, intelectual da pequena ilha francesa Reunião, no Oceano Índico. Todavia, faz questão de advertir que criouliização não é um conceito sem substrato histórico. Da mesma forma que Vergès elaborou seu conceito a partir de observações empíricas na ilha da Reunião, Rosa evidencia diversos processos de criouliização ao longo dos ensaios do livro.

A criouliização traz em si histórias de desigualdade, brutalidade, violência. É um processo complexo com múltiplas variações históricas. Todavia, a opção por investigar processos de criouliização permite-nos enxergar acontecimentos que as narrativas nacionais buscam apagar. Apesar de os portugueses terem invadido, saqueado, arrasado algumas cidades do Oceano Índico, fazendo delas entrepostos comerciais, eles também interagiram com espaços antigos, já criouliizados e cosmopolitas, e se juntaram a eles.

Feitas essas considerações sobre conceitos e formas de abordagens que estão cuidadosamente desenvolvidos na introdução, passemos aos comentários dos ensaios que compõem o livro.

“Revisiting the creole port city” procura construir similaridades entre três cidades portuárias crioulizadas: Rio de Janeiro, Surabaya (ilha de Java) e Saint-Louis-du-Sénégal, a partir de três peças literárias: *Clara dos Anjos* (1922), de Lima Barreto, *Bumi Manusia* (1980), do escritor indonésio Pramoedya Ananta Toer, e *Nini, mulâtresse du Sénégal*, (1954) do senegalês Adboulaye Sadjji. O tema em comum nestas peças literárias é como raça, sexo e inclusão/mobilidade social são temas caros ao universo social das três cidades portuárias. As três obras tematizam as vicissitudes de mulheres mestiças perante a sociedade nacional. Este capítulo é o único em que não percebemos o esforço do autor em construir uma narrativa que permita a conexão entre as três cidades, mas sim uma opção por uma comparação a fim de encontrar semelhanças entre as cidades.

O ensaio seguinte, “The Malabar Coast (Kerala) and cosmopolitanism”, é um mergulho histórico em parte da costa ocidental da Índia, onde é possível encontrar um longo processo de crioulização e cosmopolitismo. Malabar faz parte da rota comercial do Império Romano desde o século II antes da Era Cristã, conectando-se por terra e mar ao atual Oriente Médio. A escassa documentação disponível revela que comerciantes judeus já tinham se instalado no norte de Kerala no século XII. Os comerciantes chineses também visitavam regularmente a costa de Malabar antes da chegada dos portugueses. Rosa destaca, também neste capítulo, diversas redes e rotas construídas por missionários e peregrinos budistas que viajavam por terra e mar.

O capítulo “Revisiting creoles and other languages in Lusophone Indian”, a partir do trabalho de Sebastião Rodolpho Dalgado (1855-1922) em Goa, procura reconstruir a influência da língua portuguesa na língua konkani (falada na costa indiana do Mar Árabe) e no crioulo indo-português do Sri Lanka. Dalgado, um brâmane cristão, membro da elite de Goa, nasceu no seio de uma família proprietária de terra, publicou, em 1919, o *Glossário luso-asiático*, ainda influente nos dias atuais, e foi vigário no Sri Lanka. Seus estudos sobre konkani tinham como objetivo revelar a riqueza e os tempos gloriosos desta língua, que era tratada como uma espécie de patoá pela elite de Goa, que preferia o português.

O capítulo “(Dis)connection in Macau and Melaka: constructing a lusophone Indian Ocean” estrutura-se a partir de trajetórias individuais e familiares de moradores do Perkampungan Portugis, o assentamento português, em Melaka, e moradores da afluente Macau. Em Malaca, Rosa traz algumas considerações

acerca de identidade e idioma a partir das conversas com Noel Félix, um pescador aposentado e uma das poucas pessoas que ousa falar em português com o pesquisador, uma vez que as gerações mais novas compreendem essa língua, mas têm pouca fluência nela. Em Macau, Rosa deparou-se com um contexto diferente: 1/3 dos habitantes são cidadãos portugueses. As línguas oficiais são o cantonês e o português, falado por uma minoria. O fio condutor das considerações do autor sobre idioma e identidade se deu através do diálogo com Miguel de Senna Fernandes, um destacado advogado de uma família proeminente. Tanto em Malaca quanto em Macau o idioma é um claro marcador de uma cultura local, todavia são dois espaços desconectados.

O último ensaio, “The Muslim and Portuguese Indian Ocean: a reappraisal of cosmopolitanism in the early modern era”, conecta duas regiões do Oceano Índico (Kerala ou a Costa do Malabar e o Estreito de Malaca) a partir da história e trajetória intrigantes de alguns textos e seus autores. Esses textos, nomeados por Rosa de textos crioulos, surgiram da intersecção de histórias e conhecimentos. O primeiro texto é *Sejarah Melayu* ou *Malay annals*, nome colonial que surgiu há 200 anos para designar o texto *Sulalatus as Salatin* ou *Genealogia dos sultões*, escrito em 1612. O segundo texto é a *Declaração de Malaca*, escrita em 1613, por Manuel Godinho de Erédia, nascido em Malaca, e constitui-se numa surpreendente carta de navegação e mapa de Nusantara (arquipélago indonésio), provavelmente o primeiro mapa da costa australiana. O terceiro texto são os *Colóquios*, escritos em 1563 por Garcia d’Orta, um português judeu. Orta produziu provavelmente o maior tratado médico e botânico escrito por um europeu em Goa. Em seus estudos, encontra-se com doutores muçulmanos, descreve a prática da medicina ayurvédica e dialoga com as contribuições de Avicena. Por fim, o quarto texto crioulo é *Tuhfat al-Mujahideen*, escrito por Shaikh Zainuddin provavelmente entre 1580 e 1590. Zainuddin era um crioulo Hadhrami (do sul do Iêmen) de uma família bem estabelecida na costa do Malabar. Seu texto é visto como uma voz muçulmana antiportuguesa, escrita não em malayalam (idioma da região), mas em árabe, provavelmente para abranger um público maior.

Chegamos à conclusão do livro surpreendidos pelo extraordinário mundo em torno do Oceano Índico e com a sensação de que as rotas e os fluxos portugueses para aquela região do globo foram apagadas. Já as rotas e os fluxos brasileiros jamais foram construídos em direção ao Oceano Índico. Provocativamente, Rosa conclui seu livro descrevendo o sonho induzido pelo consumo de ópio do Sultão de Guzerate, Bahadur, em plena época das Grandes Navegações, que fez uma viagem hipnagógica ao Brasil, conectando duas regiões e dois oceanos.

Esse é o provocativo convite que Rosa nos faz ao final de seu livro: estabelecer novos fluxos e redes, novos itinerários e rotas, novas trocas acadêmicas, culturais, políticas, religiosas entre o Oceano Índico e o Oceano Atlântico.

Referência

Subrahmanyam, Sanjay. 1997. "Connected histories: notes towards the reconfiguration of early modern Eurasia". *Modern Asian Studies*, 31(3):735-762.

VITENTI, Livia. 2016. *Los pueblos indígenas americanos y la práctica del suicidio: una reseña crítica*. Buenos Aires: Prometeo Libros. 152 pp.

