

## ARTIGOS

### A ESTÉTICA DA PRODUÇÃO: O SENSO DE COMUNIDADE ENTRE OS CUBEO E OS PIAROA<sup>1</sup>

*Joanna Overing*

(Senior Lecturer, London School of Economics)

RESUMO: Este artigo procura recuperar a concepção de "senso de comunidade" de Vico – que incorpora o julgamento estético à lei e à moralidade – para compreender o que é "o social" para os índios da floresta tropical sul-americana. O trabalho mostra que a falta de estruturas de hierarquia ou de instituições de coerção não significa falta de organização social, mas, ao contrário, representa um credo político com intenção moral e estética.

PALAVRAS-CHAVES: etnoestética, Piaroa, senso de comunidade, conhecimento estético, ritual de nomeação, Guiana.

A estética, no Ocidente moderno, desvencilhou-se de quase todos os outros domínios: separou-se da religião, da moral e do político, bem como do domínio do conhecimento e da verdade. Tendemos a colocar a arte na esfera da inspiração: é uma atividade a-social, que não pertence ao cotidiano. Como nota Gadamer,<sup>2</sup> somos influenciados pela remodelação kantiana da filosofia moral, empresa que purificou a ética de toda estética e de todo desejo. Kant limitou igualmente a idéia de conhecimento ao uso, teórico e prático, da razão, de ambos excluindo, assim, a estética. Ao fazê-lo, também eliminou do cerne da filosofia o julgamento estético na área da lei e da moralidade, excluindo, portanto, a noção de *sensus communis*, ou "senso de comunidade" (conceito que um dia foi corrente na filosofia ocidental, herança da filosofia romana), de sua formulação do domínio da estética. Neste artigo, seguirei o uso que faz Vico do conceito "senso de comunidade",<sup>3</sup> enquanto senso do certo e do bem comum, que é adquirido

através da vida em comunidade, e articulado às estruturas e aos objetivos específicos desta última. Nesta acepção, o conceito possui sentido político e moral, bem como abarca uma estética – e mais, uma metafísica – da ação.

A visão oposta – a da estética como um domínio autônomo, ao lado da religião, da ciência, da economia e da política – tende a ser nosso legado nas ciências sociais, apesar de termos uma "antropologia da arte" que afirma, tibiamente, que outros povos, à diferença de nós, não separam a atividade e o julgamento de arte de seu uso. Muito embora isto pareça óbvio, mal começamos a adentrar as implicações, teóricas e práticas, desta articulação do cotidiano com o julgamento e a atividade estéticos. Meu argumento neste ensaio é o de que, para entendermos o que é "o social" para os índios da floresta tropical sul-americana, devemos retornar à nossa concepção primeira, segundo a qual a estética não era a categoria autônoma que é hoje, mas, ao contrário, uma categoria moral e política. A partir do momento em que reintegrarmos o julgamento estético ao moralmente bom e ao moralmente ruim, e ambos, julgamento e moralidade, ao conhecimento e à atividade produtivos, só então poderemos começar a dizer coisas que façam sentido acerca da economia, da organização política e da filosofia social destes povos. Para os Piaroa, povo da bacia do Orinoco, por exemplo, a produção em si era uma atividade criativa, que tanto poderia ser bonita ou feia e, nesta condição, social ou a-social, domesticada ou perigosa. Considerava-se que o comportamento lindamente controlado levava à criação da comunidade, enquanto o excesso, feio, não o fazia. A beleza, para os Piaroa, era portanto uma noção moral, relacionada com a moralidade das relações pessoais e com o uso das forças produtivas. A estética, em sentido lato, onde beleza é vista como uma expressão de valor moral e político, torna-se crítica para uma compreensão da vida social cotidiana dos Piaroa, e de sua própria apreciação cotidiana a respeito desta última.

Apesar de não dispormos de um registro particularmente bom em nossa etnografia para expressar a visão indígena do social, ou seu senso de comunidade, o trabalho de Goldman sobre os Cubeo constitui clara exceção. Em tudo o que escreveu, Goldman insiste em que levemos a sério as concepções do povo que estudamos,<sup>4</sup> e seu *The Cubeo* constitui uma etnografia que bem captura um senso de comunidade amazônico específico. Tornarei a seu sucesso em breve. No entanto, pode-se dizer que, em geral, é difícil entendermos o senso indígena de comunidade: é alheio não apenas a muitas vertentes do pensamento social e político ocidental, mas ainda às nossas mais arraigadas categorias em antropologia. O viés mais relevante, para os fins deste artigo, é o da hierarquia: os antropólogos tendem a entender estruturas de hierarquia ou instituições de

coerção e subordinação muito mais facilmente do que o fazem quanto a estruturas de igualdade ou instituições de cooperação e paz.

Peter Rivière<sup>5</sup> descreve muito bem nossas dificuldades em entender os aspectos igualitários da organização social e política das sociedades indígenas das terras baixas sul-americanas, e em particular daquelas das Guianas. Nas Guianas, não há associações de guerreiros, conselho formal de homens adultos, organização em metades para o funcionamento da vida comunitária, grupos de idade ou grupos de descendência. Em outras palavras, existem poucos mecanismos para a tomada de decisão corporada, seja qual for o tópico em questão. Por este motivo, os etnógrafos têm freqüentemente descrito estes povos, e as sociedades indígenas das terras baixas em geral, em termos do que lhes falta, e não daquilo que têm ou do que dizem; quando se tenta descrever sua informalidade através do vocabulário antropológico corrente, parece que não têm qualquer organização comunitária.

A informalidade pode, porém, ser um credo político, um valor social e estético. Como notou Clastres quanto à recusa indígena, comumente detectada, de instituições de coerção e subordinação, "é necessário aceitar a idéia de que a negação não significa um nada, e de que, quando o espelho não nos devolve a nossa imagem, isso não prova que não haja nada para observar".<sup>6</sup> Clastres falava da disjunção, nas sociedades indígenas das terras baixas, entre liderança e instituições de coerção. Sugiro que a assim chamada "fluidez estrutural" que, muitas vezes, resulta desta visão, tem não apenas intenção política, mas ainda intenção moral/estética. Para apreender este ponto, é necessário compreender o senso social dos índios, seu senso de comunidade.

Mas, como notei, esta é uma tarefa difícil. À diferença da tendência que, no pensamento político e sociológico ocidental, equaciona "o social" com a limitação imposta por uma coletividade e com relações de dominação,<sup>7</sup> os índios das terras baixas, em sua teoria política, tendem a insistir no oposto, onde "o social" (ao menos em seu sentido positivo, tal como expresso pela relação de vida comunitária) é visto como o meio pelo qual as pessoas podem ativamente evitar o estabelecimento de relações de dominância. No entanto, as premissas da disciplina, especialmente aquelas sobre "o outro coletivo", podem desorientar o etnógrafo incauto. Sugiro, pois, que o igualitarismo de muitos índios das terras baixas – sua aversão à coerção e às relações de subordinação, seu desdém à "norma social" e aos processos de decisão coletiva, suas atitudes quanto à propriedade e ao trabalho, e sua insistência quanto à autonomia pessoal, ainda que com apego à comunidade – só pode ser entendido e traduzido se primeiramente exploramos seu senso específico do social. Suas instituições de

igualdade, seu senso de comunidade, e a criação desta última, são, afinal, mutuamente constitutivos. Assim o argumento se esclarece.

Este é também o argumento que Goldman reiterou várias vezes em sua etnografia dos Cubeo. Em *The Cubeo*, Goldman desvenda a realidade da vida aldeã para aqueles que a compõem e vivem, os habitantes da comunidade. À medida que meu próprio entendimento dos valores e da metafísica indígenas avança, um lento processo através dos anos, fico cada vez mais impressionada com a sensibilidade etnográfica de Goldman que, há mais de duas décadas, nos contou, de maneira muito direta, quais eram os princípios básicos da vida social Cubeo.

É deplorável, mas interessante, que o alcance do feito de Goldman tenha sido um tanto negligenciado nos estudos das terras baixas; talvez tenha sido necessário ao estruturalismo se exaurir antes que pudéssemos entender a importância de seu trabalho. Além disso, volta à moda falar da construção social de emoções e da relação entre valores e ação social; assim, somente agora podemos perceber, e apreciar, a coragem de Goldman em adotar a posição boasiana, como adotou, em meio à era dos ismos, evolucionismo, funcionalismo, estruturalismo etc. Para que Goldman entendesse os Cubeo e a concepção deste povo da relação apropriada entre o indivíduo e a comunidade, tão bem quanto o fez nos idos de 1963, foi preciso desprender-se de grande parte da bagagem intelectual tanto da antropologia quanto da tradição científica ocidental em geral. Aludirei novamente a esta bagagem adiante. Por ora, cito sua observação final em *The Cubeo*, onde explicava que os valores igualitários e a correlata falta de interesse em expansão econômica por parte dos Cubeo seriam, em larga medida, produtos de sua própria decisão e escolha, antes que resultado de forças externas:

"Muito da forma de uma cultura representa um estilo de vida que não precisa, e de fato não pode, ser explicado simplesmente em termos de função, equilíbrio ou adaptação. Um estilo de vida deve, assim, ser estudado em seus próprios termos, desde que é também parte da diversidade da natureza".<sup>8</sup>

Goldman argumentava que os valores e a retórica Cubeo quanto à espontaneidade emocional e à autonomia pessoal (a expressão de seu "senso de comunidade") eram constitutivos de suas ações econômicas e, enquanto tais, participavam da explicação destas últimas. Por exemplo, a economia Cubeo não era uma questão de "ambiente hostil", mas de valores solidamente sustentados: era um povo que *preferia* conforto emocional à vantagem material.

Resumo inicialmente a descrição de Goldman sobre o senso de comunidade Cubeo (o que o autor define como seu "estilo de vida"), que consistia em um entendimento político e moral da construção da comunidade, que pertence à esfera do que referirei como "conhecimento produtivo (ou estético)". Penso que é, provavelmente, caso geral que índios tenham tal categoria de conhecimento, que se articula a uma teoria do trabalho e da criatividade: em seu entendimento, é produtivo ou estético o conhecimento que permite a manutenção da comunidade e provê a força criativa para sua continuidade. A categoria Cubeo de conhecimento produtivo tinha seu evidente lado político: para os Cubeo, esta categoria se refere não apenas às capacidades que permitem o uso de recursos desta terra, mas também àquelas que permitem o tato, isto é, a habilidade de viver, pacífica e sociavelmente, em relações cotidianas com outras pessoas. Sugeriria que a descrição particularista de Goldman do "estilo de vida" Cubeo pode ser estendida a muitas outras sociedades indígenas.<sup>9</sup> Desde que não posso, nos limites deste ensaio, desenvolver o pleno suporte etnográfico para tal argumento, concentrar-me-ei no caso Piaroa, para mostrar que seu senso de comunidade e suas estruturas de igualdade são, de muitos modos, similares àqueles dos Cubeo.

À primeira vista, se a análise se faz pelas categorias antropológicas correntes de organização social, os Cubeo e os Piaroa podem parecer muito diferentes entre si. Típicos dos grupos do noroeste amazônico, os Cubeo têm fratrias, sibs, virilocalidade e uma "hierarquia" de status manifesta ritualmente. Já os Piaroa, típicos da extrema informalidade dos grupos guianenses, mantêm mínimas as vias de expressão social de diferenças e distinções no grupo;<sup>10</sup> até as metades Piaroa pertencem a uma existência *post-mortem*, e a-social, e não a esta vida social terrena. Porém, meu argumento é o de que estes aspectos mais óbvios (ao olhar antropológico) da organização social, que refletem diferença, são superficiais se comparados às respectivas concepções do social destes povos, que exibem clara semelhança. O próprio Goldman faz a mesma consideração, quando afirma a prioridade, para os Cubeo, tanto da autonomia pessoal quanto da comunidade (os valores políticos da informalidade) sobre os princípios da organização em sibs e em fratrias. Ao lado disso, o contrário pode ser dito na comparação entre os Piaroa e seus vizinhos, os "ferozes" Yanomami: embora aspectos da organização social sejam bastante semelhantes, os dois grupos contrastam consideravelmente em seu respectivo "senso de comunidade".

Tratando do senso de comunidade Piaroa, minha preocupação será aprofundar os *insights* fortes e pioneiros de Goldman sobre a produção e a vida comunitária amazônica, focalizando diretamente a área da "estética da produção", um aspecto importante do conhecimento produtivo e, portanto, da metafísica

Piaroa de comunidade e das suas estruturas igualitárias. É importante notar, quanto a este ponto, que há aspectos hierárquicos na organização social de todos os grupos indígenas; aqui, minha ênfase na igualdade prende-se ao argumento de que, para os grupos amazônicos, a hierarquia deve ser entendida através das instituições de igualdade, que a englobam, e não o contrário.

## O SENSO DE COMUNIDADE CUBEO: A COLETIVIDADE, O MANEJO DO ÂNIMO E O PRAZER DO TRABALHO

Na vida diária, segundo Goldman, os Cubeo manifestavam aparente contradição: valorizavam tanto o individualismo quanto o coletivismo, mas quando este afigurava-se muito pesado, os Cubeo rapidamente asseveravam a autonomia.<sup>11</sup> Goldman compreendeu claramente que, da perspectiva do senso de comunidade Cubeo, igual peso era atribuído à comunidade (o desejo por "laços" com as pessoas) e à autonomia pessoal. A ênfase do autor na complementaridade entre comunidade e autonomia pessoal no pensamento social Cubeo evidencia uma área em que Goldman foi capaz de livrar-se de sua bagagem do pensamento social ocidental: a incompatibilidade entre os princípios de comunidade e autonomia pessoal é notável em uma vertente principal do individualismo ocidental. Neste argumento ocidental, todas as outras épocas e lugares concedem alto valor à coletividade e, em decorrência, às relações de subordinação. Nesta lógica, e na retórica que a sustenta, o individualismo, com sua ênfase em liberdade e igualdade, só poderia ser, portanto, um fenômeno ocidental moderno.<sup>12</sup>

O índio, que vê o social como meio de cercear relações de subordinação, entende a relação entre a liberdade e a comunidade sob luz diferente e mais positiva, em que, somente por meio da autonomia pessoal, o social pode ser obtido. Sob este ângulo, não é dada prioridade ao social sobre o individual, nem vice-versa. Em contraste, uma concepção moderna de moralidade traz consigo a noção do indivíduo moral *fora* da sociedade;<sup>13</sup> uma tal ênfase nesta desarticulação seria totalmente estranha ao individualismo indígena.

Muitos eram os modos pelos quais os Cubeo expressavam autonomia pessoal, todavia o mais evidente era sua aversão por ordens e comandos. Como relata Goldman,<sup>14</sup> "na vida social Cubeo... ninguém manda, nem se submete". Este é um desejo político provavelmente disseminado entre os grupos da floresta tropical amazônica, e, como Clastres o enunciou,<sup>15</sup> "se existe alguma coisa

completamente estranha a um índio, é a idéia de dar uma ordem ou ter de obedecer...". Uma área em que cada indivíduo Cubeo tinha soberania era sobre seu próprio trabalho: nenhum Cubeo poderia ser coagido ao trabalho, e, enquanto os chefes poderiam dirigir certos trabalhos coletivos masculinos, ninguém tinha jurisdição sobre o trabalho das mulheres.<sup>16</sup> Ninguém poderia exigir os produtos do trabalho de outrem: cada colheita pertencia àquele responsável por seu cultivo.<sup>17</sup>

Muito embora os Cubeo frisassem sua autonomia com relação ao trabalho e aos produtos do trabalho, este não se encontrava desvinculado dos laços de comunidade. Eles privilegiavam o compartilhar e a generosidade como características pessoais que conferiam status. A generosidade e o compartilhar, ambos valores de comunidade, estavam ligados à afirmação de direitos individuais, pois se adquiria respeito dando o que se possuía, especialmente algo de utilidade econômica.<sup>18</sup> Goldman observa que os Cubeo quase não demonstravam ansiedade quanto à perda de propriedade.<sup>19</sup>

Tal mistura singular de valorização da comunidade e valorização do indivíduo legou aos Cubeo uma separação entre proveito político e proveito econômico. Para os Cubeo, alimento e produção simbolizavam "a harmonia dos sibs entrelaçados em comunidade".<sup>20</sup> Segundo Goldman, o corolário era o de que o produto econômico total encontrava-se divorciado das considerações de status e poder. Em suas palavras,

"Os Cubeo não podem pensar em proveito econômico como proveito político sobre outrem, e, reciprocamente, não podem considerar o proveito econômico de terceiros como uma ameaça à sua própria autonomia. A equalização econômica, através dos vários canais formais de distribuição, é ponto pacífico".<sup>21</sup>

A diferença crítica entre uma comunidade pobre e uma próspera não era, assim, uma questão de acumulação produtiva, mas de ânimo.<sup>22</sup> Porém, a visão Cubeo de que uma comunidade com moral alto era uma comunidade rica baseava-se em um firme senso de realidade, pois, apenas através da construção de um moral alto, atividades coletivas – e, de fato, todo o trabalho – poderiam ser realizadas com facilidade, ou simplesmente realizadas. Talvez o *insight* mais inovador de Goldman sobre a vida social indígena, e chave para entendê-la, foi sua sensibilidade para a forte insistência dos Cubeo quanto ao conforto psíquico,

ou tato, em suas relações sociais, em particular naquelas que envolviam cooperação no trabalho. Goldman observa<sup>23</sup> que "todos os empreendimentos coletivos do sib, tais como caça, pesca, coleta e construção de casas, requerem um ânimo inspirado". Sem este último, o senso de coletividade enfraquece. Ao nível das relações individuais, a esposa insatisfeita produz menos para se comer.<sup>24</sup> Isto provavelmente se aplica, em geral, ao senso de comunidade dos índios das terras baixas: ali, o trabalho é uma questão de suprir desejos, talentos e inclinações pessoais.