Mônica Thereza Soares Pechincha
UFG
mpechincha@hotmail.com

A antropóloga brasileira Livia Vitenti realizou pesquisa etnográfica acerca do suicídio entre os Atikamekw de Manawan, no Canadá, da qual resultou sua tese de doutoramento pela Universidade de Montreal. Com o presente livro, a autora oferece mais uma contribuição ao ainda exíguo campo de produção antropológica sobre o assunto. O livro não é uma releitura de sua tese: como indica o título, sua intenção é apresentar resenhas críticas de enfoques diversos sobre o problema do suicídio. Já o recorte geográfico, o do continente americano, é conformado pelo exame de estudos de caso, não só da antropologia, entre coletivos indígenas no Canadá, no Brasil, na Colômbia, no Peru e na Argentina.

No capítulo inicial, “El suicidio”, Vitenti resenha as principais visões e teorias clássicas do suicídio no direito ocidental, na filosofia, na literatura, na medicina, na psicologia, na psicanálise, na sociologia e na antropologia. Este primeiro capítulo ocupa um terço do volume e, sem dúvida, trata-se de compêndio valioso para os interessados e as interessadas no tema, com o resumo de autores de grande envergadura, de forma que o leitor ou a leitora se beneficia com a facilidade de encontrar aí reunidos o coração de cada uma dessas teorias. A revisão empreendida na primeira parte demonstra a dimensão do esforço da autora para embasar sua compreensão global do fenômeno. É notável que Vitenti tenha se preocupado em não deixar de fora nem mesmo uma notícia sobre o ponto de vista da neurobiologia sobre o suicídio, para além daquelas da área das humanidades, que são em certa medida mais intercomunicáveis. Neste primeiro capítulo, todavia, a abordagem da situação propriamente entre indígenas é apenas insinuada na apresentação de estudos clássicos da antropologia e da etnopsiquiatria.

É no segundo capítulo, “Revisión y examen crítico de los métodos de investigación del suicidio en sociedades indígenas”, que a autora passa a enfrentar mais detidamente abordagens contemporâneas feitas por autores de outros campos disciplinares, que não a antropologia, em contextos indígenas. No livro são abundantes as referências aos campos da psicologia e psiquiatria, que, ao fim, são os que mais se dedicam à investigação e intervenção sobre o problema, também entre coletivos indígenas.

Neste segundo capítulo, Vitenti concentra-se sobre trabalhos da área da psiquiatria transcultural e de enfoque psicossocial entre povos indígenas no Canadá. É provável que esta ênfase e familiaridade com a área se devam à inserção da autora, por cinco anos, em grupo de investigação e prevenção ao suicídio indígena em Montreal. Provavelmente explica o porquê de Vitenti, como antropóloga, não ter tomado total distância dos estudos dessas áreas, apesar de notar que mesmo a sua vertente autocrítica e pós-colonial tenha que responder a ideologias estatais e institucionais. Vemos, por intermédio da sua recensão crítica, que tais estudos não podem ser acusados de desconsiderar a interseção entre aspectos individuais, culturais e sociais na abordagem do fenômeno, nem tampouco as etiologias indígenas. Vemos também que eles já procederam à autocrítica contra a hegemonia do modelo biomédico e a ruptura com a psiquiatria colonial. Ademais, incorporaram alguma perspectiva etnográfica. Não obstante, Vitenti vai pontuando aspectos desses estudos que não corresponderiam às exigências antropológicas. Este capítulo é interessante sobretudo porque nos conduz a pensar nos diálogos possíveis entre estas áreas e a antropologia diante de um problema como o dos suicídios, em que a intervenção está sempre em pauta.

Diferentemente do comum em abordagens antropológicas, Vitenti não se exime de se posicionar quanto ao assunto da prevenção. A preocupação com a questão da intervenção e da prevenção se difunde em vários momentos ao longo do livro, sempre com consideração crítica a metodologias que configuram realidades indígenas e se transformam em políticas. A autora faz também objeção à incidência dos meios de intervenção sobre problemas imediatos, como o de saúde mental e de consumo de álcool e outras drogas, reclamando por ações mais abrangentes. Ao fazê-lo, pontua diversos aspectos a serem considerados a partir da maior acuidade etnográfica e da quebra com pressupostos universalistas. É também crítica de abordagens que acentuam, como causa do suicídio entre indígenas, fatores como alcoolismo, violência conjugal, ausência de trabalho remunerado, depressão e transmissão geracional inoperante – sempre os mesmos fatores –, ainda que os reconheça como inegáveis. Indica brevemente que se deveriam promover práticas que vinculam a experiência dos jovens com a tradição, o conhecimento e os projetos históricos de suas comunidades, suas línguas e agência comunitária. Neste aspecto, percebe-se que há uma congruência positiva com fatores de proteção indicados por psiquiatras e psicólogos que a autora reviu.

No terceiro capítulo, “Los estudios antropológicos”, Vitenti resenha estudos de ocorrência entre coletivos indígenas no Canadá (Innu, Inuit, Atikamekw), no Brasil (Guarani-Kaiowá, Tikuna e Sorowaha), na Argentina (Wichi) e no Peru (Aguaruna). Nesta parte, contamos com um item dedicado aos Atikamekw

de Manawan, insuficiente para conhecermos em profundidade os resultados da pesquisa etnográfica da autora, mas capaz de expressar suas inquietações quanto ao assunto e, a partir delas, depurar os incômodos sob suas apreciações dos demais autores e autoras. Neste momento, comparece uma reserva quanto aos serviços psiquiátricos e psicológicos oferecidos aos Atikamekw enquanto instâncias normalizadoras, que inserem e aplicam identificação aos indivíduos.

Entre as posições gerais que Vitenti defende acerca do problema está a de que os suicídios entre indígenas não devem ser encarados apenas de forma negativa, mas também em sua positividade, naquilo que enseja e transforma nas coletividades que o sofrem. Outra visão que a autora sustenta é a de que o ato suicida tem um importante aspecto comunicativo. Seu argumento é pelo “basta” que essas mortes significam diante de dificuldades vivenciadas, que são informadas por concepções locais de vida e morte e pelo reconhecimento que demandam. Isto desde que não se tomem as concepções indígenas ao modo essencialista e de cultura estática. Daí a contestação da autora a abordagens de cunho “culturalista”, onde se tem uma percepção de que a mudança é externa à cultura. A autora subscreve o entendimento de que sujeitos e grupos não são passivos, de que as relações entre Estados e sociedades não indígenas e indígenas são bilaterais, embora não simétricas. Ao final do livro, Vitenti reitera seu incômodo com certas vertentes de abordagem do cultural, ressaltando que, mais além de portadores de uma cultura histórica, os indígenas são agentes históricos capazes de exercer certo grau de liberdade e autonomia.

A insistência nesta autonomia se replica no entendimento da autora de que o ato suicida entre indígenas reflete o desejo de poder sobre sua própria existência, sendo um enunciado ativo e crítico sobre o mundo. Certamente esta visão decorre da apreensão da autora do problema entre os Atikamekw e da forma como estes o concebem. Por outro lado, o diálogo de Vitenti com os textos propriamente antropológicos que seleciona não se tensiona frontalmente diante de conclusões que vão em sentidos distintos das suas próprias. Assim, não se deve esperar da leitura uma articulação sistemática dessas suas posições, construídas com base em um contexto etnográfico e em uma trajetória específicos, com os estudos dos demais antropólogos e antropólogas examinados, nem tampouco um esforço comparativo entre eles.

No capítulo conclusivo, “El suicidio indígena como una de las facetas del genocidio”, Vitenti reitera o seu entendimento do fenômeno numa pertinente tese da ação genocida a conta-gotas dos Estados e governos sobre populações indígenas, refletida também nos suicídios. Como esta tese já é levantada na introdução da obra, esperava-se que viesse a ser a chave de leitura das resenhas que se sucedem

ao longo do livro. Na verdade, isso não fica evidente e se pode dizer até que a autora se permite certa discrição e brevidade em seus comentários críticos aos inúmeros autores, autoras e teorias de diversos domínios neste particular. Isso se deve, a meu ver, ao plano do livro, com resenhas em cascata, que não favorece uma visão de conjunto das indagações da autora, obrigando a resgatá-las entre seus comentários pontuais.

Na tensão entre possibilidades de generalização e particularidades, parece que as primeiras caem melhor para os campos da psiquiatria e psicologia, apesar de seus estudos contextualizados. A autora tenta uma articulação sob a ideia do genocídio induzido. Ao final da leitura se observa, todavia, que faltou a condução firme do esforço de revisão sob a tensão entre ação estatal e autonomia indígena. Esta tensão poderia ter sido mais bem matizada a partir de como ela se apresenta ou não, pelo menos com igual ênfase, nos estudos no âmbito da antropologia que examina. Mas isso não retira o mérito do livro, que sem dúvida traz uma panorâmica sobre o tema do suicídio e dos suicídios entre indígenas, um recurso à mão para quem deseja se embrenhar neste espinhoso, sofrido e, como a obra demonstra, controvertido tema.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. 2016. *O nascimento do Brasil e outros ensaios: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades*. Rio de Janeiro: Contra Capa. 384 pp.

Henyo Trindade Barretto Filho
 DAN/UnB
 henyo.barretto@gmail.com

O livro é uma coletânea de nove textos escritos por João (como nós, seus ex-alunos, o chamamos afetuosamente) entre meados da década passada e desta, “a convite de colegas historiadores e antropólogos [...] para conferências em congressos, artigos em revistas e coletâneas” (:7). Quase todos os textos reunidos já circularam, seja em periódicos da área de antropologia, mas também de história e ciência política, seja em outras coletâneas organizadas por terceiros ou pelo próprio João – salvo pelo instigante nono e último capítulo, em que o autor analisa o emprego moderno da categoria colonial de pacificação pelo governo e pela imprensa nas políticas voltadas para a população das favelas cariocas (situação em que também usa a noção de fronteira como ferramenta analítica). Quase todos os textos estão disponíveis no link “Produção” de seu site pessoal (<http://jpoantropologia.com.br/pt/>), onde há informações relativas aos contextos originais de publicação dos textos, que vão além do circuito estritamente antropológico, incidindo nos campos da economia, história e ciência política, como os publicados em livros editados pela Fundação Getúlio Vargas.

O não ineditismo da produção reunida na coletânea não torna sua publicação menos significativa. Ao contrário, passados mais de quinze anos da edição da primeira coletânea exclusiva de textos de João, *Ensaio em antropologia histórica* (Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1999), esse novo volume permite observar não só a direção que tomou o pensamento de um dos mais destacados etnólogos do país, mas também o que tal desenvolvimento deve às interações de João com diferentes públicos e interlocutores ao longo desse período.

Alguns dos capítulos de *O nascimento do Brasil* desdobram e aprofundam formulações reunidas na coletânea de 1999, tais como o 6 (“Mensurando alteridades, estabelecendo direitos”), que estuda as histórias dos índios no Brasil a partir dos censos nacionais e problematiza os procedimentos da quantificação censitária como prática e saber governamental, originalmente enfocados no artigo sobre “os índios nos censos nacionais”; o 8 (“Sem a tutela, uma nova moldura

de nação”), que estende a análise sobre a presença das sociedades indígenas na organização do Estado-nacional brasileiro do artigo “Cidadania, racismo e pluralismo”, da coletânea anterior, até o Brasil contemporâneo pós-Constituição de 1988, analisando as múltiplas repercussões da revogação da tutela do Estado na vida institucional brasileira; e o 5 (“Uma etnologia dos ‘índios misturados?’”), conferência realizada no concurso para professor titular da disciplina Etnologia do Museu Nacional/UFRJ e introdução à coletânea *A viagem da volta* (na qual tenho uma contribuição), que retoma, estende e verticaliza o argumento muito debatido desde a sua publicização original, há quase vinte anos, quando se discutiram “as prioridades e as premissas dos estudos americanistas” considerando o “desconforto [destes] quanto a populações indígenas com baixo grau de distintividade cultural”.

Tive a oportunidade de testemunhar alguns experimentos de João com versões preliminares dos textos reunidos na coletânea, tanto no âmbito acadêmico, quanto em trabalhos implicados: o capítulo 1, que empresta seu título à coletânea e no qual o extenso prefácio se baseia, tive oportunidade de assistir como conferência na 26ª Reunião Brasileira de Antropologia, em Porto Seguro (BA), em 2008; o argumento, a iconografia e os mapas dos capítulos 1, 2 (“As mortes do indígena no Império do Brasil”) e 6 foram testados por João com um público exclusivamente indígena no curso que coordenei de Formação Técnico-Política de Lideranças Indígenas, promovido pelo Centro Indígena de Estudos e Pesquisas (Cinep) e parceiros na Universidade de Brasília também em 2008; e um dos capítulos, como parecerista para um periódico. A participação de João em atividades de formação evidencia sua postura constante de buscar dialogar do modo mais simétrico possível com indígenas como sujeitos políticos e de conhecimento.

Parênteses. O antropólogo interessado em trabalhos ditos “aplicados” e em novos gêneros narrativos produzidos no campo antropológico (laudos e relatórios técnicos) se ressentia, contudo, de não encontrar na coletânea artigos de João sobre questões metodológicas, éticas e políticas do ofício antropológico – como o capítulo sobre as perspectivas para as perícias em terras indígenas e o seu memorial para o concurso de professor titular (“O ofício do etnógrafo e a responsabilidade social do cientista”), ambos na coletânea de 1999. Penso em artigos como “O antropólogo como perito” (2002), “Pluralizando tradições etnográficas” (2004) e a versão revista e ampliada deste em “Etnografia enquanto compartilhamento e comunicação: desafios atuais às representações coloniais da antropologia” (2013). Fecha parênteses.

A pista para entender a evolução do trabalho de João e a relativa unidade entre os textos da coletânea é ele próprio quem dá no início do prefácio. Trata-se

da experiência profissional como pesquisador do CNPq sediado na Fundação Joaquim Nabuco, em Recife (PE), durante 18 meses entre 2005 e 2006. Nesse período, ele organizou, com a Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (Apoiname), a exposição “Os primeiros brasileiros” e pôde “conhecer no plano local as múltiplas formas políticas e culturais que assumiam as etnogêneses e os processos de resistência indígena” (:9). A experiência de organização conjunta da exposição com seus sujeitos certamente explica a centralidade que a análise das manifestações de natureza estética assume nos ensaios: do “indianismo literário e a pintura acadêmica” no capítulo 2, que engendram “uma modalidade específica de esquecimento da presença indígena na construção da nacionalidade” (:76); passando pelo “componente de pesquisa de imagens” na “investigação histórica” das “representações [artísticas e científicas] construídas sobre os indígenas amazônicos e a expansão desta fronteira” por pensadores do século XIX (:162) no capítulo 4 – em que recorre às noções de cenário e paisagem; até a fotografia das alegres mulheres tupinambás na contracapa, a título de “inspiração [...] na releitura de episódios passados e presentes na história nacional” (:40). O caderno de imagens que integra a coletânea reúne parte dessa rica iconografia coligida por João a partir desse período e interage com o prefácio e os capítulos 1, 2, 6 e 7.