No entendimento Cubeo do social, assim, a produção dependia da criação de um moral alto público,<sup>25</sup> o que faz sentido se, culturalmente, os membros da comunidade recusavam-se a entrar em relações de comando-obediência e trabalhavam (de acordo com o valor na autonomia pessoal) apenas sob um mínimo de direcionamento. O papel mais importante da chefia tornava-se o estabelecimento de um moral alto entre os membros da comunidade, o que carreava a criação de conforto ao nível material. Tal valor no conforto material deve, ao mesmo tempo, ser colocado no contexto da determinação Cubeo de materialidade e de sua falta de interesse na abundância material por si mesma.<sup>26</sup>

Segundo Goldman, cada relação social, para os Cubeo, requeria uma atmosfera específica de sentimentos e emoções, cuja implicação era a de que, na criação bem-sucedida da comunidade Cubeo, seus membros teriam atingido "uma correspondência espontânea entre emoção e ação".<sup>27</sup> Novamente, nas palavras de Goldman,<sup>28</sup> "para os Cubeo nada de importante pode resultar de uma ação divorciada do ânimo adequado". Por exemplo, os homens trabalhavam na construção de casas apenas quando se sentiam alegres e devotados:<sup>29</sup> o trabalho mais produtivo era aquele que trazia prazer, trabalho que carregava um ar de espontaneidade. De um ponto de vista político, coletividade – e o trabalho exigido para sua existência – tornava-se questão de uma política de manejo do ânimo, e não do estabelecimento de instituições de hierarquia e de relações de dominação e subordinação. Para os Cubeo, a última solução seria a-social e, portanto, contrária ao seu senso de comunidade.

Estamos aqui falando de uma ética de socialidade. O entendimento Cubeo de moral alto prendia-se a um senso particular de moralidade, que valoriza em muito as relações de harmonia e cooperação. A autonomia pessoal que desejavam não era um individualismo desenfreado, em que vale tudo. Goldman frisou o grande tato dos adultos Cubeo quanto a criticar, impor e invadir os outros, e a sensibilidade aguda que demonstravam para com o humor alheio, sua tolerância para com o mau humor dos outros. A privacidade, própria e alheia, era funda-



mental para seu senso de comunidade, o que incluía o dogma moral de que não se deve invadir os sentimentos e humores alheios.<sup>30</sup> Este senso de privacidade não era o do Ocidente moderno, porque a valorização Cubeo da privacidade era afeta ao domínio das emoções e da dignidade pessoal, e não ao mundo da propriedade e dos bens pessoais.

Descrevi, em outro trabalho,<sup>31</sup> as primeiras lições das crianças Piaroa, quando o líder da comunidade as ensinava a arte de viver, a sabedoria de levar uma vida tranqüila e o modo de mantê-la. Basicamente, se ensinava às crianças o que, em nossa própria filosofia moral, é chamado "virtudes de consideração ao outros" – aquelas que habilitam alguém a se responsabilizar por suas ações com relação a terceiros –, em vez de "virtudes de autoconsideração", tais como talento, ambição e coragem.<sup>32</sup> Pela descrição de Goldman, o entendimento dos Cubeo quanto à autonomia de uma pessoa e suas obrigações com respeito à autonomia de terceiros soa muito similar ao caso Piaroa. O líder Piaroa igualmente ensinava as crianças sobre imperfeições sociais, especialmente a má índole, a arrogância, a inveja e a malícia. Os Cubeo insistiam sobre a avidez, uma vez que um dos comportamentos excessivos que mais repugnavam era a gula, comportamento que consideravam hostil e avaro, que viam como patológico.<sup>33</sup> Para ambos, os Cubeo e os Piaroa, autonomia pessoal era uma noção social por excelência, ponto central para sua compreensão do trabalho e do processo produtivo em seus respectivos sentidos de comunidade.

O trabalho, para os Cubeo (e para os Piaroa), não era, como no Ocidente, alienado das relações pessoais de comunidade e de sua moralidade. Em suma, no senso Cubeo de comunidade, havia uma conexão entre as relações pessoais – de que cada comunidade é composta –, produção e riqueza, os prazeres do trabalho, uma ética de diplomacia e sua grande valorização da autonomia pessoal. Fazia-se necessário ao líder político levar tudo isso em conta em seu papel de criador de moral alto. Tato, respeito pelos sentimentos dos outros, e dos outros para consigo, eram claramente considerados, pelos Cubeo, um aspecto do conhecimento produtivo.

O trabalho deveria ser prazeroso, e um produto do desejo; não consistia em um domínio separado do pessoal, nem do social, antes, de tão intensamente pessoal quanto social, o trabalho era, a um só tempo, produtor e produto de relações sociais prazerosas. Era ação que preenchia o desejo de prover para si, e os desejos e vidas de outrem – dos filhos, do cônjuge e dos outros membros da aldeia.<sup>34</sup> Pelo trabalho, assim definido, comunidade e vínculo com outros poderiam ser devidamente criados e mantidos. Ambos, trabalho e vínculo social, eram considerados mutuamente constitutivos: na ausência das relações tranqüilas de

uma boa vida em comunidade, não se poderia trabalhar e, sem trabalho, não havia comunidade. Em outras palavras, o trabalho – inclusive, ou em particular, a manutenção cotidiana da vida – não era entendido como labuta; esta é uma noção ocidental, isto é, um produto de relações de dominação e subordinação. Em princípio, os Cubeo trabalhavam quando felizes; para eles, todo esforço devia ser essencialmente satisfatório,<sup>35</sup> resultado de relações sociais prazerosas.

O ponto importante que Goldman apreendeu acerca da organização social e política indígena, e acerca da filosofia de socialidade que a sustentava, foi o próprio fato de que gente vivendo junta em comunidade dependia da criação *cotidiana* de moral alto entre seus membros, e não do estabelecimento de leis, regras e corporações. Esta é uma boa razão, uma vez afastada a forma "exterior" dos aspectos de organização social, para que os Piaroa e os Cubeo pareçam tão semelhantes. Desde que o vínculo com os outros; tanto para os Cubeo quanto para os Piaroa, permanecia (insistentemente) em um plano mais informal e que era, em larga medida, considerado sujeito à preferência pessoal, o grupo conservava-se junto apenas enquanto seus membros e seus líderes obtinham, e mantinham, inspiração nas relações.<sup>36</sup> A diferença de povos que acreditam que suas comunidades têm existência temporal por meio de mecanismos tais como a propriedade corporada de bens e as normas jurídicas desta corporação, nem os Cubeo, nem os Piaroa, entendiam "comunidade", e as relações que encerrava, como um dado político que permitia continuidade através do tempo, mas enquanto um processo de existência que devia ser *cotidianamente* obtido pelas pessoas, pelo tato nas relações e pelo trabalho. A escolha política era pelo conforto físico e emocional diário, em detrimento da estabilidade mais abstrata que a herança passada e futura, com suas normas e regulamentos, envolve.<sup>37</sup>

Para muitos índios, o trabalho é também uma capacidade criadora, uma manifestação de conhecimento produtivo, que confere condição humana, e através do qual podem-se criar bens,<sup>38</sup> tais como ornamentos, os meios materiais de transformar para uso os recursos da terra e as transformações em si mesmas (por exemplo, a produção agrícola, o alimento cozido). Como indicarei adiante, ao tratar dos Piaroa, a ornamentação e as capacidades para o trabalho não se encontravam desvinculadas. A beleza de uma pessoa falava da beleza de suas capacidades criadoras e de sua perícia no trabalho, abrigadas dentro de si, que permitiam a autonomia pessoal. No entanto, o uso de tais belas habilidades criadoras para o trabalho era possível somente no contexto do social: constituíam um aspecto da ação social, e seu propósito era, de fato, a produção e reprodução da comunidade, explicitadas em relações pessoais agradáveis. O tato necessário ao conhecimento produtivo e à criatividade na produção trazia consigo uma

estética que relacionava ambos à produção (seus prazeres) e à moralidade das relações sociais (seu prazer). Em suma, podemos nos referir a isso como uma "estética social", elemento crítico de um senso de comunidade indígena, ou o domínio do conhecimento produtivo que, no entendimento indígena, permite a construção e a manutenção da comunidade. Goldman, em sua etnografia dos Cubeo, ao enfatizar os valores Cubeo quanto ao extremo tato nas relações pessoais e ao prazer do trabalho, nos guia até esta área da estética social, que desejo agora desenvolver.

## A ESTÉTICA DO TRABALHO ENTRE OS PIAROA, OU O CONHECIMENTO PRODUTIVO

### *Os valores de autonomia pessoal e de comunidade*

Havendo, em outro lugar, escrito extensamente sobre a informalidade da vida social Piaroa, e sobre sua extrema valorização da tranquilidade nas relações pessoais dentro da comunidade,<sup>39</sup> devo aqui sintetizar apenas alguns pontos a fim de tornar clara a comparação. Assim, no que segue, tratarei mais detidamente da estética do trabalho Piaroa. Os valores de comunidade que discutirei referem-se especificamente à aldeia Piaroa, a grande casa comunal fisicamente isolada, que constituía um grupo residencial, semi-endógamo e bastante autônomo como unidade econômica, cerimonial e de parentesco. Tais valores de harmonia valem apenas em parte para o território político, a mais larga unidade social no território Piaroa, composta, via de regra, por seis ou sete comunidades multifamiliares altamente dispersas. A população do território, entretanto, co-residia em casa de seu líder por três meses ao ano, por ocasião da grande cerimônia Piaroa de proliferação, Sari. Durante este festival, a estética da vida em comunidade e o trabalho correlato que descrevo igualmente aplicavam-se aos membros, unidos, do território, que somavam cerca de 350 pessoas. E, o que é mais importante, o festival só poderia ser exibido pelo líder territorial se tais valores de comunidade fossem alcançados para o conjunto.