Os capítulos “constituem exercícios de uma antropologia histórica” (:8), em cuja construção João trabalha há décadas e que tem implicado repensar a clivagem entre antropologia e história a partir de um conjunto de “esforços criativos” de pesquisadores de diferentes nacionalidades e “novas linhas de investigação nas duas disciplinas [que] tornaram evidentes os limites dessa pretensa separação” (:30). A intenção nominada comum é “reexaminar criticamente as interpretações atribuídas à presença indígena, explicitando as múltiplas formas de agência e participação que as populações autóctones tiveram na construção da nação” (:7). Assim, define como “preocupação constante [...] abordar os fenômenos sociais partindo de uma postura etnográfica e dialógica, procurando de modo sistemático combinar o olhar antropológico com a crítica historiográfica, alimentando-se também da pesquisa histórica e antropológica atual” (:31) – como, de fato, sobressai da leitura de todos os textos.

Os textos, segundo João, abordam “eventos, personagens e processos de momentos distintos [...], descritos e analisados de maneira separada, *sem a intenção de estabelecer entre eles qualquer forma de continuidade cronológica ou nexu causal*” (:7, *italicos meus*), “realiza[ndo] intervenções críticas e pontuais” (:9). No entanto, a organização sucessiva dos textos na coletânea deixa a nítida impressão de certa continuidade cíclica: começando com a revisão do paradigma

historiográfico hegemônico, sua autorrepresentação da nação e suas metáforas de fundação; passando pelas narrativas literárias e plásticas do esquecimento nos processos políticos e socioculturais de formação da nacionalidade no século XIX; seguindo pela expansão da “fronteira”, entendida como guerra permanente, pelo vale amazônico e as suas correspondentes ideologias dos vazios demográficos, pujança da natureza e ignorância da diversidade cultural; prosseguindo com os processos de etnogênese ocorridos ao longo do século XX no Nordeste e o papel das práticas censitárias na modulação das alteridades e criação de fronteiras étnicas; chegando à sociogênese dos modernos movimentos indígenas no Brasil e à revogação da tutela com a Constituição de 1988, que sinaliza uma aparente “nova moldura de nação”; até concluir com a ressurreição da categoria colonial de pacificação no tratamento de questões urbanas contemporâneas, cuja etnografia o faz retornar à discussão do uso social dessa categoria no capítulo 1. A alternância dos “regimes específicos de formação de alteridades”, que também são “regimes de memória” (conceitos-chaves para João), encadeiam-se ao longo da coletânea de um modo que não necessariamente sinaliza rupturas, visto que a coletânea tem uma espinha dorsal: tratar os indígenas como protagonistas e agentes efetivos na construção do país que temos hoje.

João vem encarando esse desafio de “compreender melhor – mais além dos estereótipos – as motivações e significados das ações realizadas por indígenas” (:8), recolocando-os como agentes efetivos na construção do Brasil” (:9) há algum tempo e em publicações não dirigidas exclusivamente ao público acadêmico, como é a presente coletânea. Veja-se o livro *A presença indígena na formação do Brasil*, escrito com Carlos Augusto Freire e publicado em 2006 na série Via dos Saberes, da coleção Educação para Todos (Brasília: Secadi/MEC; Rio de Janeiro: Laced/Museu Nacional, 2006), como material para qualificar a formação de professores dos ensinos fundamental e médio. Se para a sua produção recente empregarmos a sua própria noção de “situação etnográfica”, isto é, de “condições sociais específicas que envolvem a produção de dados etnográficos” (:33), observaremos que os trabalhos de João reunidos na coletânea emergem do diálogo com múltiplos atores: os próprios sujeitos indígenas, professores e formadores de opinião, e pesquisadores de várias disciplinas. Aplicando, assim, a mesma abordagem que ele empregou para mostrar “como ocorreu a formação do objeto de investigação e reflexão intitulado ‘índios do Nordeste’”, veremos que o seu trabalho se desenvolve na inter-relação concreta entre “modelos cognitivos e demandas políticas” (:194). Enfim, uma etnologia não ensimesmada.

MATTINGLY, Cheryl. 2014. *Moral laboratories: family peril and the struggle for a good life*. Oakland: California University Press. 280 pp.

Cibelle Canto Bastos
PPGAS/UnB
cibellecanto@hotmail.com

Por mais de quatorze anos, a antropóloga Cheryl Mattingly acompanhou cinquenta famílias norte-americanas da periferia de Los Angeles que se dedicavam aos cuidados intensivos de crianças com deficiência ou com doenças crônicas e incapacitantes. Mattingly nos apresenta, em *Moral laboratories: family peril and struggle for a good life*, sob forte influência da filosofia, os diversos impasses morais e éticos incutidos nas decisões médicas e familiares vividas por cinco dessas famílias – nesse caso, todas negras.

O livro é dividido em três partes. Na primeira, “First person virtue ethics” (“Ética da virtude em primeira pessoa”), a autora dedica dois capítulos para nos apontar que a moralidade, bem como as decisões morais, depende de um contexto e de uma interação entre indivíduos, sendo experimentada primeiramente na esfera familiar. A autora se utiliza da narração de cenas etnográficas do cotidiano das famílias para nos mostrar as subjetividades dos indivíduos (morais/éticas) e o laboratório experimental da moral construída pelas famílias que conhecemos. Assim, possibilita-nos pensar o indivíduo à luz de seu aporte teórico, que propõe uma antropologia da moralidade capaz de transitar entre os estudos neoaristotélicos sobre ética e a tradição fenomenológica.

Debruçada sobre a vida cotidiana, o tempo arrastado das tarefas e dos cuidados diários e os dilemas e perigos enfrentados no dia a dia, a autora elabora o conceito de *moral laboratories* (laboratórios morais), que são os espaços de experimentação, que oferecem possibilidades de criação de vivências definidoras de como a vida pode – ou deve – ser. Deste modo, a casa, a igreja, a escola, a rua e o hospital são espaços que possibilitam as tentativas cotidianas, promovendo a crítica e a autocrítica sobre decisões tomadas. São também esses espaços que possibilitam a busca pela *good life* (vida boa), e são justamente essas experiências morais do dia a dia que transformam e desenvolvem moralmente o indivíduo. Como Mattingly aponta, esses momentos da *ordinary life* (vida comum) podem se tornar extraordinários e revolucionários pessoal, política e culturalmente.

A narração de cenas e acontecimentos da vida das famílias é mais encorpada a partir da segunda parte do livro, intitulada “Moral becoming and the everyday”

(“A transformação moral e o cotidiano”). Nesta segunda parte, a autora nos presenteia com emocionantes relatos etnográficos que ilustram sua abordagem de uma “ética da virtude em primeira pessoa”, que se manifesta nos dramas e dilemas da vida cotidiana. Os capítulos quatro, cinco e seis têm um tom quase literário que nos faz torcer por esses personagens da vida real, pelos dramas vividos por Delores e sua família, Dotty e sua filha Betsy, as mães Andrena e Belinda. A partir do relato do cotidiano das famílias acompanhadas, esta parte do livro problematiza o julgamento moral, as dificuldades de ser mãe nas circunstâncias descritas, as lutas encontradas na vida cotidiana e o constante espectro da tragédia moral ou social que assola essas famílias, fazendo com que as mães se mobilizem em torno da criação de recursos morais para tomar as melhores decisões possíveis.

Na terceira e última parte da obra, “Moral pluralism as cultural possibility” (“Pluralismo moral como possibilidade cultural”), a autora se dedica a debater as possibilidades e implicações revolucionárias das experimentações nesses laboratórios cotidianos. A partir do assassinato de Leroy (neto de Delores), a autora problematiza o lugar da rua e o desafio das mães da periferia em transformar a casa em um espaço seguro, em antagonismo ao perigo representado pela rua – drogas, gangues, polícia, violência. Mattingly destaca, no último capítulo, que as tragédias apresentadas no decorrer do livro não são meramente frutos de acaso ou má sorte. São, no fundo, frutos do medo do fracasso moral, já que tais mulheres vivem assombradas de não conseguir proteger suficientemente suas crianças em suas vulnerabilidades. E são também frutos de uma opressão estrutural, vinda da pobreza e do racismo – apontados apenas superficialmente pela autora.

Concluimos a leitura entendendo que os acontecimentos da vida cotidiana têm potencial para além da repetição e reprodução mecânica da rotina; o dia a dia tem potência de gerar transformação prática e (auto)narrativa. Os momentos dramáticos de ruptura do cotidiano são importantes espaços de experimentação e revolução que podem se dar na esfera familiar da vida cotidiana e se expandir a outras esferas: a comunidade, a escola e até mesmo as políticas públicas.

A obra nos leva a refletir o quanto o cotidiano, marcado por um sofrimento crônico, pode minar a autoestima dos indivíduos ao ser combinado com o racismo e a pobreza – neste caso, das mulheres negras, que nem sempre se reconhecem em seus esforços e são constantemente julgadas moralmente por si e pelos demais. Ainda que não seja o objetivo do estudo, o livro de Mattingly nos ajuda a pensar no forte julgamento moral e até na desmoralização que mulheres negras, sendo ou não mães de crianças com necessidades especiais, passam quando não conseguem construir caminhos frutíferos para alcançar a tão estimada *good life* e mudar os rumos de sua vida pessoal, familiar e comunitária. Embora sua narrativa seja

tocante e sensível, ao retratar as figuras centrais de sua pesquisa – que acontece em torno de mulheres cuidadoras principais dos filhos –, a autora, que no início da obra problematizou o estereótipo de “*Superstrong black mother*” (“Mães negras superfortes”), acaba incorporando-o no relato das sucessões de acontecimentos tristes e delicados das vidas dessas mães.

Embora esta seja uma obra sobre o cotidiano e os embates morais vividos em famílias negras, os estudos gerados por intelectuais negros aparecem muito pontualmente. A autora acaba por discutir as questões de moralidade do cotidiano de pessoas negras sob a luz do pensamento de intelectuais, majoritariamente, não negros, contribuindo com a invisibilização política e acadêmica de intelectuais negros. A pouca referência a autores negros, de certo modo, empobrece a reflexão sobre o campo da autora e o impacto do racismo nessas vidas. Talvez uma reflexão aprofundada do que a escritora negra norte-americana Toni Morrison apresenta em seus livros a respeito do construto social das mulheres negras, para além das epígrafes apresentadas na abertura de subtópicos nos capítulos, ou mesmo uma reflexão maior do pensamento de W.E.B Du Bois (sociólogo norte-americano negro, considerado pai do pan-africanismo), que aparece brevemente no capítulo sete falando sobre a invisibilidade da comunidade negra na política norte-americana, poderiam suprir minimamente essa carência. Mattingly não sinaliza que seu livro se debruçará sob a discussão racial, entretanto, ao debater as questões morais e tragédias do cotidiano que atravessam famílias negras e periféricas, é impossível se desvencilhar deste debate. Sua obra seria muito mais forte se, para além de interlocutores negros, trouxesse autores negros que se somassem a essas múltiplas vozes e discutissem com mais profundidade questões como racismo, pobreza, estereótipos de maternidade negra e o contexto da periferia, dando voz e espaço acadêmico para esses atores.

Para antropólogos ou demais pesquisadores interessados em discussões relacionadas à raça, a parte etnográfica da obra é detalhada e oferece um panorama e uma narrativa ricos para a compreensão do cotidiano das famílias, possibilitando ao leitor mais engajado nessas questões refletir sobre este panorama a partir de aportes teóricos não explorados pela autora. O texto apresenta um material enriquecedor para antropólogos que têm como campo de interesse a moral e sua dimensão filosófica, e também para aqueles que se interessam por discussões relacionadas ao cuidado. Por tratar de questões ligadas à moralidade do cuidado, é uma obra que pode interessar também a profissionais de saúde. Além disso, a interface que Mattingly apresenta entre cuidado e moralidade acaba ampliando o horizonte de interesses sobre o livro, tornando *Moral laboratories* um trabalho etnográfico e teórico útil para discussões de cunhos diversos.

FLEISCHER, Soraya; NAVA, Elena & ALENCAR, Potyguara (orgs.). 2016. *Pensando o capitalismo contemporâneo: um Festschrift a Gustavo Lins Ribeiro*. Brasília: LetrasLivres. 400pp.

Luiz Carlos Lages
PPGAS/UnB
lclages@gmail.com

Este *festschrift* – ou livro de celebração em vida de um acadêmico reconhecido – é uma homenagem a Gustavo Lins Ribeiro feita por suas ex-orientandas e orientandos. Ribeiro é professor do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília desde 1988 e hoje também leciona na Universidade Autônoma Metropolitana do México. A homenagem se deu na ocasião de sua aposentadoria da UnB.

Além do prefácio de José Sérgio Leite Lopes (UFRJ), a obra é composta por uma apresentação e uma entrevista com o homenageado, seguidas por onze capítulos escritos por algumas de suas ex-orientandas, que demonstram as reverberações dos ensinamentos de Ribeiro nos seus interesses e métodos de pesquisa. O livro, assim, é fruto de redes entre pessoas tocadas pelos projetos de Ribeiro e se propõe, por isso mesmo, a ser um “flanco de reflexão sobre a prática de orientação” (:17).

A apresentação, “Dos verbos, das ideias e dos afetos”, foi escrita pelas três organizadoras do livro, orientadas por Ribeiro em seus mestrados: Soraya Fleischer, Elena Nava e Potyguara Alencar. O texto lembra a relação de orientação e revela memórias do contato e dos ensinamentos do homenageado. As organizadoras também entrevistam Ribeiro, que fala de sua infância, de sua chegada em Brasília, da entrada na universidade, do interesse pela antropologia e de detalhes de seu percurso profissional. Os capítulos em si são divididos em três partes, que por sua vez representam os principais temas com os quais Ribeiro se debruçou ao longo de sua trajetória acadêmica. Todos são fruto de trabalhos de campo realizados sob a orientação de Ribeiro já no século XXI.

A primeira parte do livro, “Movimentos, políticas e Estados”, é composta por três capítulos que enfrentam o desafio de descrever as relações conflituosas de movimentos sociais com o Estado e as projeções globais que atravessam estes conflitos. O capítulo de abertura, “Palavras no tempo: reflexões sobre o fazer antropológico”, de Larissa Ribeiro, é uma resposta tardia a indagações de Gustavo na véspera da defesa da dissertação da autora, que investiga algumas das

dimensões intersubjetivas do fazer antropológico por meio da relação de validade entre a atividade etnográfica e o uso de fontes documentais. A discussão se dá a partir de sua pesquisa sobre a expropriação dos moradores das “pequenas roças” situadas às margens do Rio Uberabinha, em Uberlândia (MG), diante da ofensiva da prefeitura e de seu projeto de cidade “desenvolvida”.