Típicos guianenses, os Piaroa realizavam a vida em comunidade de modo altamente informal e, como os Cubeo, insistiam na autonomia pessoal enquanto, ao mesmo tempo, atribuíam grande valor ao social. O direito à escolha pessoal era proclamado constantemente na conversação diária, e para o antropólogo que indagava sobre suas "regras". Cabia ao indivíduo *escolher ou não escolher* seguir as maneiras apropriadas de fazer as coisas; era muito impolido comentar

diretamente, de forma negativa, uma decisão de outro, fosse com relação ao alimento, ao trabalho, à residência ou aos hábitos sexuais. Até o casamento correto (que já descrevi<sup>40</sup> como a única instituição sócio-organizacional da vida comunitária entre os Piaroa que o antropólogo poderia facilmente categorizar) era uma questão de livre interpretação: nenhum casamento era considerado apropriado se *todas* as partes envolvidas – pais, sogros, noiva e noivo – com ele não concordassem. Além disso, não havia "regra de residência", mas parentes com quem era bom e também correto viver: a escolha final era deixada ao indivíduo ou casal. O mesmo pode ser dito quanto ao reconhecimento de laços específicos de parentesco, uma decisão muitas vezes melindrosa para um indivíduo.<sup>41</sup>

O trabalho diário era organizado de modo fluido e, assim sendo, comumente refletia os humores e preferências pessoais dos indivíduos envolvidos. O trabalho de um terceiro nunca era dado por certo. O direito à preferência referia-se tanto à escolha pessoal de co-residentes com quem se considerasse mais adequado dispendir tempo, quanto ao tipo de tarefa em si mesmo. Usualmente, passavam-se muitos anos de casamento antes que um jovem casal cooperasse, em conjunto, na abertura de uma roça: o tempo e a vontade de cuidar de seus filhos era o que os levava a esta tarefa. Se alguém não considerasse adequados os parentes com quem era habitual cooperar ao menos em parte – por exemplo, um pai ou uma mãe –, viveria em outra comunidade. Os homens, em particular, tendiam a se "especializar" no trabalho que mais apreciavam: alguns homens detestavam caçar, e assim, ao invés disso, faziam artefatos ou pescavam; outros caçavam diariamente. Como para os Cubeo, respeito para com o humor e a preferência alheios era, para os Piaroa, um aspecto essencial de seu senso de comunidade. Se uma pessoa se portava mal, de maneira descontrolada, de modo a representar um constante aborrecimento para os outros, era aconselhado por um parente ou pelo líder da comunidade (seu *ruwang*) a submeter-se à cura com o líder, que detinha poderes xamânicos, a fim de descobrir a causa externa da falta de controle. A cura era, então, questão privada, entre o doente e o *ruwang*.

A comunidade afluyente, para os Piaroa, era aquela que poderia levar em conta, ao nível diário, tanto a flexibilidade no horário de trabalho quanto as preferências individuais para as tarefas específicas; como para os Cubeo, afluência era uma questão de aquisição de conforto pessoal no trabalho, e não de acumulação da produção. Tal afluência exigia a criação de comunidade, que possuísse moral alto e tamanho a permitir tal flexibilidade e cooperação. Quando eu estava entre os Piaroa para meu primeiro trabalho de campo em 1968, as pessoas evocavam com horror quão arduamente tinham de trabalhar quando não

eram membros de comunidades maiores; os mais velhos sonhavam com o passado, antes das epidemias dos anos 40 e 50, quando as comunidades Piaroa eram maiores. Uma comunidade muito pequena, de quinze a vinte pessoas, simplesmente não possuía recursos humanos que permitissem escolha pessoal e ânimo no desempenho de todas as tarefas requeridas para a sobrevivência cotidiana: a pesca, a caça, a coleta de alimento e lenha, o cultivo, o processamento dos produtos da caça e da roça, e o ritual necessário à proteção cotidiana. O líder bem-sucedido era aquele que conseguia atrair à sua comunidade gente suficiente, gente capaz de cooperar harmonicamente em base diária, o que lhe permitia manter o moral alto dentro da comunidade.

Somente através do moral alto poder-se-ia obter o conforto no trabalho, definição de afluência para os Piaroa. Apesar de ter extraordinários poderes, dados seus poderes mágicos vis-à-vis mundos fora do social, o líder de uma comunidade (*ruwang*) tinha pouco poder de coerção sobre o desenrolar de questões sociais. Com efeito, o *ruwang*, enquanto sábio mestre dos valores éticos de autonomia pessoal, igualdade e tranquilidade, pregava formalmente contra a coerção. Para os Piaroa, a coerção não tinha lugar no contexto do trabalho cotidiano dos membros da comunidade; eram tão alérgicos à idéia de "direito de comando" quanto à noção de "norma social". Ninguém poderia dirigir o trabalho de outro; no dia-a-dia, todos os produtos da floresta eram igualmente partilhados entre os membros da comunidade, enquanto os produtos da roça e artefatos eram privadamente possuídos pelos indivíduos cujo trabalho os produzira. Não havia mecanismos, tais como grupos de anciãos ou homens adultos, para a tomada de decisão corporada quanto a disputas ou questões econômicas; assim, a soberania com relação à maioria das ações diárias estava, em larga medida, em mãos dos indivíduos. Uma mulher não apenas possuía o produto da roça que ela mesma produzia, como também nem a comunidade nem o marido tinham direitos legais sobre sua prole, em caso de divórcio: ela era responsável por sua própria fertilidade, entendida como parte de suas capacidades produtivas individuais. Por mais importante que fosse para um Piaroa residir em uma grande comunidade, nenhum deles reconhecia a legitimidade do poder da "coletividade". A noção de que uma "comunidade como um todo" pudesse deter direitos sobre alguém, ou de que alguém devesse submeter-se a uma decisão proveniente de uma "vontade geral", ou de que a moralidade de alguém fosse imposta de cima, pela comunidade, seriam idéias abomináveis para os Piaroa.<sup>42</sup> O uso de tais poderes de coerção seria julgado a-social e politicamente ilegítimo.

Como os Cubeo, os Piaroa insistiam nos direitos do indivíduo, ao mesmo tempo em que conferiam alto valor às relações sociais de comunidade. Ser social

era considerado pelos Piaroa a mais valiosa característica de seres humanos nesta terra; mas tal socialidade não estava, para eles, associada à noção de "coletividade" e aos poderes políticos com que esta poderia ser dotada. Pelo contrário, a criação da comunidade e sua socialidade poderia apenas ser realizada por meio das capacidades e da autonomia pessoal dos indivíduos. Este trabalho cotidiano de criação da ação da comunidade tornava-se possível através do que referi anteriormente por "conhecimento estético", uma área de conhecimento que, para os Piaroa, compreendia: 1) as capacidades criativas de produção (ou seja, aqueles poderes que possibilitavam transformar os recursos da terra para uso); e 2) as capacidades que levavam à criação de relações tranqüilas com aqueles com quem se vivia e trabalhava. Em sua teoria da ação, o uso destes dois conjuntos de capacidades separava a humanidade de hoje (e talvez exclusivamente os Piaroa) de qualquer outra ação no universo, passada e presente. Os ornamentos utilizados pelos Piaroa, e as pinturas que os embelezavam, falavam destas capacidades articuladas de socialidade e produtividade.

#### BELEZA E CRIATIVIDADE: AS CONTAS DE CONHECIMENTO E AS CAIXAS DE CRISTAL DOS DEUSES

A beleza exterior, na estética Piaroa, é uma manifestação da beleza de habilidades produtivas e capacidades morais que estão alojadas dentro da pessoa. Em outro lugar, descrevi a ornamentação Piaroa, mas com finalidade diversa;<sup>43</sup> nesse sentido, vale repetir aqui parte da etnografia. Por ornamento, os Piaroa usavam colares, braçadeiras e permeiras feitas de contas ou de algodão, dependendo do sexo, e várias pinturas faciais e corporais. Toda esta ornamentação ilustrava, na superfície do corpo, as habilidades protetoras contidas na pessoa.

Os Piaroa usavam uma tintura vermelho-escuro (*k'eraeu*) para a pintura facial e corporal, cujos desenhos eram aplicados com carimbos entalhados em madeira. As mulheres também aplicavam desenhos pretos nos braços e pernas, feitos com uma tintura resinosa. Estas marcas faciais e corporais de homens e mulheres eram representações pictóricas específicas das forças transformacionais ou capacidades criadoras contidas em seus corpos, que lhes serviam de roupa interior. As marcas corporais estampadas nas mulheres representavam seu conhecimento de reprodução e eram chamadas "os desenhos de menstruação"; já as marcas dos homens falavam de seu conhecimento produtivo de caçar, pescar, cantar, curar e proteger. Os desenhos faciais masculinos eram também chamados "os caminhos das contas" ou "o caminho das palavras do canto", indicando o conhecimento específico de cantar: o desenho era o caminho, ou a seqüência, das

palavras e dos cantos. Alguns destes desenhos foram vistos por homens Piaroa quando em transe alucinogênico, em especial durante um ritual de proliferação. Eram estes igualmente os desenhos de sua cestaria sarjada. As bonitas cestas feitas pelos homens Piaroa, que ostentavam os desenhos do "caminho das palavras", eram usadas por eles para guardar itens de valor ritual, tais como seus apetrechos para as drogas, drogas e pentes; por meio do uso de pentes, as forças de seus pensamentos produtivos eram "mantidas em ordem". Tal como as forças para cultivo, caça, pesca eram entendidas como poderes produtivos, assim também o eram as forças do canto: através delas o líder Piaroa, *ruwang*, trazia da morada dos deuses todos os poderes para a vida e produtividade para o interior da comunidade. Devido ao fato de virem dos deuses, todos estes poderes produtivos, incluindo a fertilidade de uma mulher, eram rotulados magia (*maeripa*)<sup>44</sup> pelos Piaroa. Os indivíduos recebiam estas capacidades gradualmente ao longo de suas vidas, e muitas vezes a seu pedido, se sentissem que poderiam adquirir domínio sobre elas.

Os poderes produtivos de uma pessoa eram guardados dentro de "contas de vida" internas a seus corpos, que também provinham das caixas de cristal dos deuses. O *ruwang*, através de seus cantos e viagens para a morada dos deuses, trazia, para este mundo, as forças para a produtividade encapsuladas em "contas de vida", e as inseria nos indivíduos de sua comunidade. Estas contas eram chamadas "as contas de vida" (*kaekwaewa reu*) porque designavam a força para a "vida dos sentidos" (*kaekwae*) que, dentro de um indivíduo, o habilitava a ter desejos. O conhecimento, produtivo e outro, nelas contido era, em contraste, chamado "vida dos pensamentos" (*ta'kwaru*). A quantidade de contas em colar usado por uma pessoa indicava a quantidade de contas de vida internas que, até então, havia adquirido. Assim, a quantidade de contas usadas em decoração contava do grau de capacidades possuído pela pessoa que as portava: o grande líder *ruwang* e a mulher com muitos filhos eram carregados delas.

Os Piaroa associavam beleza à abundância e à fertilidade criadoras: usar muitas contas conferia beleza. Os deuses, que eram a fonte de poderes produtivos, possuíam muitos nomes e eram, portanto, belos; a casa dos deuses, plena de todo tipo de alimento, tinha muitos nomes falando de sua beleza; as boas visões de magia que um *ruwang* tinha, quando sob a influência de alucinógenos, eram belas e também altamente produtivas: eram visões de abundância que reabasteciam a floresta com plantas e animais. Todas as forças para produção contidas nas caixas de cristal dos deuses eram belas, e assim se concretizavam. Dentro da caixa dos cantos de cura da deusa da fertilidade, Cheheru, encontrava-se a linda luz de seus cantos, junto a uma longa fileira de contas em

todas as cores do arco-íris; outra franja de contas pendia de sua rede e sua coroa de penas de tucano ficava em um esteio. Em sua caixa de cristal da destreza na caça estavam seus lindos amuletos e seu colar de medalhões; dentro de todas as suas caixas de poder ficavam muitas lindas cachoeiras.

Só abundância, porém, não levava à beleza: a beleza estava sempre vinculada à noção de moderação no uso de capacidades criadoras. Os padrões éticos Piaroa conjugavam o social e o moralmente bom ao limpo, ao belo e ao contido, ao passo que o comportamento a-social e a iniquidade estavam ligados à sujeira, à feiúra, à loucura e ao excesso.<sup>45</sup> Na cosmogonia Piaroa, as forças produtivas foram, em sua origem, selvagens e venenosas, e hoje, se alguém não adquirisse domínio sobre estas perigosas forças dentro de si, seria levado ao comportamento excessivo (feio) e à loucura. Assim, a noção Piaroa de conhecimento produtivo trazia consigo uma teoria do belo e do feio, que possuía seu lado moral e político. Em outras palavras, no contexto da ação moral e social, o conhecimento produtivo ampliava-se para conhecimento estético.

#### O BELO E O FEIO: UMA TEORIA DO SOCIAL E DO A-SOCIAL

Os Piaroa descreviam os poderes bons e produtivos da magia não apenas como "belos", mas também como "limpos" e "frescos": a clara, mas moderada, luz da lua, em contraste à forte luz do sol, era chamada "a preciosa luz da magia". A luz da lua, sua clara, fria luz sem cor, era a luz das palavras dos poderes, doadores e protetores de vida, do *ruwang*, ou seja, de suas capacidades produtivas. A água, de brilho lunar, dentro das caixas de cristal de canto e magia pertencentes aos deuses, era límpida e fresca; nesta água o *ruwang*, a cada noite, limpava e embelezava as palavras de seus cantos. Todo o conteúdo das caixas de cristal dos deuses permanecia belo porque estes seres etéreos, através de uma pura "vida de pensamentos" (*ta'kwaru*), continuamente limpavam seus poderes. Uma mulher era bonita (*a'kwakwahu*) e um homem era bonito (*a'kwakwa*) quando recém-banhados – limpos, portanto – e ornamentados com seus desenhos corporais e contas de vida. É importante notar que os produtos do trabalho de alguém – um filho, um pente, uma roça, uma zarabatana – eram rotulados seus *a'kwa*. Beleza (*a'kwakwa*), pensamentos (*ta'kwaru*) e os produtos do trabalho (*a'kwa*) estavam lingüisticamente vinculados.

Poderes especialmente malfazejos provinham do calor e da luz imoderados do sol: círculos ou chuvas manchadas de ferrugem pela força do sol, e cheias de loucura, caíam do céu para envenenar alguém. Um caçador inescrupuloso poderia



tomar poderosos venenos ou encantações de caça do urubu, da ferrugem do céu ou do centro do céu, todos plenos da violenta força do sol, mas seria envenenado por esta força brilhante e entraria em um estado de paranóia e de mau comportamento.

No entanto, todas as forças produtivas eram potencialmente maléficas em uso. O deus criador destas forças produtivas durante o tempo mítico era fisicamente feio, louco, mau e insensato em suas ações. A fonte de suas capacidades para usar e transformar recursos da terra – cultivar, caçar, cozinhar – eram alucinógenos venenosos a ele concedidos pela deidade suprema de sob a terra. Ele igualmente usava os poderes venenosos do sol para aumentar a força de suas capacidades. Os poderes extraordinários que criou envenenavam constantemente seus desejos (sua "vida dos sentidos") e; por este motivo, ele foi o ser a-social arquetípico do tempo mítico, um predador e canibal: nunca se casou, mas antes, jubiloso, cometeu o incesto e devorou seus afins potenciais. O veneno de seus poderes veio, finalmente, a afetar todos os outros deuses do tempo da criação.

O tempo mítico foi um tempo de rápido desenvolvimento tecnológico, quando os meios para uso dos recursos da terra foram criados, e, devido ao veneno das forças que permitiram esta criação, foi também um período progressivamente caracterizado pela competição violenta quanto à propriedade da nova tecnologia e dos recursos de que esta se utilizava. Se, ao princípio, os deuses eram mais ou menos capazes de, pacificamente, obter tais recursos e as forças para atividade produtiva por meio de casamento e troca, estas forças foram-se tornando demasiado várias e poderosas para que os deuses dominassem sua potência e, aos poucos, envenenaram a vontade e os desejos daqueles que as recebiam. Com o passar do tempo, as características de avidez, arrogância, cólera e luxúria tornaram impossível a manutenção de comunidade e relações intercomunitárias pacíficas. Todos os deuses criadores começaram a roubar e, em seguida, matar pelo acesso e propriedade de forças ainda mais poderosas para transformar os recursos da terra; e, então, começaram a matar e a canibalizar pela propriedade e controle dos domínios em si mesmos. Todas as relações culminaram em uma relação de predador e presa, e a criação de uma comunidade pacífica tornou-se impossível. Este período criativo da história findou quando todas as forças transformacionais para produção foram lançadas deste mundo para uma nova e estável morada no espaço celestial: tais poderes são aqueles alojados na segurança das caixas de cristal dos deuses de hoje, acima discutidos.

É muito significativo que os deuses etéreos, celestiais, que hoje possuem todas estas forças produtivas, não tenham "vida dos sentidos" para ser assim

envenenada. Não podem, portanto, usar os poderes que possuem; ao contrário, com toda a força de sua "vida de pensamentos", eles os limpam e embelezam. Um Piaroa que tenha tomado dos deuses forças produtivas em excesso, além de sua capacidade de dominá-las, não será capaz de limpá-las de seu veneno e, portanto – como se deu com o deus criador destes poderes e, depois, com todos os deuses criadores –, sua "vida dos sentidos" seria envenenada, ele sofreria a loucura e agiria a-socialmente.<sup>46</sup> Por este motivo, os Piaroa insistiam na aquisição limitada e gradual de poderes produtivos dos deuses. E, por que o acesso a estes poderes criadores lhes era limitado, os Piaroa podiam, no tempo presente, criar e manter a comunidade social, feito impossível para os seres do tempo da criação.