No segundo capítulo, “Movimentos indígenas e seus sujeitos no Brasil e no México”, Elena Nava retorna às pesquisas realizadas durante seu doutorado para propor um exercício comparativo entre comunicadores indígenas ligados ao Conselho Indígena de Roraima (CIR) e outros ligados ao Espacio de Comunicación Indígena del Istmo (ECI) de Oaxaca. Esses sujeitos são abordados em suas maneiras de compreender os movimentos dos quais fazem parte, seus processos de politização e as possibilidades de intercâmbio entre os coletivos que os circundam.

O capítulo que fecha a primeira parte, “A ocupação da Câmara Legislativa do DF: um estudo de caso com foco no ativismo autonomista brasileiro”, trata de um episódio ocorrido durante o doutorado de Adriana Coelho Saraiva sobre o Movimento Passe Livre do Distrito Federal. Sob a ótica do ritual, a autora aborda o caso de uma ocupação da Câmara Legislativa do DF por uma série de movimentos em resposta ao escândalo de corrupção conhecido como Caixa de Pandora. Com isso, investiga as propostas de novas gramáticas da ação política por movimentos sociais que desafiam os limites da democracia representativa e expandem os horizontes da imaginação política.

Na segunda parte do livro, “Desenvolvimento, ambientalismo e indigenismo”, os capítulos tratam das intersecções entre esses eixos, que compõem uma das áreas de maior produção de Ribeiro, evidenciando a multiescalaridade dos processos de governo de povos e territórios. O primeiro deles, “*Otra cosa es con guitarra*: a plurinacionalização da Bolívia e os impasses do desenvolvimento”, de Renata Albuquerque de Moraes, parte de uma experiência etnográfica da autora com alguns dos povos indígenas do Território Indígena e Parque Nacional Isiboro-Secure (TIPNIS) e seus movimentos de resistência à construção de uma *carretera* nesse território. O artigo desvela alguns dos dilemas enfrentados pelo projeto de Estado Plurinacional da Bolívia e de sua proposta de *vivir bien*, que promete inaugurar uma nova fase de organização política e econômica nacional, mas corre o risco de perpetuar relações e estruturas clássicas do Estado, bem como de seus projetos de desenvolvimento com os povos indígenas.

O capítulo seguinte, “Reencontro desenvolvimentista: configurando novas bases ao indigenismo continental”, de Ricardo Verdum, aborda a noção de etnodesenvolvimento e o perigo de que este se transforme numa atualização

do projeto integracionista. Por meio de um resgate das relações entre agências estatais e internacionais no século XX, o autor mostra como o etnodesenvolvimento, muito embora tenha prometido desvencilhar-se das velhas tradições de administração, acabou por se converter em uma “nova velha utopia do indigenismo latino-americano”.

O sexto capítulo, “Emergência indígenas, níveis de integração e composições em dramas desenvolvimentistas”, de Potyguara Alencar, é baseado na pesquisa de mestrado do autor, sobre a implantação do complexo industrial e portuário do Pecém (CE) e a re-emergência indígena Anacé. O enfoque do autor subverte leituras usuais da academia, em que os povos indígenas são vistos como sujeitos passivos que sofrem com o “drama desenvolvimentista”, ao mostrar como a mobilização contra-hegemônica e a reelaboração da consciência cultural do grupo Anacé levaram o Estado e as empresas a ter de lidar com outras maneiras de processar e implementar um projeto de grande escala.

O capítulo que fecha a parte dois, de autoria de Rodrigo Augusto Lima de Medeiros, intitula-se “Configurações de um governo da natureza: ambientalismo e desenvolvimentismo em disputas hegemônicas para a Amazônia”. O autor explora o sentido da expressão “internacionalização da Amazônia” a partir de um resgate da formação da hegemonia política no território amazônico, cuja geopolítica ambiental se tornou uma forma de governo do território fundada pela politização e militarização de temas ambientais pelas elites hegemônicas transnacionais e seus aparatos técnico-burocráticos.

A terceira e última parte do livro, “O transnacional e o glocal”, é composta de capítulos que enfatizam o que Ribeiro chama de “outras globalizações” e suas dinâmicas de vida e trabalho marginais em relação à globalização hegemônica. O capítulo que abre essa parte final, “Imagens do operariado na indústria do aço no Brasil”, apresenta resultados da pesquisa de Fernando Firmo sobre a formação do operariado industrial do aço no Brasil pela empresa estatal Acesita, localizada no município de Timóteo (MG), importante etapa da “modernização” do país, da qual o arquivo tradicional guarda apenas registros de heroísmo. O autor se utilizou de fotografias dos primeiros tempos da usina e da formação da vila operária para acessar memórias de seus interlocutores de pesquisa, de forma a dar cor às velhas fotografias para compor um retrato do “tempo do braço”, quando o funcionamento da fábrica ainda era manual.

Em seguida, vem o capítulo de Gonzalo Díaz Crovetto, “Tripulantes de Corral: barcos, trabalho e deslocamentos”, baseado em seu doutorado sobre as jornadas daqueles “esquecidos que garantem o transporte global”. Por meio de um trabalho etnográfico com três gerações de *tripulantes* (a categoria que embarca

para o trabalho em alto-mar) nas cidades de Corral, Santiago, Valparaíso e Valdivia, no Chile, assim como na região espanhola da Galícia, o autor revela algumas das histórias destes trabalhadores, as dificuldades das ausências em casa, a transnacionalização das relações de trabalho e as hierarquias étnico-raciais nos barcos e nas empresas.

O penúltimo capítulo ficou a cargo de Rosinaldo Silva de Sousa. “O lado sombrio da globalização popular” nos leva das favelas do Rio de Janeiro aos plantios de coca da Bolívia para explorar noções de crime, informalidade e pobreza e, assim, evidenciar distinções conceituais e empíricas entre economias ilícitas e informais, que cultivam diferenças em relação ao papel e à centralidade da violência na sua organização. Por meio de uma visão etnográfica das especificidades locais, o autor oferece uma alternativa às concepções “estadocêntricas” de entendimento dessas transações econômicas marginais.

O último capítulo do livro, “Um dedo de prosa sobre a antropologia dos fluxos globais: apresentando a globalização do (((amor))) e a cosmopolítica de uma nova era”, de Sandro Martins de Almeida Santos, é escrito com base em sua tese de doutorado sobre migrantes transnacionais em Alto Paraíso (GO). Por meio da etnografia de um casamento “judaico”, o autor analisa a cosmopolítica do (((amor))), proposta que envolve a apropriação de diferentes modelos religiosos em um movimento de globalização “fora dos trilhos”, onde pessoas que buscam “alternativas” à cosmopolítica imperialista se reúnem em lugares “pacíficos” para viver o projeto de uma nova moralidade numa *communitas* planetária.

O livro, assim, é uma fascinante jornada pelos mais variados cenários e demonstra a potência da etnografia. A maior prova da força do projeto intelectual de Ribeiro talvez seja o legado que ele deixou a gerações de pesquisadores de um engajamento com as mais diversas temáticas, e não poderia haver melhor celebração que esta homenagem prestada por algumas de suas ex-orientandas. É um texto obrigatório para quem quiser se lançar ao desafio de pensar a contemporaneidade por meio das antropologias da política, do desenvolvimento e da globalização. Um livro que convida muitas releituras.

ESTORNILO, Milena. 2014. *Laboratórios na floresta: os Baniwa, os peixes e a piscicultura no Alto Rio Negro*. Brasília: Paralelo 15. 549 pp.

Amanda Rodrigues Marqui
Flasco
armarqui@gmail.com

Laboratórios na floresta: os Baniwa, os peixes e a piscicultura no Alto Rio Negro é originalmente uma dissertação de mestrado premiada no concurso “Povos indígenas na Amazônia brasileira: sistemas de produção e de mercados na gestão da biodiversidade Andreas Kowalski”, promovido pela Associação Brasileira de Antropologia (ABA) e pela Cooperação Alemã para o Desenvolvimento Sustentável (GIZ) para premiar as melhores dissertações e teses de antropologia.