Na estética Piaroa da socialidade, o lado social de limpeza, beleza e contenção – todos sinais de domínio das forças produtivas interiores – era manifesto pela capacidade individual de manter em harmonia suas relações com os outros. Este é um povo que preza a tranquilidade em um homem, mais do que sua destreza na caça. Os aspectos a-sociais de sujeira, feiúra e excesso – sinais de forças produtivas interiores ainda envenenadas pela monstruosa e violenta luz do sol – eram as qualidades negativas de loucura, avidez, irascibilidade e arrogância, aspectos de caráter que os Piaroa mais abominavam. Não se poderia viver socialmente em comunidade, a não ser que se mantivesse sob controle as forças produtivas dentro de si. Os Piaroa explicitamente associavam excesso no uso de recursos desta terra ao poder político e social ilegítimo: as caixas de poder possuídas pelo deus criador louco e malévolos, que continham as forças para usar tais recursos, eram chamadas "as caixas de dominação e tirania".

Na teoria Piaroa da socialidade, era a-social a pessoa que tentava dominar seus vizinhos, competia com eles, os roubava e até mesmo os comia. O incômodo dilema ontológico com que se defrontavam os Piaroa era o de como prevenir que tal ocorresse na vida cotidiana, uma vez que concebiam seus próprios meios de viver e preencher necessidades materiais como habilidades basicamente predatórias (a habilidade de caçar, cultivar, processar o alimento para o comer civilizado e, ainda, reproduzir). Havia, portanto, um forte sentido de violência (e, para eles, feiúra) ligado à sua compreensão da categoria de capacidade produtiva. O "espírito dos cantos", interno ao *ruwang*, era também o "espírito da fome" e o "espírito da respiração do jaguar", bem como o espírito do alucinógeno, *yopo*, em seu interior era o "espírito do combate". Em suma, poderes produtivos eram venenosas forças transformacionais de predação e, enquanto tais, forças para a conquista e dominação de outrem.

O segundo dilema para os Piaroa era o de que as contas de vida, que continham conhecimento e capacidades venenosos, eram também perigosas: eram a fonte que investia o indivíduo de forças selvagens para a "vida dos sentidos", que o capacitava a respirar, querer sono e água, desejar alimento e sexo. Tradicionalmente, as contas ornamentais eram feitas de um granito especial que os Piaroa diziam ser o afloramento das fezes da deidade mais poderosa e perigosa do universo, a anta/sucuriju, cuja morada era sob a terra. Para sua utilização segura e, portanto, social, tanto a vida dos sentidos quanto as capacidades produtivas tinham de ser limpas de seu perigo, e, por este motivo, os deuses deram aos Piaroa o poder purificador da lua. Este poder possibilitava livrar as contas e a capacidade produtiva interiores de seus respectivos veneno e selvageria. Eis por que, a cada noite, o *ruwang* limpava e, deste modo, embelezava suas contas de conhecimento e as palavras de seus cantos: ele as livrava de sua selvageria e de sua loucura venenosa, predatória. O processo de limpar as contas da sujeira das fezes da anta/sucuriju, bem como o conhecimento produtivo do veneno do deus criador, os fazia belos.

O conhecimento estético é, pois, conhecimento produtivo embelezado e, em decorrência, civilizado. A beleza da ornamentação Piaroa remetia nem tanto à beleza das forças produtivas dentro de alguém per se, mas ao domínio deste alguém sobre estas forças. Capacidades transformacionais não eram consideradas belas, a não ser quando limpas de sua peçonha e de sua violência predatória. A quantidade de conhecimento anulava-se à falta de cuidadosa maestria: ao menos moralmente falando, tornava-se feia a pessoa que tomava a si habilidades produtivas além de sua capacidade de dominá-las.

O lado social da limpeza (e embelezamento) era o domínio que o indivíduo adquiria tanto sobre sua "vida dos sentidos" quanto sobre suas capacidades produtivas, através de outro aspecto, sua "vida dos pensamentos", *ta'kwakomenae*. A "vida dos pensamentos" (*ta'kwaru*) de um indivíduo é feita de dois componentes, ambos provindos das caixas de cristal dos deuses:<sup>47</sup> uma parte era constituída pelas forças produtivas para a existência material (*ta'kwanya*); outra, pelas capacidades sociais e pela inclinação moral (*ta'kwakomenae*). A totalidade de *ta'kwaru* (ambos, *ta'kwanya* e *ta'kwakomenae*) formaria o conhecimento estético de um indivíduo.

*Ta'kwakomenae* conferia a capacidade de tomar decisões pessoais, e era portanto a escolha pessoal de um indivíduo tal como este a desenvolvia: a ação virtuosa em relação aos outros era uma questão de decisão pessoal. Uma glosa

aproximada da categoria recobriria vontade, responsabilidade, consciência, intencionalidade, racionalidade: eram lições de *ta'kwakomenae* que um líder inicialmente dava às crianças, muito antes que elas começassem a incorporar, em si mesmas, as forças perigosas para produção e para reprodução. Uma vez fosse adquirido o domínio da socialidade, poder-se-ia então, *gradualmente*, através de *ta'kwakomenae*, começar a dominar as forças potentes para o trabalho.

A beleza para os Piaroa era uma realização vinculada à razão e ao controle das emoções. Por meio de *ta'kwakomenae* se adquiria domínio sobre o comportamento, tanto social quanto produtivo, um processo que embelezava o comportamento e o eu. Para os Piaroa, a produtividade e a ação moral pertenciam, pois, à mesma estética: em sua estética da moralidade, uma estética do corpo falava de uma estética do trabalho e da socialidade. Era uma estética que igualmente envolvia um senso particular de comunidade, o que explica por que o social apenas poderia ser alcançado através da autonomia pessoal dos indivíduos.

Assim, em inimitável lógica indígena, *ta'kwakomenae*, o domínio de um indivíduo sobre a socialidade, era igualmente sua autonomia pessoal. Em outros termos, enquanto um fato transcendental, o peso de agir socialmente era colocado nas mãos do indivíduo, e não no grupo corporado, coletividade ou na liderança política. Eis por que a afirmação de autonomia pessoal, "*cha'kwakomenae*" ("é meu jeito, minha decisão"), era a frase mais recorrente na vida cotidiana dos Piaroa.

Os princípios sociais Piaroa de autonomia pessoal e igualitarismo eram fatos religiosos que, nesta qualidade, afirmavam os pré-requisitos metafísicos para a socialidade. A criação de hierarquia política, situação em que relações estáveis de dominação se tornam institucionalizadas, tem como pré-requisito mínimo a possibilidade de atribuir poder à coletividade – poder sobre os recursos e seu uso, sobre o trabalho e os produtos do trabalho. Na ontologia Piaroa, forças produtivas, sua propriedade, comando e uso, poderiam ser uma questão de propriedade, comando e uso individuais.

A face enigmática de uma tal filosofia social, mais a ontologia particular que a sustentava, era a de que qualquer noção do "social", ao menos no sentido forte do termo, estava limitada a unidades sociais relativamente pequenas, onde um ambiente de intimidade social pudesse ser criado. Não se poderia crer totalmente que relações além das fronteiras desta intimidade não se tornassem as relações predatórias e canibalísticas do jaguar e da sucuriju. O idioma do canibalismo impregnava o pensamento Piaroa acerca de relações, fossem relações entre

os deuses do passado, entre estes e humanos, entre humanos e animais, ou fossem, por fim, entre humanos, especialmente entre afins (não co-residentes), e entre os Piaroa e todos os outros povos.<sup>48</sup> Além da segurança das relações morais, não competitivas, da vida em comunidade, havia ao menos a potencialidade, mesmo entre membros de um território político, do "outro" tornar-se predador e inimigo. Somente as relações sociais criadas dentro da comunidade não eram potencialmente selvagens e, por este motivo, por exemplo, um jovem desejava o casamento endógamo, um cônjuge de sua própria comunidade. Tal escolha era esteticamente fundamentada.

### O "SENSO DE COMUNIDADE" PIAROA: O CONHECIMENTO ESTÉTICO E A CRIATIVIDADE DA CONSERVAÇÃO

Como observei anteriormente, Goldman afirma, acerca dos Cubeo, que a coletividade dependia da criação cotidiana de um moral alto, e que o manejo do bom humor levava à alta produtividade dentro da comunidade. No entendimento Cubeo do social, o trabalho era precisamente uma questão social e prazerosa por excelência. A acumulação produtiva não era o objetivo da comunidade, mas, sim, a criação diária de moral alto que permitia conforto social e produtivo. Sahlins, em *Stone Age Economics*, classifica tais "economias" como "modos de produção domésticos" que, embora afluentes, são anárquicos quanto à organização. Assim podem sê-lo. Diz o autor que "o modo de produção doméstico tem toda a organização de tantas batatas em certo famoso saco de batatas",<sup>49</sup> observando que as principais relações de produção nestas economias assumem "uma modalidade do familiar".<sup>50</sup> Deste modo, a unidade da sociedade é sacrificada em favor da autonomia do grupo doméstico e do indivíduo que produz. Nesta linha, argumenta que o modo de produção doméstico é, portanto, refratário ao exercício do poder político e ao aumento da produção.

Estas características, das quais nem eu, nem Goldman, discordaríamos, levam o autor, no entanto, a classificar tais economias como "estruturas de sub-exploração" e, nesta condição, a-sociais, na esfera da natureza, em seu fundamento: o modo de produção doméstico primitivo, afirma,<sup>51</sup> corrobora o "homem em isolamento" dos filósofos, seu "homem em natureza". A unidade (o social) só pode ser criada à medida que mecanismos políticos e de parentesco são capazes de suplantar a força anárquica e dispersiva do modo de produção doméstico, onde o maior desafio vem a ser o de obter gente para trabalhar mais, e mais gente para trabalhar.

A anarquia de que fala Sahlins não é anarquia social ou política, mas a anarquia da natureza. Argumenta o autor que, "economicamente, a sociedade primitiva é fundada em uma anti-sociedade"<sup>52</sup> e, para que sociedade ou um estado social seja alcançado, os "defeitos econômicos" do Modo de Produção Doméstico devem ser superados.<sup>53</sup> A moralidade do parentesco e o poder político do chefe, por exemplo, poderiam, através de instituições de hierarquia e aliança, suplantam a anarquia do modo de produção doméstico. Os valores econômicos de autonomia e igualdade deveriam ser solapados antes que o social possa ser criado.<sup>54</sup>

Basicamente, Sahlins está equacionando estruturas de igualitarismo a um estado de natureza, a-socialidade e subprodução; em contraste, coloca, na esfera do social, estruturas de hierarquia, através das quais pode ser produzido excedente. No limite, esta é uma postura etnocêntrica, postura corriqueira em antropologia, que confronta o próprio etnocentrismo que o autor ataca – a equação entre progresso e grau de produtividade.<sup>55</sup> De modo mais importante, ao delinear o modo de produção doméstico, Sahlins deixa escapar a possível complexidade da categoria de conhecimento produtivo que, não raro, encontra-se associada a tais economias, onde o trabalho é parte constitutiva de relações sociais e de uma estética de comunidade. Idéias e critérios de outros acerca do "social", "seu senso de comunidade" e trabalho como uma categoria interna a este último podem ser muito diferentes da perspectiva e critério de Sahlins, essencialmente ocidentais (e antropológicos).

Aquilo que Sahlins vê como a anarquia da natureza, os Piaroa e os Cubeo entendiam como o estado social, altamente desejável de ser alcançado. O objetivo político primeiro destas comunidades indígenas era a obtenção do social, mas tal socialidade – conforme seu "senso de comunidade" – dependia da autonomia econômica dos membros da comunidade individualmente e da criação de um moral elevado entre eles. O objetivo econômico de tal obtenção era, com efeito, o da "regra de Chayanov":<sup>56</sup> quanto mais a comunidade crescesse com relação a sua capacidade de trabalho, menos os indivíduos teriam de trabalhar. Isto vem contrastar com a visão de Sahlins da comunidade produtiva (e social), onde recursos, trabalho e seus produtos seriam, através de relações de hierarquia, explorados ao máximo.

Para os Piaroa, apenas eles, de todos os agentes na história do universo, poderiam adquirir as capacidades de socialidade. Os deuses do passado mítico, que possuíam tantos poderes para transformar os recursos da terra para uso e

riqueza, foram enlouquecidos por seus poderes e, por isso, nunca poderiam manter as relações sociais da vida em comunidade. A história do tempo da criação, dos deuses criadores, foi um período de desenvolvimento tecnológico rápido, caracterizado pela competição violenta quanto à propriedade da nova tecnologia e de recursos. Se podemos considerar que este uso do poder pelos deuses criadores conduz ao progresso e à liberação em nosso domínio social, humano, os Piaroa, por sua parte, julgavam tratar-se de um mau uso, tendente à tirania e ao comportamento canibalístico e, portanto, destrutivo do social. Aquilo que poderíamos ver como "natural" na história humana, os Piaroa viam como "bárbaro".

Os Piaroa reconheciam dois tipos de história e, assim sendo, dois tipos de processo criador: 1) a história cumulativa do tempo da criação, quando demoníacas forças criadoras de progresso se desencadearam na terra e ficaram ao alcance da mão; e 2) a história não cumulativa do tempo presente, em que a criatividade era vista como uma batalha cotidiana contra o retorno da história cumulativa encenada pelos deuses criadores, loucos e ávidos. A criação desta história não cumulativa (e o mundo social que era seu objetivo) dependia das habilidades e da autonomia pessoal dos indivíduos. Dado que este mundo terreno foi privado, ao fim do tempo mítico, de todos os seus venenosos poderes criadores, no tempo presente a produção e suas relações sociais só poderiam ser alcançadas, e continuamente recriadas, por indivíduos que, para tanto, cautelosamente tomassem quantidades limitadas de poder dos deuses.

Os líderes Piaroa, os *ruwatu*, tomavam a si mais capacidades produtivas dos deuses do que a gente comum, e tinham, por isso, mais responsabilidades do que os leigos no trabalho de construir a comunidade. Sem o trabalho do *ruwang*, a comunidade não poderia ser criada e, devido aos seus poderes criadores mais amplos,<sup>57</sup> ele era também o membro mais produtivo da comunidade. Além disso, devido ao fato de suas capacidades produtivas dentro da comunidade muitas vezes dependerem de suas capacidades destrutivas fora dela, não surpreende que, na teoria política Piaroa, grande peso fosse atribuído à limitação dos *ruwatu*, mais do que à comum das pessoas.

A aquisição cotidiana de comunidade devia-se não apenas à sua criação infinita pelo líder *ruwang*, mas também por todos os adultos Piaroa, enquanto usavam e dominavam suas habilidades transformacionais.<sup>58</sup> Este domínio lhes conferia a capacidade de reproduzir e transformar para uso os recursos da terra. Era obrigação do indivíduo alcançar o equilíbrio adequado de forças dentro de si, que lhe permitiria viver uma vida tranqüila dentro da comunidade, e assim ajudar a criá-la. O mundo social e produtivo não poderia se manter, nem se regenerar,

sem seres humanos constantemente o recriando, por meio da vontade e da capacidade cultural. Como no caso dos Cubeo, o social era considerado uma aquisição cotidiana.

A criatividade em questão era uma criatividade de conservação, valor que se adequa à sua estética de vida em comunidade e às estruturas igualitárias que poderiam construí-la. Como para os Cubeo, a criação de conforto emocional era valorizado em detrimento da criação de proveito material: não era uma criatividade que valorizasse a criação de novas formas ou uma economia em expansão a que uma nova tecnologia poderia levar. A criatividade competitiva e violenta do período da criação foi por demais licenciosa e perigosa para a possibilidade do estabelecimento de uma comunidade moral; assim sendo, o social para os Piaroa era um infinito ato de resistência contra um retorno a um tipo específico de criatividade e de processo histórico cumulativo, personificado no tempo mítico dos deuses criadores. A criatividade do tempo de "hoje", manifesta na aquisição de comunidade – indivíduos vivendo, reproduzindo e trabalhando juntos pacificamente –, era, portanto, um antídoto para a licenciosidade passada, uma prevenção do retorno de um processo histórico selvagem passado, proibitivo no que tange à aquisição de uma socialidade tranqüila e produtiva.

Somos gente que conjuga história e processo evolucionário, e segue identificando este último com "o progresso", "o bem" e "o criativo". Devido ao fato de valorizarmos progresso, tendemos a ver os que não toleram nosso senso de "historicidade" como sociedades estáticas e, conseqüentemente, não criativas: não mudam, não "progridem" para tecnologias cada vez "mais altas", "desenvolveram" apenas "técnicas de subsistência" e, assim, não acederam ao nosso estado de progresso, onde a raridade de ontem é o clichê de hoje. Tendemos a definir criatividade em contraposição aos grilhões do passado e, portanto, o ato criativo é visto como um ato de libertação, pelo qual o artista rompe com as limitações do velho estilo. Uma tal noção de criatividade é parte constitutiva de nossa própria filosofia social de revolta contra o passado, e contra a comunidade. A apreciação Piaroa de criatividade nada tinha a ver com uma filosofia social de rebelião, mas, ao contrário, versava sobre a aquisição das possibilidades do passado que lhes foram concedidas. Seria difícil, para nós, compreendermos a estética que valoriza uma tal criatividade de conservação e, a partir de nossa própria referência de estética, consideraríamos mais compreensível a criatividade do passado mítico Piaroa, que conduziria ao progresso e à liberação de nosso domínio social, humano. Esta é uma criatividade que os Piaroa julgam conduzir ao canibalismo, criatividade, portanto, destrutiva do social. Os



Piaroa opor-se-iam fortemente a participar do desenvolvimento do que Sahlins vê como "o social". A socialidade para ambos, Cubeo e Piaroa, de fato exigia mais ou menos o tipo de economia que Sahlins descreve como seu modo de produção doméstico, mas a anarquia a que este estava associado era uma visão altamente moral e política que carregava consigo uma estética particular de agir neste mundo.