A etnografia de Estorniolo é um esforço exitoso de tradução entre a ciência ocidental e os conhecimentos tradicionais que tem como foco a piscicultura no Alto Rio Negro. A partir da descrição das primeiras experiências de criação de peixes e da implantação dos projetos de piscicultura pelo Instituto Socioambiental (ISA) nas comunidades participantes, a autora apresenta as interfaces entre regimes de produção e circulação de conhecimentos que aludem aos modos de conhecer e se relacionar no mundo indígena e não indígena. O objetivo da pesquisa é apreender os diferentes significados que envolvem os conceitos de natureza e meio ambiente e noções adjacentes, como diversidade e manejo na piscicultura da Escola Indígena Baniwa Coripaco Pamáali.

A investigação foi elaborada por meio de pesquisa bibliográfica, documental e trabalho de campo em Manaus e São Gabriel da Cachoeira, onde foram realizadas entrevistas com os assessores técnicos do ISA, com os representantes das associações indígenas e com o coordenador técnico da piscicultura. Além disso, foram acompanhadas as atividades no laboratório da piscicultura da escola Pamáali. A etnografia dispõe, em seus anexos, de um glossário dos peixes da região a partir de informações do ISA e do projeto *Kophe Koyaanale*, Manejo de Recursos Pesqueiros no Médio Içana, bem como um esquema das fases de piscicultura do Alto Rio Negro e imagens do laboratório de piscicultura da escola Pamáali.

As proposições teóricas-metodológicas utilizadas por Estorniolo fundamentam-se na etnologia indígena e na antropologia da ciência e da tecnologia. Sendo assim, os estudiosos das ciências e os conceitos de tradução

de Michel Callon e Bruno Latour permeiam todo o trabalho, bem como as contribuições da etnologia indígena, como o perspectivismo ameríndio e as noções de “equivocações”, de Viveiros de Castro, e “acordos tácitos”, de Mauro Almeida. É interessante frisar, como a própria autora relata, que algumas das referências teóricas com que ela teve contato antes de iniciar a pesquisa foram utilizadas por seus interlocutores, demonstrando a importância de uma discussão mais simétrica no debate antropológico.

A narrativa de Estorniolo tem como ponto de partida o panorama histórico das relações interétnicas no Alto Rio Negro e a ambiguidade relativa à figura dos brancos sob o ponto de vista indígena, que permaneceria até a atualidade. Para os Baniwa, que vivem nas comunidades do Rio Içana e afluentes, os brancos foram enquadrados no panteão dos seres mais perigosos e agressivos. Dessa maneira, a necessidade de controlar sua periculosidade geraria a necessidade de formar mediadores indígenas, como capitães, lideranças de associações indígenas, professores e agentes indígenas de saúde, que, por meio de alianças ou oposições políticas, traduziriam os saberes obtidos no universo dos brancos para o regime indígena de conhecimento, em uma espécie de “domesticação” desses conhecimentos.

Com a criação das associações indígenas e da “era de projetos” nas décadas de 1990 e 2000, houve mudanças significativas entre brancos e indígenas na região, constituindo novas relações de “domesticação” dos conhecimentos com os brancos. Nesse sentido, é importante considerar as iniciativas de desenvolvimento sustentável e segurança alimentar promovidas pela Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN) em parceria com o ISA na região. No caso do projeto de criação de peixes no Alto Rio Negro, apesar de haver um objetivo comum, as motivações dos técnicos brancos e dos técnicos indígenas eram distintas. A preocupação dos técnicos não indígenas estava relacionada à segurança alimentar e, para os indígenas e moradores das comunidades, não se tratava de um problema de fome, mas de questões que envolviam disputas internas entre grupos de parentesco, religião e associações indígenas, além da vontade de dominar o universo dos conhecimentos dos brancos e fazer circular bens e pessoas, atendendo às regras de reciprocidade entre parentes.

A descrição etnográfica da primeira experiência de criação de peixes em uma comunidade do Rio Tiquié demonstra a iniciativa indígena que, a partir do contato com parentes da Colômbia, cria peixes por meio do represamento de igarapés e da observação dos espécimes transferidos para esses ambientes. Este experimento resultou em uma nova forma de acará, o peixe-só-cabeça, que produziu uma série de significados entre os indígenas sobre as relações entre humanos e não humanos.

Em seguida, são apresentadas as atividades do início da implantação do projeto de piscicultura do ISA na estação Caruru e Iauaretê, que contou com a participação de especialistas não indígenas, como engenheiros de pesca e técnicos indígenas. Os primeiros desafios na experimentação das técnicas de reprodução e criação de peixes buscavam a domesticação de espécies nativas da região que ainda não tinham sido estudadas pelos especialistas da área, em um ambiente aquático igualmente desconhecido pela ciência, além dos testes com recursos locais utilizados na engorda dos peixes nos viveiros com o objetivo de construir uma “alternativa autossustentável” para os povos indígenas da região. Além disso, é interessante a exposição dos pontos de vista sobre a “escassez” de peixes, que, para os técnicos brancos, estava relacionada à acidez da água e, segundo os moradores das comunidades, principalmente os mais velhos, acusavam os bens dos brancos, como o uso de pilhas e itens comprados pelos assalariados. Para compreender as relações entre humanos e não humanos que permeiam os projetos de piscicultura, a autora apresenta as teorias Tukano e Baniwa sobre os peixes e os novos significados produzidos a partir da criação destes seres em um outro *habitat*.

Os dois últimos capítulos são os mais notáveis da etnografia de Estorniolo, pois apresentam uma densa descrição da implantação da piscicultura entre os Baniwa e das atividades na escola Pamáali. Os Baniwa vivem em 93 comunidades no Rio Içana e afluentes, organizadas a partir de grupos de parentesco compostos por três fratrias – Hohodene, Walipere e Dzawinai. Cada fratria dispõe de territórios específicos, distribuídos entre as comunidades, onde seus membros podem fazer roças, caçar, pescar e coletar. A escola Pamáali foi inaugurada nos anos 2000 na região do Médio Rio Içana, uma área da fratria Walipere, e tem como objetivo oferecer educação escolar intercultural e diferenciada, por meio da metodologia de ensino via pesquisa para promover projetos de sustentabilidade às comunidades indígenas. Os alunos e professores são das comunidades da bacia do Içana e permanecem na escola nos períodos das aulas, retornando para suas comunidades no período entre as etapas, quando realizam atividades de pesquisa.

A particularidade de a estação de piscicultura dos Baniwa ter sido construída na escola proporcionou um outro contexto de aprendizagem e discussão entre professores e alunos sobre as possibilidades de criação e reprodução dos peixes em laboratório. O coordenador da escola e técnico da piscicultura criou um método de captura de peixes a partir da observação de alguns lugares de piracema e da utilização das armadilhas indígenas. Este professor, que é, também, uma importante liderança indígena da região, mediante seu interesse e suas iniciativas de diálogo com os brancos, apresenta instigantes reflexões a partir de

seu exercício de tradução, entre os conhecimentos indígenas e científicos, dos conceitos de biodiversidade, manejo, natureza e meio ambiente. Neste sentido, Estorniolo delinea equivocções e desentendimentos durante as atividades da estação da Pamáali e a articulação entre ciência e conhecimento indígena para demonstrar como os conhecimentos técnicos e científicos são indigenizados a ponto de as técnicas de piscicultura serem consideradas fontes alternativas ao “manejo” dos pajés.