#### NOTAS

- (1) Artigo originalmente publicado em *Dialectical Anthropology*, 1989, 14:159-175.
- (2) Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*. London, Sheed and Ward, 1979, pp. 35-9.
- (3) Veja-se especialmente a discussão de Gadamer, *ibid.*, pp. 19-24.
- (4) Veja-se, por exemplo, Irving Goldman, *The Cubeo* (Urbana, University of Illinois Press, 1963), p. 294; Irving Goldman, *The Mouth of Heaven* (New York, John Wiley & Sons, 1985), pp. 14, 209.
- (5) Peter Rivière, *Individual and Society in Guiana* (Cambridge, Cambridge University Press, 1984), p. 4.
- (6) Pierre Clastres, *Society against the State* (Oxford, Basil Blackwell, 1977), p. 12 (p.16 da edição brasileira, Francisco Alves Ed., 1978).
- (7) Para um exemplo claro desta vertente no pensamento ocidental, veja-se Louis Dumont, *From Mandeville to Marx* (Chicago, University of Chicago Press, 1977); Louis Dumont, "The economic mode of thought in an anthropological perspective", in P. Koslowski (ed.), *Economics and Philosophy* (Tubingen, J. C. Bohr, 1985), p. 252.
- (8) Goldman, *op. cit.*, 1963, p. 294.
- (9) Veja-se, por exemplo, os seguintes trabalhos: Jonanthan Renshaw, "The Economy and Economic Morality of the Indians of the Paraguayan Chaco" (tese de doutorado apresentada à Universidade de Londres, 1986); Peter Gow, "The Social Organization of the Native Communities of the Bajo Urubamba River, Eastern Peru" (tese de doutorado apresentada à Universidade de Londres, 1987); Cecilia McCallum, "Gender, Personhood and Social Organization amongst the Cashinahua of Western Amazonia" (tese de doutorado apresentada à Universidade de Londres, 1989).
- (10) Veja-se J. Overing, "Styles of manhood: an Amazonian contrast in tranquility and violence", in Signe Howell and Roy Wills (eds.), *Societies at Peace* (London, Routledge), pp. 79-99.
- (11) Goldman, *op. cit.*, 1963, pp. 274-5.
- (12) Veja-se, por exemplo, Dumont, *op. cit.*; 1977, Nicholas Abercrombie, Stephen Hill, Bryan Turner, *Sovereign Individuals of Capitalism* (London, Allen & Unwin, 1986), p. 2.
- (13) Veja-se Dumont, *op. cit.*, p. 8; e Charles Taylor, *Human Agency and Language: Philosophical Papers*, 1 (Cambridge, Cambridge University Press, 1985).
- (14) Goldman, *op. cit.*, p. 253.
- (15) Clastres, *op. cit.*, 1977, p. 5 (p. 11 da edição brasileira, Francisco Alves Ed., 1978).
- (16) Irving Goldman, *op. cit.*, pp. 53, 86. Suspeito, no entanto, que mulheres proprietárias de roças pudessem dirigir o trabalho de mulheres mais jovens que com elas trabalhassem.
- (17) Goldman, *op. cit.*, p. 74.

- (18) Goldman, op. cit., pp. 74, 75.
- (19) Goldman, op. cit., p. 76. Veja-se ainda, quanto ao Chaco paraguaio, John Renshaw, "Property resources and equality among the Indians of the Paraguayan Chaco", *Man*, vol. 23, n. 2 (1988).
- (20) Goldman, op. cit., p. 89.
- (21) Goldman, op. cit.
- (22) Goldman, op. cit., p. 88.
- (23) Goldman, op. cit., p. 283.
- (24) Goldman, op. cit., p. 87.
- (25) Goldman, op. cit., p. 53.
- (26) Goldman, op. cit., p. 52.
- (27) Goldman, op. cit., p. 285.
- (28) Goldman, op. cit., p. 253.
- (29) Goldman, op. cit., p. 67.
- (30) Veja-se Goldman, op. cit., pp. 22, 39-40. Compara-se aos Yanomami, que obviamente não compartilham um tal valor na privacidade. Veja-se a refinada etnografia de Jacques Lizot, *Tales of the Yanomami* (Cambridge, Cambridge University Press, 1985).
- (31) Joanna Overing, "There is no end to evil: the guilty innocents and their fallible god", in David Parkin (ed.), *The Anthropology of Evil* (Oxford, Basil Blackwell, 1985), pp. 252-3.
- (32) Nota Goldman (op. cit., 1963, pp. 55-6) que "maestria" em pescar etc. é eventualmente compartilhada entre os Cubeo. Compare-se às atitudes dos homens Xavante que, enquanto guerreiros, obviamente valorizam as virtudes de autoconsideração (David Maybury-Lewis, *Akwe-Shavante Society*, Oxford, Clarendon, 1967); veja-se também Overing, op.cit., 1989.
- (33) Goldman, op. cit., pp. 82-3.
- (34) Foi contribuição de Gow (op. cit.) compreender a relação entre trabalho e desejo no pensamento amazônico, e a importância desta relação para a criação de comunidade.
- (35) Goldman, op. cit., pp. 67, 87.
- (36) Goldman, op. cit., pp. 279-83; veja-se também, sobre os Piaroa, Joanna Overing Kaplan, *The Piaroa* (Oxford, Clarendon, 1975).
- (37) As comunidades não eram assim tão frágeis quanto poder-se-ia pensar, diante de tal filosofia social. As comunidades Piaroa tinham uma duração temporal normal de vinte a quarenta anos.
- (38) Goldman, op. cit., p. 75.
- (39) Veja-se Overing Kaplan, 1975, op. cit.; Joanna Overing, "Personal Autonomy and the domestication of the self in Piaroa society", in G. Jahoda and Joan Lewis (eds.), *Acquiring Culture: Cross-Cultural Studies in Child Development* (London, Croom Helm, 1988); e Overing, op.cit., 1989
- (40) E.g., veja-se Overing Kaplan, op.cit., 1975.
- (41) Veja-se Overing Kaplan, op. cit. 1975; e Joanna Overing, "Today I shall call him 'Mummy': multiple worlds and classificatory confusion", in Joanna Overing (ed.), *Reason and Morality* (London, Tavistock, 1985).
- (42) Veja-se Overing, op. cit., 1989. Compare-se à John Renshaw sobre os grupos do Chaco paraguaio, op. cit., 1986; op. cit., 1988.
- (43) Joanna Overing, "There is no end to evil..." op. cit., (1985); op. cit., 1988; e Joanna Overing e Myron Kaplan, "Los Wothuha", in Jacques Lizot (ed.), *Los Aborígenes de Venezuela*, vol. 111 (Caracas, Fundacion La Salle de Ciencias Naturales, Monte Avila Editores, 1988).

(44) Utilizo o termo "magia", em vez de "feitiçaria", porque os poderes do mago são geralmente considerados de fins benéficos, e não maléficos.

(45) Veja-se Overing, op. cit., 1985.

(46) Veja-se Overing, op.cit., 1985.

(47) Para uma discussão mais completa de aspectos do "ta'kwaru", veja-se Overing, op. cit., 1985; Overing, op. cit., 1988.

(48) Veja-se especialmente Joanna Overing, "Images of cannibalism, death and domination in a non-violent society", *Journal de la Societé des Americanistes*, LXXII (1986), pp. 133-56.

(49) Marshall Sahlins, *Stone Age Economics* (London, Tavistock, 1972), p. 95.

(50) Sahlins, op. cit., p. 77.

(51) Sahlins, op. cit., p. 97.

(52) Sahlins, op. cit., pp. 86, 97.

(53) Sahlins, op. cit., p. 101.

(54) Sahlins, op. cit., pp. 132, 134.

(55) Sahlins, op. cit., capítulo 1.

(56) Sahlins, op. cit., pp. 89, 91.

(57) É importante apontar que, quando falo de "poderes criadores", estou falando do ponto de vista Piaroa. A exegese Piaroa quanto à criatividade do *ruwang* é especialmente rica, outro tópico sobre o qual escrevo atualmente.

(58) Para maior detalhe sobre capacidades transformacionais por sexo, veja-se Joanna Overing, "Men control women? the 'Catch 22' in the analysis of gender", *International Journal of Moral and Social Studies*, vol. 1, n. 2 (1986), pp. 135-56.

ABSTRACT: This paper reccurs to Vico's notion of "sense of community" – wich incorporates the aesthetic judgement to law and morality – in the understanding what "the social" is for lowland Southamerican Indians. It shows that the lack of hierarchical structures or of institutions of coercion does not mean lack of social organisation but, quite on the contrary, represents a political creed with an aesthetic and moral intention.

KEY WORDS: ethnoaesthetics, Piaroa, sense of community, aesthetical knowledge, rituals of nomination, Guyana.

Recebido para publicação em abril de 1992.