A etnografia de Estorniolo resulta em uma análise pertinente sobre os diálogos e a tradução entre os sistemas de conhecimentos científicos e indígenas nos projetos de sustentabilidade dos povos indígenas a partir da piscicultura no Alto Rio Negro. As situações e experiências descritas ao longo da narrativa demonstram os diferentes pontos de vista na relação entre assessores não indígenas e técnicos indígenas e as formas como os indígenas atualizam a “abertura ao outro” por meio da “domesticação” de saberes e técnicas dos brancos.

anuário antropológico vol. 41 n. 2

Periódico fundado em 1977
por Roberto Cardoso de Oliveira

Editores

Juliana Braz Dias
João Miguel Manzollilo Sautchuk
José Pimenta
Soraya Fleischer
Cristina Patriota de Moura
Antonádia Borges

Conselho Editorial

Alicia Barabas (INAH, México)
Antônio Augusto Arantes Neto (UNICAMP)
Cecília Maria Vieira Helm (UFPR)
Eduardo Portela (Tempo Brasileiro)
Eunice Ribeiro Durham (USP)
George Zarur (Câmara do Deputados)
João de Pina Cabral (ICS, Lisboa)
Josildeth Gomes Consorte (PUC, SP)
Leopoldo Bartolomé (Universidad de Misiones,
Argentina)
Luiz Fernando Dias Duarte (MN/URFJ)
Lux Vidal (USP)
Michael Fischer (MIT, Estados Unidos)
Miguel Bartolomé (INAH, México)
Myriam Jimeno (Universidad Nacional de Colombia)
Nelly Arvelo-Jiménez (IVIC, Venezuela)
Raimundo Herald Maués (PPGCS/UFPA)
Robert Crépeau (Université de Montréal)
Roberto DaMatta (PUC, RJ)
Roberto Motta (UFPE)
Stephen Nugent (Goldsmith College, Inglaterra)
Virgínia García Acosta (CIESAS, México)

Linha Editorial

O Anuário Antropológico é uma revista semestral do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília (PPGAS/UnB). Publica artigos originais, ensaios bibliográficos, resenhas, críticas e outros textos de natureza acadêmica que apresentem pesquisas empíricas de qualidade, diálogos teóricos relevantes e perspectivas analíticas diversas. A Revista publica textos em português, inglês, espanhol ou francês. Os artigos selecionados pela comissão editorial são submetidos a pareceristas externas em regime de anonimato.

Revisão

Ana Terra

Projeto Gráfico

João Neves

Diagramação

João Neves

Secretaria Executiva

Ana Carolina Oliveira e Barbara Marques

Supervisão Editorial

Editores do Anuário Antropológico
Departamento de Antropologia
Instituto de Ciências Sociais
Universidade de Brasília
70910-900 – Brasília, DF
Fone: (61) 3107-1560
Tel /Fax: (61) 3107-1551
Email: revista.anuario.antropologico@gmail.com

Esta publicação ou parte dela não pode ser reproduzida por qualquer meio sem autorização escrita dos editores

Direitos exclusivos para esta edição:

Sobrescrita
©2017 by Sobrescrita
www.sobrescrita.com.br

A correspondência comercial deve ser enviada ao Departamento de Antropologia (DAN)/ Universidade de Brasília (UnB)

INSTRUÇÕES PARA OS COLABORADORES

O Anuário Antropológico aceitará para publicação trabalhos inéditos em português, inglês, francês ou espanhol, sob a forma de artigos, ensaios críticos de natureza bibliográfica ou resenhas de livros recentes. As contribuições serão recebidas em fluxo contínuo e a pertinência para publicação será avaliada pela Comissão Editorial (no que diz respeito à adequação ao perfil e linha editorial da Revista) e por pareceristas ad hoc (no que diz respeito ao conteúdo e qualidade das contribuições) preservando o anonimato. Os manuscritos deverão ser enviados com o texto em Word for Windows (*.doc ou .docx) ou qualquer outro processador de texto compatível, para o e-mail revista.anuario.antropologico@gmail.com, seguindo as seguintes orientações.

1. **Artigos** (de até 9000 palavras, incluindo notas e bibliografia): devem vir acompanhados de: a) resumo (na língua do artigo e em inglês) de até 200 palavras; b) título em inglês; c) até cinco palavras-chave, em inglês e na língua original do artigo.

2. Artigos de **crítica** bibliográfica (de até 5000 palavras): devem conter a referência completa do livro ou livros comentados, incluindo autor(es), data e local de publicação e editora.

3. **Resenhas** de livros recentes (de até 1500 palavras): devem conter a referência completa do livro resenhado, incluindo autora, editora, data e local de publicação e número de páginas. As resenhas não devem receber título nem conter notas ou referências bibliográficas fora do texto.

4. As contribuições devem seguir a seguinte formatação: espaço 1,5, letra Calibri, tamanho da fonte 12. As notas devem vir ao final do texto e devem seguir a mesma formatação.

Todas as contribuições devem vir acompanhadas de carta de encaminhamento contendo nome completo, endereço postal e eletrônico e telefone da autora, assim como seus dados profissionais.

No próprio artigo, sob o nome da autora que segue o título, deve constar apenas sua filiação institucional. Ao final, a autora deve inserir uma minibiografia contendo nome completo, dados profissionais, filiação institucional, cidade, estado, país, suas principais publicações, áreas de interesse e endereço de e-mail para contato.

O envio de contribuições implica a cessão de direitos autorais e de publicação à Revista. Esta não se compromete a devolver as colaborações recebidas.

O conteúdo dos manuscritos publicados pela revista é de inteira responsabilidade da autora.

Quanto a figuras, citações, notas e referências, devem ser observados os seguintes formatos:

a) os quadros, gráficos, figuras e fotos devem ser apresentados em folhas separadas, numerados e titulados corretamente, com indicação de seu lugar no texto e de forma pronta para impressão;

b) citações de mais de quatro linhas devem ser destacadas no texto com margem esquerda um pouco maior;

c) as notas de pé-de-página deverão excluir simples referências bibliográficas; estas devem ser incluídas no texto principal entre parênteses, limitando-se ao sobrenome da autora, ano e páginas, por exemplo: (Chaves, 2016: 283-30);

d) a referência completa irá nas REFERÊNCIAS, conforme o seguinte modelo, observando-se se é livro, coletânea, artigo em periódico ou tese acadêmica, aqui exemplificados a seguir:

Livro:

BORGES, Antonádia. 2004. *Tempo de Brasília: etnografando lugares-eventos da política*. 1. Ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará.

Coletânea:

LOBO, Andréa; DIAS, Juliana Braz (org.). 2016. *Mundos em circulação: perspectivas sobre Cabo Verde*. Brasília/ Praia: Aba Publicações/EdUnicV.

Artigo em coletânea:

COELHO DE SOUZA, Marcela Souza. 2009. "The future of the structural theory of kinship". In: Boris Wiseman (ed.), *The Cambridge Companion to Lévi-Strauss*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 80-99.

Artigo em periódico:

MOURA, Cristina Patriota de. 2017. "Considerações sobre dinâmicas educacionais em tempos de transnacionalização chinesa". *Horizontes Antropológicos*, 23: 89-121.

Tese acadêmica:

SILVA, Kelly Cristiane da. 2004. *Paradoxos da Autodeterminação: a construção do Estado-nação e práticas da ONU em Timor-Leste*. Tese de Doutorado, Universidade de Brasília.